

ANTONIO PÉREZ, ANTECEDENTE DE LA DOCTRINA LEIBNIZIANA DE LA COMPOSIBILES

Juan Cruz Cruz

1. Mundos posibles y composibles

1. Desde hace algunos años se han levantado voces que advierten la presencia de algunas tesis fundamentales del jesuita navarro Antonio Pérez Valiende de Navas en los postulados básicos de Leibniz en torno a los “composibles”. Antonio Pérez nació el 19 de marzo del 1599¹, siendo su lugar de origen Puente la Reina (Navarra). Llegó a enseñar en el Colegio Romano de los Jesuitas.

Por auténtica modestia y humildad rehusó Antonio enviar sus obras a la prensa, pues las consideraba indignas de la luz pública; y no le preocupaba en absoluto la fama en la posteridad. “Fue propio de su admirable modestia –apostilla su biógrafo– no haberse juzgado idóneo para editar sus escritos”². Con su compañero del Colegio Romano, Pietro Sfoza Pallavicino, publicó *Conclusiones theologiae de Deo trino et uno* (Roma, 1648), libro que recoge una serie de

¹ Referencias biográficas sobre Antonio Pérez pueden verse en: Gaspar Cruzat, *Vita sapientissimi Patris et mirabilis theologi Antonii Perez* (en *R. P. Ant. Perez, Pontireginensis, Navarri, e Soc. Iesu; In secundam et tertiam Partem D. Thomas*, Lugduni, 1669); J. E. Uriarte, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773*, fichas manuscritas inéditas, en la colección privada de la Compañía de Jesús, Madrid; Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, première partie: bibliographie par Augustin et Aloys de Backer, Louvain, Éditions de la Bibliothèque 1960 (1890), vol VI, p. 514; Nicolás Antonio, I, 151 ss.; *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu, opus inchoatum a R. P. Petro Ribadeneira (1602), continuatum a R. P. Philippo Alegambe (1642), recognitum a N. Sotuello*, Romae 1676, p. 80; Ricardo García Villoslada, *Storia del Collegio romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Universitas Gregoriana, Roma, 1954, p. 221; Borja Adsuara, *Antonio Pérez y el derecho de autor*, tesis dactilografiada, Universidad Complutense de Madrid, 1997; Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, vol. VI (1998), pp. 357-358. Jacob Schmutz ha aportado numerosos datos biográficos de Antonio Pérez, en su tesis doctoral [edición digital] titulada *La querelle des possibles: Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767* (Université Libre de Bruxelles, 2003).

² “Mirae modestiae fuit idoneum se non censuisse, qui scripta daret in medium”. En Cruzat: *Vita sapientissimi Patris et mirabilis Theologi Antonii Perez*, p. 3.

tesis presididas por ambos profesores; de esta obra apenas se conocen ejemplares, salvo quizás el existente en la Biblioteca Nacional de Praga.

Muchos de sus *Manuscritos* se han conservado. Varios se encuentran en la biblioteca de la Universidad de Salamanca³. Otros dos manuscritos se hallan en la Biblioteca de la Universidad de Santiago de Compostela⁴. Otros dos en la Biblioteca la Universidad Gregoriana de Roma, antiguo Colegio Romano⁵. Otro manuscrito se encuentra en la Biblioteca del Angelicum de Roma⁶; y otro en el Collège Louis-le-Grand de Paris⁷.

Fueron sus discípulos los que, con afectuosa fidelidad, ordenaron esos manuscritos y los dieron a la imprenta, englobados bajo títulos convencionales: –*In primam partem D. Thomae tractatus V. Opus posthumum*, editado por Pedro Bermudo, Roma, 1656; muchos de los pasajes de este libro son francamente difíciles de seguir. –*In Secundam et Tertiam partem D. Thomae Tractatus VI*, editado por Gaspar Cruzat, Lyon, 1669. –*Tractatus de Iustitia et Iure, de Restitutione et Poenitentia*, editado por Martín de Esparza, Roma, 1668.

El último tratado, dedicado a la justicia y el derecho, ofrece algunas novedades interesantes. Una de sus tesis más destacadas es la doctrina del “derecho subjetivo”, fundado sobre la “suidad” (*suitas*) del individuo –es decir, en el hecho de que el sujeto tiene la propiedad de ser “suyo”–; de donde deriva el “derecho de autor” y la “propiedad intelectual”, válidas ambas cosas también para los religiosos que han hecho voto de pobreza⁸.

³ Son los siguientes: *De auxiliis divinae gratiae, disputatio prima cum statu controversiae inter catholicos* (Ms 460/2); –*De existentia et attributis divinis* (Ms 781/2); –*De incarnatione verbi divini* (Ms 104/2); –*De poenitentia* (Ms 777); –*De providentia divina et praedestinatione* (Ms 96/2); –*De sacramento eucharistiae* (Ms 460/4); –*De vitiis et peccatis* (Ms 460/1); –*Disputationes de auxiliis divinae gratiae* (Ms 776/1); –*Disputationes de Deo trino et uno* (Ms 679bis); –*Disputationes de incarnatione verbi* (Ms 461); –*Disputationes de iustificatione* (Ms 634/2); –*Disputationes de restitutione* (Ms 96/6); –*Disputationes de sacramento et virtute poenitentiae* (Ms 825/4); –*Disputationes de vitiis et peccatis* (Ms 782/2); *Tractatus de vitiis et peccatis* (Ms. 460, f 1r-68r). –*Responsiones ad puncta super obscuritate scriptorum suorum*, (Ms 206).

⁴ A saber: *Disputationes de voluntate Dei* (Ms. 119, también en coll. San Ambrosio, Valladolid, 1633); –*Disputationes de Sacrosancta Trinitate* (Ms. 399).

⁵ Los siguientes: *Disputationes in primam-secundae S. Thomae de vitiis et peccatis et de gratia* (Ms 841, 226); –*Disputationes in octo libros physicorum* (Ms 1396).

⁶ *Tractatus de Deo Uno et Trino*.

⁷ *De Deo, de Gratia, de Fide, de Incarnatione* (Ms 1762).

⁸ Sobre la importancia de la reflexión moral y jurídica de Antonio Pérez, deben tenerse en cuenta: A. Sanchez de la Torre, *Textos y estudios sobre derecho natural* (Madrid, 1980), 159-173; –A. Sanchez de la Torre, “Derecho subjetivo y deber jurídico en la escuela de Suárez”, *Boletim da Faculdade de Direito* 65 (1989), 27 ss; –B. Adsuara, “Derecho de autor y derechos conexos”, in *III. Congreso Iberoamericano sobre Derechos de autor* (Montevideo, 1997), I, 43-57.

2. La obra de Antonio Pérez está estrechamente vinculada a los postulados que, en pleno Siglo de Oro, Luis de Molina estableció en su *Concordia*⁹, entre los cuales está la tesis de que la ciencia divina es de tres especies. Primera, Dios conoce los meros *posibles* en su propia esencia, en cuanto es imitable y participable de diversos modos: a este conocimiento le llamó –coincidiendo con la terminología tradicional– *ciencia de simple inteligencia*. Segunda, Dios ve como presentes en su eternidad todas las cosas finitas que *son o fueron o serán*, y las conoce en su propia esencia en cuanto identificada con la voluntad determinada de que existan algunos posibles: a este conocimiento llamó –coincidiendo también con la terminología tradicional– *ciencia de visión*. Y tercera, Dios conoce aquellos futuros que, sin ser meros posibles, nunca serán futuros en acto, pues dependen de una condición que nunca se dará: son los futuribles; a este conocimiento llamó –fuera de la terminología tradicional– *ciencia media*, porque es intermedia entre la ciencia de visión y la ciencia de simple inteligencia.

Lo futurible es una modalidad de lo contingente. Se llaman “contingentes” las cosas que son, pudiendo no ser: se trata de las cosas creadas, frente a las cuales Dios es el ser necesario. Ahora bien, en el ámbito de las cosas contingentes hay algunas que acontecen de manera necesaria, porque provienen de causas que, puestas en sus debidas circunstancias, obran por necesidad de naturaleza. Pero hay otras cosas que acontecen de manera no necesaria, o sea, contingente, en el siguiente sentido: porque proceden de causas que obran libremente, las cuales, aunque tengan todos los requisitos para obrar, pueden obrar o no obrar, hacer esto o aquello: son los “contingentes libres”, los cuales son también conocidos por Dios. Pues Él conoce no sólo las cosas que son o serán, sino también las que son condicionadas o hipotéticas, o sea, las que no son ni serán, pero frente a ellas la libertad humana fluctuaría ante extremos opuestos –para elegir uno de los contrarios– si estuviera inmersa en unas circunstancias que nunca se darán¹⁰. Como esas cosas elegibles no son contradictorias para existir, son en cierto modo *posibles*; pero no expresan una mera posibilidad, sino la existencia que tendrían si se verificaran ciertas condiciones: por tanto, tampoco

⁹ *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione, et reprobatione* (Olyssipone, 1588); 2ª ed. aumentada con respuestas a los críticos: *Liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione et reprobatione concordia: altera sui parte auctior* (Antuerpiae, 1595); edición crítica por Johannes Rabeneck (Oña-Madrid, 1953).

¹⁰ “Si Petrus constitueretur in tali occasione et cum tali tentatione, necessario peccaturus erat aut non peccaturus, et ita illa conditionalis de disjuncto extremo sine ulla controversia est vera, quia est necessaria. Non poterat autem Petrus utrumque efficere. Ergo in re unum erat effecturus, quod in se determinatum esset, quamvis nos lateat quid illud sit. Ergo, si nunc per illam propositionem id affirmatur quod facturus erat, illa affirmatio est vera et contradictio falsa. Vel e contrario, si non erat facturus, affirmatio erat falsa, et negatio vera. Ergo in re semper una pars est determinata, etsi non lateat”. Franciscus Suárez, *De scientia futurorum contingentium*, lib. II, c. 5, n.13.

son *futuras*. Y como no son meros posibles ni meros futuros, fueron llamados *futuribles*. Por tanto, futurible es aquello posible que teniendo coherencia para ser, llegaría a ser sólo si surgiera una condición que nunca se dará. Tales futuribles, en cuanto que hoy no sabemos si serán hechos en el futuro o no, son *posibles*; pero en cuanto Dios sabe que nunca se realizarán, son *imposibles*. Son posibles sólo en cuanto a nuestra consideración y en cuanto a la disponibilidad que hay en este momento para que pudieran ocurrir.

3. Quizás sin pretenderlo, la tesis de la *ciencia media* abrió –aunque no se refiriese sistemáticamente a los *meros* posibles– todo el problema moderno de los *mundos* posibles tan sugerentemente expuesto por Leibniz. Pero ése no es un mundo de los posibles sin conexión alguna entre sí, sino el de la *articulación* sistemática que los posibles tendrían si hubieran de aparecer ciertas circunstancias de existencia que no se habrán de dar. De la diversidad de tales circunstancias resultaría una diversidad de sistemas de *composables*. Porque Dios tendría que conocer, con independencia de los decretos absolutos y presentes, lo que Él mismo haría en determinadas circunstancias que dependen únicamente de Él, o también de la libertad creada. Por ejemplo, en el supuesto de que Él *crease otro mundo*, conocería mediante la *ciencia media* si en él habría de crear hombres. Por tanto, Dios no sólo tiene *ciencia media* de los actos libres de las criaturas, sino también de sus propios decretos libres, ya que las proposiciones de futuro condicionado, propias de su voluntad, tienen una verdad determinada y son, por eso, cognoscibles.

Los futuribles no incluyen contradicción alguna como para no existir: son intrínsecamente posibles; y además son tales que absolutamente pueden acaecer.

Antonio Pérez acepta la tesis de la *ciencia media* de Dios como una “conquista” doctrinal de la Compañía, ampliándola con una modalidad especial¹¹.

4. Su inspiración metafísica viene directamente de San Agustín, más bien que de Aristóteles; y en ella revaloriza también, para la escolástica de su tiempo, la obra de Pedro Auriol. Y en cuanto a la repercusión de su pensamiento, cabe anotar que, entre otros, Leibniz tenía conocimiento de la obra de Antonio Pérez¹².

¹¹ *Mirabilis Theologiae Antonii Perez pontireginensis... In Primam Partem Divi Thomae*, Romae, 1656, disp. VI, a. 13, cap. 4, nn. 48-49, pp. 191-192.

¹² Es lo que se desprende de la correspondencia de Leibniz con el jesuita Bartolomé Des Bosses (1688-1738). Cfr. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhard, vol. II, Berlín, 1879, pp. 334-335, 343, 345, 360, 364, 366, 436, 447. Otros rasgos de la obra de Antonio Pérez han sido puestos de manifiesto por Jacob Schmutz, en su tesis de doctorado intitulada *La querelle des*

Dado que en la cuestión de los posibles –como luego se verá– Antonio Pérez acepta una explicación conexionista, transforma la prueba ontológica de la existencia de Dios bajo ese prisma lógico-gnoseológico: probando, en primer lugar, la posibilidad de un “ente perfectísimo”; y, en segundo lugar, la composibilidad de sus perfecciones simples¹³. El argumento ontológico, defendido por Pérez, fue recogido en varios textos posteriores¹⁴.

2. Los posibles y los futuribles

1. Cuando los autores españoles del Siglo de Oro reflexionan sobre la esencia y propiedades del conocimiento divino tienen ya a sus espaldas una doctrina sistemática expuesta por Santo Tomás en la *Suma Teológica* I q14. Allí se explica que la vida de Dios es espiritual –intelectiva y volitiva–, en el grado supremo. En cuanto intelectual es formalmente saber: Dios tiene ciencia, pero no al estilo de las criaturas –conocimiento logrado a través de una demostración, o sea, de un proceso–, sino en el sentido de un conocimiento claro y cierto de las cosas, sin implicar desarrollo. Mas acerca de la ciencia que Dios tiene de las cosas, no todos los filósofos estuvieron de acuerdo. Por ejemplo, Aristóteles admitió que Dios tenía ciencia perfectísima de sí mismo (*nóesis noéseos*), pero parece haber negado que tuviera ciencia de cosas fuera de Él. También Averroes afirmó que Dios conoce las cosas posibles solamente en universal; mien-

possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767 (Université Libre de Bruxelles, 2003). Edición digital, p. 717-718.

¹³ La originalidad de la prueba de Antonio Pérez fue puesta de relieve por Marcel Chossat, en el artículo que, con el título “Dieu, son existence” redactó para el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IV/1, París, 1910, 874-948. Después fue especialmente señalado por Ramón Ceñal en su escrito “La existencia de Dios en la escolástica de los siglos XVII y XVIII”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Moneda y Crédito, vol. I, 245-325 (252-259); y por Jacob Schmutz, “Dieu est l'idée: la métaphysique d'Antonio Pérez (1599-1649) entre néo-augustinisme et crypto-spinozisme”, *Revue thomiste* 103/3 (2003), 495-526.

¹⁴ Por ejemplo, puede verse este argumento en Eusebio Amort (1692-1775), a propósito de la cuestión *An Deus possit demonstrari a priori, vel quasi a priori?*: “Argumentum Perezii. Nullum bonum est chimaera. Sed ens carens omni defectu est bonum. Ergo ens carens omni defectu (id est Deus) non est chimaera. Atqui si ens carens omni defectu non est chimaera, eo ipso necessario existit. Ergo existit Deus”. Está en el tratado *Metaphysica* (incluido en *Philosophia Pollingiana ad normam Burgundicae*, Augsburgo 1730), q. 6, 469 a-b. Puede traducirse así: **M**/: Ningún bien es quimera; **m**₁/: Mas el ente que carece de todo defecto es bueno; **C**₁/: Luego el ente que carece de todo defecto, o sea, Dios, no es quimera. **m**₂/: Pero si el ente que carece de todo defecto no es quimera, por lo mismo, existe; **C**₂/: Luego Dios existe.

tras que en singular sólo conoce las cosas que Él mismo hace, pero no las demás¹⁵.

Para el Aquinate la esencia divina es una actualidad pura de simplicidad absoluta, por lo que en Dios hay identificación real entre el acto de entender y el acto de ser. Y si una cosa es inteligible o cognoscible en cuanto tiene ser, la actualidad pura del ser divino será la raíz de la inteligibilidad. Por eso, la nada sólo es cognoscible por comparación y relación con el ser.

Que el ser divino sea actualidad pura significa que excluye toda composición, incompatible absolutamente con su simplicidad e inmutabilidad; por eso, el conocimiento divino no puede verificarse por medio de determinantes cognoscitivos accidentales, como ocurre en el hombre, ni distintos realmente de su ser: la misma *esencia divina* hace las veces de determinante cognoscitivo único y universal, con respecto a todos los objetos conocidos por el entendimiento divino. Dicho de otra manera: la inteligencia divina, que es un atributo infinito, identificado con el ser puro y absoluto de Dios, exige como objeto propio y adecuado algo infinito, el cual sólo puede ser la misma esencia divina infinita: sólo esta esencia, como objeto infinito, responde a la inteligencia infinita de Dios.

Si para explicar la realidad ontológica del conocimiento divino se quisiera utilizar la terminología propia de la psicología humana –que fracciona en varias entidades los elementos del alma–, cabría decir que en Dios la inteligencia, el objeto entendido, el acto de entender y el determinante cognoscitivo inteligible son una misma cosa, sin distinción alguna real, aunque en ese objeto haya una jerarquía de aspectos: porque el objeto *primario* de la inteligencia o ciencia divina es la esencia divina; mientras que su objeto *secundario* son las cosas distintas de ella, o sea las existencias finitas.

Teniendo en cuenta esta distinción de objetos respecto de la inteligencia divina, Santo Tomás aceptó la división de la ciencia de Dios en *necesaria* y *libre*. El conocimiento de los objetos que no dependen de la voluntad libre de Dios, como son la esencia divina y los seres *posibles* contenidos en ella de una manera virtual y eminente, constituye la *ciencia necesaria*. El conocimiento de los seres finitos como distintos de Dios y existentes con una *existencia* dependiente de la voluntad libre de Dios, constituye lo que se llama *ciencia libre*. La primera, en cuanto se refiere a los seres posibles, se llama también ciencia de *simple inteligencia*; y la segunda, que se refiere a los seres que son llamados alguna vez a la existencia, se denomina ciencia de *visión*.

¹⁵ P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latine au XIIIe siècle*, Louvain, 1911, II, p. 177. L. Gauthier, "Scolastique musulmane et scolastique chrétienne", *Revue d'histoire de la philosophie*, 1928; Gallus M. Manser, "Die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge und die Vorsehung bei Averroès", *Jahrbuch für Philosophie und spekulativen Theologie*, 1909.

2. Santo Tomás afronta el problema del conocimiento que Dios tiene de los seres finitos, haciendo notar que hay dos maneras de conocer una cosa: *en sí misma*, o *en otra*. Se la conoce en sí misma, cuando es conocida por su especie propia, adecuada al objeto cognoscible, “como cuando el ojo ve al hombre por la figura del hombre”. Se conoce una cosa en otra, cuando se ve mediante la especie de aquello que la contiene, “como cuando se ve la parte de un todo por la especie del todo, o el hombre en un espejo por la imagen del espejo”. Hecha esta distinción concluye que “Dios se conoce en sí mismo, porque se ve por su misma esencia (*Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam*); mas las cosas diferentes de él, no las ve en sí mismas, sino en sí mismo (*alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso*); porque la esencia divina contiene la semejanza de las cosas que no son él”¹⁶.

Esta es la tesis que después sería aceptada, con idéntica formulación, por la mayoría de las escuelas universitarias. Santo Tomás había establecido su postura en el contexto de la relación sujeto-objeto propia de la teoría aristotélica del conocimiento, a saber: la *operación* intelectual es especificada por la *forma* inteligible, la cual es la que constituye al entendimiento en acto; en Dios esta especie del objeto principal conocido no es otra que su esencia, en la cual todas las especies de las cosas están comprendidas¹⁷. Esto significa que el mismo conocer divino, o más bien, Dios mismo, no puede ser especificado por otra cosa que no sea su propia divina esencia.

Pero las cosas que Dios tiene delante no son conocidas por él de una manera general o *común*, sino de una manera propia y *concreta*. Porque conocer los demás seres de una manera general –es decir, sólo en cuanto son entes–, y no en particular, es conocerlos imperfectamente, de manera confusa, como cuando la inteligencia humana pasa de la potencia al acto, alcanzando primeramente un conocimiento general y confuso de las cosas, antes de tener de ellas un conocimiento propio, “como procediendo de lo imperfecto a lo perfecto”. Pero la inteligencia divina es absolutamente perfecta, o dicho de otra manera: esa inteligencia es el propio ser divino. Por eso, “Dios conoce los seres distintos de él mismo con un conocimiento de lo que les es propio, no solo según lo que tienen de común bajo el concepto de ente, sino también según lo que distingue a uno de otro”. Es más, todos los seres preexisten en Dios, no solamente en cuanto a lo que es común a todos, sino también en cuanto a aquello por lo que se distinguen entre sí. “Por tanto, conteniendo Dios en sí todas las perfecciones, su esencia no se compara a las esencias de todas las cosas como lo común a lo propio, sino como el acto perfecto a los actos imperfectos”. En síntesis: la esencia divina contiene en sí todo cuanto tienen de perfección las esencias de otros

¹⁶ *STh* I q14 a5.

¹⁷ “Et haec est species principalis intellecti, quae in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur”. *STh* I q14 a5 ad3.

seres cualesquiera y, por eso, Dios puede conocer en sí mismo todos los seres con un conocimiento de lo que les es propio: “porque la naturaleza propia de cada cosa consiste en el modo de participar de la perfección divina”¹⁸. Y Dios mismo no se conocería perfectamente a sí mismo “si no conociese las diversas maneras en que pueden participar de su perfección las demás cosas; ni conocería perfectamente tampoco la naturaleza misma del ser, si no conociese todos los modos de ser: luego es evidente que Dios conoce con un conocimiento propio todas las cosas, según que se distinguen de otras”¹⁹.

A propósito de este conocimiento de lo singular, conviene aclarar que cuando se dice que “Dios conoce las cosas finitas, pero no en sí mismas”, tal proposición sólo significa que su conocimiento no tiene como término inmediato las cosas finitas. Pero bien podría admitirse que “Dios conoce las cosas finitas en sí mismas”, si tan sólo se significa con ello que tiene conocimiento propio de lo peculiar de cada ser.

3. Se acaba de explicar que, respecto al conocimiento que Dios tiene de la realidad creada, la tesis de Santo Tomás es que Dios conoce perfectamente las cosas finitas, pero *no en sí mismas*, sino *en sí mismo*. Ese conocimiento excluye toda sucesión y cambio, ya que capta todas las cosas simultáneamente, con un acto simple e inmutable que es la misma sustancia divina: su intelección es inmediata y comprensiva, conociendo el efecto en la causa. Para conocer todas las cosas finitas no necesita varios actos: con un acto simplicísimo se conoce a sí mismo y a todas las demás cosas. O mejor: mediante el conocimiento que tiene de sí conoce también las demás cosas.

Ese conocimiento que Dios tiene de los demás seres puede llamarse *causal*, pues los conoce por medio de la causa primera, que es él mismo. Se dice que es “causal”, en el sentido de que el conocimiento por el que conoce las cosas finitas es su propia causalidad, tanto *eficiente* como *ejemplar*. Y así, los *posibles* son conocidos por Dios, en tanto que Él es su causa ejemplar; y las *existencias*

¹⁸ “Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat”. *STh* I q14 a6.

¹⁹ *STh* I q14 a6. Dios es, en el fondo, todas las demás cosas, y lo es de modo inmaterial, por una identidad causal eminente: y así, conoce todas las cosas finitas, mas no por *información* desde el exterior, sino por *identidad*; por lo tanto, no en sí mismas, sino en sí mismo. De ahí que los escolásticos aceptaran la tesis de que, para el entendimiento divino, la misma esencia divina funciona como el *determinante cognoscitivo* –la “especie inteligible”– que es perfectísimamente representativa de todas las cosas finitas; y además ella es la “especie” *primeramente conocida*, la cual se diferencia de la que necesita nuestro entendimiento humano: ésta no es conocida antes de la cosa representada, sino que es conocida de manea indirecta y refleja. También con ese mismo conocimiento divino son conocidos los *singulares*, puesto que *Dios es causa no sólo de la índole genérica y específica de un ser, sino también de sus diferencias numéricas y singulares*.

surgidas en cualquier momento del tiempo son conocidas por Dios, en tanto que Él es su causa eficiente.

De lo dicho se desprende que en Dios hay *ideas*: si la idea es la forma que existe en la mente del artífice –a la que éste atiende cuando obra–, es claro que la esencia divina toma carácter de idea –o de causa ejemplar– en cuanto es considerada por el entendimiento divino como imitable externamente. Asimismo, en Dios hay *pluralidad* de ideas, en el sentido de que la esencia divina es referida por nuestro entendimiento humano –mediante una relación de razón– a las cosas finitas o a los posibles. En la intelección por la que Dios entiende su esencia como imitable externamente, Dios constituye los posibles y se constituye a sí mismo como idea o causa ejemplar de los posibles: al constituirse en ejemplar, Dios constituye las cosas que se remiten al ejemplar.

Como puede observarse, las *ideas* y los *posibles* son correlativos entre sí: Dios se refiere a los posibles con una relación de razón; y los posibles se refieren a Dios con una relación trascendental. O sea, Dios depende de los posibles sólo por mera denominación externa, hecha por nosotros, porque no se puede hablar de *ideas* si no se suponen los posibles (como tampoco llamamos creador a Dios, sino por las criaturas): los posibles dependen real y metafísicamente de Dios.

Por último, las *ideas* que hay en Dios son infinitas en número²⁰, porque la esencia divina, que es una y simple, representa todas las cosas que existen y pueden existir. Pero los *posibles* forman un número indefinido, un infinito en *potencia*; en cambio, las *ideas* forman un número infinito en *acto*, porque este infinito en número no se toma de las cosas conocidas, o de los posibles, sino del modo divino de conocer. La esencia divina representa las cosas innumerables, comprendiéndolas o abarcándolas todas simultáneamente en su simple entendimiento.

²⁰ “Hay en el entendimiento divino muchas ideas como entendidas por él mismo: lo cual se puede explicar diciendo que Dios conoce perfectamente su esencia; y por lo mismo la conoce de todas las maneras en que puede ser conocida. Puede ser conocida no solamente según ella es en sí misma, sino también en cuanto es participable por las criaturas según algún modo de semejanza. Cada criatura tiene su propia especie, según que de alguna manera participa de la semejanza de la esencia divina. Así pues, en cuanto Dios conoce su esencia, tal como es imitable por determinada criatura, la conoce como razón propia e idea de esta criatura, y así de las demás. Es, pues, evidente que Dios tiene muchas ideas, puesto que conoce muchas razones propias de muchas cosas, y estas razones son las ideas”. *STh* I q15 a2.

3. Conexión de posibilidad y relación trascendental: el composable.

1. La doctrina de lo *posible* expuesta por el pontirregino es en verdad una teoría de lo “coexistente”, cuyo sentido es afín a lo que expresa el término “composable”, utilizado algunas décadas después por Leibniz. Frente a lo coexistente está, para el navarro, lo “incomposable”²¹. Tanto lo *coexistente* –o composable– como lo *incomposable* son tratados por él a través de la previa noción de “relación trascendental”, que es definida –más lógica que ontológicamente– como la referencia de una cosa a otra, por cuyo motivo es verdadera esta proposición: ‘si faltara la posibilidad del término de tal relación, faltaría la posibilidad del fundamento que tiene el relativo respecto a ese término’. Si este enfoque se aplica, por ejemplo, a la relación que la naturaleza pudiera tener con la sobrenaturaleza, se sigue que ‘si faltara la posibilidad de lo sobrenatural, faltaría la posibilidad de la naturaleza’. La proposición es verdadera, según el navarro, debido a la conexión esencial de la naturaleza con la posibilidad de la sobrenaturaleza.

Extendiendo esta aplicación a la esencia divina en cuanto tal o a la omnipotencia, Antonio Pérez hace observar que la omnipotencia es una perfección esencial de Dios (a la que se refiere directamente toda la naturaleza creada como dependiendo de ella esencialmente) y consiste formalmente en la posibilidad de todas las criaturas tanto naturales como sobrenaturales: luego toda la naturaleza se refiere esencialmente a la posibilidad de todas las criaturas, y por lo tanto de los entes sobrenaturales. De modo que si faltara Dios perecerían todas las cosas, y sucedería así al faltar aquellas posibilidades, porque son completamente lo mismo.

Con esta noción de relación trascendental declara el pontirregino que *cualquier ente se conecta esencialmente con la posibilidad metafísica de cualquier otro ente*; y eso explica también que la naturaleza se asocie esencialmente con la posibilidad del ente sobrenatural. Desde esta perspectiva –y siguiendo con la fisonomía lógica de su argumentación–, insiste en que “para cualquier ente *es esencial no coexistir con algo a lo que le repugne coexistir con él*, por ejemplo: para Pedro es esencial no coexistir esencialmente con lo que no puede coexistir con Pedro. De modo que es propio de la esencia de Pedro carecer de coexistencia de él mismo respecto a otro de cuya esencia se sigue que no coexista el mismo Pedro; pues tener tal coexistencia muestra que Pedro existe y no existe.

²¹ Es claro que lo “incomposable” supone lo “composable”, término que –preferido luego por Leibniz– no utiliza propiamente nuestro filósofo, escogiendo en su lugar el de “coexistente”, el cual se reabsorbe, dentro de la perspectiva pereciana, en el de “conjunto de lo relacionado trascendentalmente”. En todo este apartado sigo la exposición del mismo Antonio Pérez *In Secundam et Tertiam Partem Divi Thomae*, Disp. III, cap. 1, pp. 78-85; pongo entre comillas los párrafos que tienen una fuerza especial en la argumentación del navarro.

Ahora bien, pertenece a la esencia de Pedro, como es evidente, carecer de unión y de conexión de su existencia y de su no existencia. Pero la coexistencia con la que Pedro coexistiría con uno que no pudiera esencialmente coexistir con Pedro, prueba la no existencia de Pedro, pues demuestra la existencia de una cosa esencialmente imposible con Pedro; pero que exista algo esencialmente imposible con Pedro indica: o bien que Pedro mismo no existe formalísimamente, o bien prueba con evidencia por los términos la no existencia de Pedro”²².

Explica Antonio Pérez que de la esencia de cualquier ente, v. gr. de Pedro, es no coexistir con otro a cuya esencia corresponde no coexistir con ninguno de los entes: “en efecto aquello a cuya esencia corresponde no coexistir con ninguno de los entes, es esencialmente aquello cuya esencia consiste en no coexistir con Pedro, si Pedro fuera un ente. Pero justo porque es un ente –esto es, por su esencia misma–, tendrá Pedro la imposibilidad de coexistir con otro a cuya esencia pertenece el no coexistir con nadie”. Confirma el pontirregino esta consecuencia indicando que a la esencia del ente le pertenece no sólo coexistir con otro de cuya ‘razón de ser’ es no coexistir ni con él, ni con ninguno de los entes, sino también pertenece a la esencia de cualquier cosa “el distinguirse de aquello de cuya razón de ser es diferenciarse de ella o de toda cosa: y esto corresponde a la esencia de cualquier ente”.

Para ejemplificar su argumentación extiende este discurso sobre lo posible al ámbito de las *quimeras*, advirtiendo antes que la esencia de cualquier ente es no coexistir con ninguna quimera –o unión simultánea de términos contradictorios–. Recordando lo ya explicado –que todo aquello a cuya esencia corresponde no coexistir con ninguno de los entes, es de tal índole que, respecto a él cualquier ente posee una imposibilidad esencial para coexistir con él–, indica que toda quimera y toda simultaneidad de términos contradictorios es aquello a cuya noción corresponde no coexistir con ninguno de los entes: “en efecto aquello a cuya noción corresponde no existir, es también de tal índole que a su noción corresponde no coexistir: luego toda quimera es aquello respecto a lo cual cualquier ente tiene la imposibilidad de no coexistir con él”.

²² “Cuilibet enti esse essentielle non *coexistere* alicui, cui essentialiter repugnet ipsi *coexistere*, v. g. Petro est essentielle non *coexistere* essentialiter non potenti *coexistere* Petro. Haec propositio per se est evidens [...]. De essentia Petri esse carere *coexistentia* ipsius ad aliud, ex qua sequitur non *coexistere* ipsum Petrum; habere enim talem *coexistentiam* infert evidenter Petrum existere et non existere; est autem de essentia Petri, ut est per se notum, carere simultate et coniunctione suae existentiae et non suae existentiae. At *coexistentia* qua Petrus *coexisteret* alicui essentialiter non potenti *coexistere* Petro, infert non existentiam Petri, infert enim existentiam rei essentialiter impossibilis cum Petro. At existere aliquid essentialiter *impossibile* cum Petro, est vel formalissime ipsum Petrum non existere, vel infert evidenter ex terminis non existentiam Petri”. *Op. cit.*, cap. 1, n. 3, p. 78.

2. Este enfoque se basa, según Antonio Pérez, en la virtualidad del *principio de contradicción* en el caso de lo posible y lo imposible. Argumenta que “en todo ente como tal puede comprobarse esta verdad: es imposible que lo mismo, según lo que es, se halle y no se halle en uno al mismo tiempo. Pero nada puede darse en uno, sino la virtud de relación y conexión esencial con él: luego todo ente tiene una conexión esencial y relación con aquel principio metafísico, y por tanto excluye esencialmente lo contrario a aquel principio”. El navarro se apoya en que ver una verdad en una verdad tomada tal como es, es verla como término de su relación y de la conexión incluida en su esencia. Y así prosigue argumentando: “Vemos esta proposición: *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*, y entendemos que todos los hombres se encuentran entre los seres sensibles y que los seres sensibles son pocos en comparación con los que aquel principio abraza: luego como mínimo los seres sensibles tienen aquella conexión, por razón de la cual puede verse en ellos aquel principio. Pero la noción de los inteligibles parece ser la misma tanto en el *individuo* único como en la *especie*: pues al ver esta rosa, por ejemplo, el entendimiento juzga al instante que la rosa esencialmente y necesariamente es una rosa. Si bien decir que la rosa es necesariamente una rosa es como decir que lo contrario es imposible, no con cualquier imposibilidad, sino con la que implica contradicción, según la cual quien es inteligente ve la rosa; y como ella no puede ser rosa y no rosa al mismo tiempo, así de la misma manera nada puede ser y no ser a la vez. Luego la rosa tiene una manifiesta y esencial referencia a aquella imposibilidad. Y si se interrogara a quien ve la rosa por qué la rosa no puede ser no rosa, contestaría inmediatamente: porque es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo; de lo que se infiere con evidencia que de esta imposibilidad, como del primer principio, depende todo lo demás”.

Indica aquí Antonio Pérez que esta imposibilidad de contradictorios, cuya necesidad es máxima, no se puede demostrar *a priori* ni tiene ninguna causa propia: es en última instancia la esencia divina en sí misma, pues esta sola es sumamente necesaria y la razón de ser de todas las cosas.

Desarrolla el pontirregino este razonamiento indicando que lo propio de la esencia del *conocimiento* que afirma en acto aquel principio metafísico “es la evidencia y la verdad y, por tanto, la esencial conexión con la existencia del objeto de aquel principio”. Y lo propio de la esencia de la *posibilidad* de semejante conocimiento es estar unido esencialmente con la posibilidad de la verdad de tal principio, esto es, con la existencia de la misma verdad. Esta tesis la aplica Antonio Pérez tanto a lo *creado* como a lo *increado*. A lo creado, en primer lugar, “pues en las cosas eternas y necesarias no hay diferencia entre el *poder ser* y el *ser*: pero de la esencia de la naturaleza racional creada es poder tener tal conocimiento, ya que existe de una manera natural; y de la esencia de cualquier naturaleza no racional es que exista ordenada a la naturaleza racional

como a su fin, o mejor dicho, que ofrezca la ocasión de producir o de confirmar el asentimiento de aquel principio: luego todos los seres creados, del primero al último, están unidos esencialmente con la verdad de aquel principio, esto es, *con la imposibilidad de que cosas contradictorias estén simultáneamente*". Este discurso se prolonga, con el mismo tenor, a propósito de la naturaleza increada: "Lo propio de la esencia de Dios es tener el conocimiento que afirma que es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, de lo contrario para Dios no sería incompatible tener un conocimiento opuesto identificado consigo, con el que o bien negara aquel principio, o negara al menos que Él tuviera una afirmación de semejante principio: pero un conocimiento opuesto es de hecho esencialmente una quimera, de lo contrario podría existir de hecho: pues lo que de hecho no es esencialmente una quimera, puede existir de hecho". La modulación de este argumento viene indudablemente de Aristóteles, quien en el libro 4 de la *Metafísica* muestra que la negación de aquel principio es una *quimera*. Por eso indica Antonio Pérez que es esencialmente contradictorio que Dios se identifique con aquello que de hecho es una quimera: "Porque esto es contradictorio con Dios, mucho más que Dios sea lo que de hecho es una mosca, una hormiga, o un mentiroso; pues no por otro motivo es contradictorio con Dios el ser una mosca o una hormiga, sino porque la existencia de la identidad de Dios con la mosca y la hormiga y el mentiroso es una quimera".

En fin, Antonio Pérez intenta de nuevo demostrar la incompatibilidad esencial de un ente para coexistir con una quimera, esto es con el no-ente, mediante una prueba muy breve: "Es esencial para un ente que su definición sea que puede existir; pero una definición no es definición, si no es convertible esencialmente con lo definido: luego es esencial para el ente que esta definición se convierta con él, en cuanto es un ente, es decir que todo ente esencialmente pueda existir y que todo lo que puede existir esencialmente sea un ente. Mas esto es lo mismo que decir que únicamente puede existir el ente; si bien a esta verdad de 'solamente el ente puede existir', se opone formalmente esta otra proposición 'el ente puede coexistir con la quimera', esto es, con otra cosa diferente del ente; en efecto, *que algo pueda coexistir indica formalmente que no sólo puede existir él*". Con esta argumentación quiere Antonio expresar que lo propio de la esencia de cualquier ente es tener o fundar la *indivisión* respecto a sí mismo; "por tanto, de la esencia del ente es no ser no-ente, esto es, de la esencia del ente es poder existir alguna vez y no ser lo que nunca puede existir". De ahí que lo propio de la esencia del ente sea "aquella oposición y diferencia por la que mediante la posibilidad de existir alguna vez difiere del no poder existir nunca, es decir de la *quimera*; en efecto ésta se define por no poder existir nunca, y el ente por poder existir alguna vez: pero esta oposición excluye formalmente la *coexistencia del ente con su opuesto*; pues coloca formalmente en su propio fundamento, esto es en el ente mismo, la posibilidad de existir alguna vez, y aleja del otro extremo opuesto la posibilidad de existir por

siempre, es decir, también por el tiempo mismo por el que coloca el fundamento de poder existir: esto en realidad es excluir formalmente la posibilidad de coexistir, como se manifiesta por los términos”.

El pontirregino advierte que la *imposibilidad absoluta y metafísica* de cualquier ente que en realidad es posible de hecho, es una quimera; y de la existencia de tal quimera se siguen dos cosas contradictorias. Aquella imposibilidad no sólo no existe de hecho, sino que ni siquiera es posible a la omnipotencia divina. En verdad, todo lo que es así es una quimera e implica contradicción. Porque *para Dios sólo son imposibles aquellos entes de cuya existencia, si se supusiera, se seguirían dos cosas contradictorias*; y para el hombre, si el hombre fuese un animal, se seguirían dos cosas contradictorias. A esto añade que *la posibilidad de una quimera es una quimera*; es más: *que una quimera sea posible indicaría que la quimera no es una quimera*.

No cabe duda que este modo de razonar es bastante complicado y adolece de un tratamiento oblicuo de los problemas surgidos acerca de los posibles; pero la argumentación misma no es defectuosa: se halla entre las que aprueba Aristóteles²³, con este ejemplo: “ninguna disciplina es buena y alguna disciplina es buena; luego alguna disciplina es y no es disciplina”.

3. Como la preocupación última de Antonio Pérez es explicar la omnimoda apertura del hombre a lo real, todo este arduo discurso va encaminado a mostrar *no sólo que cualquier ente finito tiene una conexión esencial con la posibilidad de otro ente natural, sino también que cualquier ente tiene una conexión esencial con la posibilidad de cualquier ente sobrenatural*. Para probarlo, vuelca todo el dispositivo anterior a esa tesis y explica: “Toda quimera es aquello respecto a lo cual cualquier ente, por ejemplo el hombre, tiene esencialmente la imposibilidad de coexistir con él: pero toda *imposibilidad metafísica* del ente sobrenatural posible de hecho –por ejemplo de la acción por la que es producido el acto de fe por el hombre– es una quimera; luego toda imposibilidad metafísica y absoluta de cualquier ente sobrenatural, posible de hecho, v. gr. de la acción susodicha, es aquello con relación a lo cual cualquier ente, como el hombre, posee esencialmente la imposibilidad de coexistir con él: por consiguiente *cualquier ente tiene una conexión esencial con la negación de la imposibilidad de la acción con la que el acto de fe es producido por el hombre*: pero *esta negación de la imposibilidad es la posibilidad más formal*, como también los sumulistas mismos enseñan en el tema *de aequipotentibus*: luego cualquier ente, incluso el hombre mismo, tiene una conexión esencial con el acto de fe como posible de ser producido por el hombre mismo. Ahora bien, que el hombre

²³ A propósito de segunda y tercera figura silogística. Cfr. Aristóteles *I Analiticorum*, lib. 2, cap. 15, 16 y 17.

tenga conexión esencial con el acto de fe, con posibilidad de ser producido por el hombre mismo, indica que el hombre mismo es esencialmente productor del acto de fe; y así el argumento propuesto concluye generalmente acerca del ente que tiene conexión con el acto de fe, como posible de ser producido por el hombre que puede creer por él: pero prueba únicamente del hombre que tiene conexión con aquel acto como suyo propio, mediante el cual sólo él puede creer de modo sobrenatural”.

Antonio Pérez insiste en *que todo lo que se une esencialmente con un todo como posible se une esencialmente con la posibilidad de cada una de las partes del todo*. Considera, por ejemplo, que la naturaleza humana se une esencialmente con la posibilidad del todo, cuyas partes son entes naturales y sobrenaturales; pues se une esencialmente con la posibilidad del género que abarca actos naturales y sobrenaturales; en efecto la humanidad es por su esencia la que lleva a cabo algún acto humano, ya que es esencialmente racional: por otra parte, por lo mismo que la humanidad es la que obra un acto humano, es decir posible para el hombre, hay que decir que es posible la razón común del acto posible para el hombre; pero esta razón común es el género que abraza los actos naturales y sobrenaturales; en cambio es cosa manifiesta que todo género es un todo constituido por todos sus inferiores, y por lo mismo que es posible la existencia de un género, necesariamente son posibles todos sus inferiores, puesto que son partes de ese género.

4. Es consciente Antonio Pérez que su explicación de la composibilidad mediante la relación trascendental ofrece flancos vulnerables.

Una inmediata objeción apunta a que si la naturaleza tiene un orden trascendental al acto sobrenatural, en cuanto es absolutamente posible, entonces la naturaleza misma es *una potencia que produce aquel acto no sólo de manera condicionada, sino también absoluta*; pero esto es absurdo. Se apoya esta objeción en que a la naturaleza por sí misma se le ha de atribuir únicamente la potencia obediencial, que consiste en la mera no incompatibilidad; y nada más. Mas el pontirregino responde que sólo mediante la *pura posibilidad metafísica* la naturaleza por sí misma es una potencia absolutamente productora del acto sobrenatural, por cuya razón el acto se puede producir por la potencia absoluta divina; pero niega que se pueda producir por la *posibilidad física*, por cuya razón el acto pueda producirse naturalmente. La posibilidad puramente metafísica excluye la posibilidad física; pues la *posibilidad metafísica*, como tal, se opone formalmente a la imposibilidad y a la *incompatibilidad metafísica*, a la que se opone también la mera no incompatibilidad.

¿La naturaleza puede en sí misma absolutamente producir actos sobrenaturales que son apropiados a la naturaleza y buenos? ¿Y los apetece con *deseo natural*? ¿Acaso este apetito no debería ser satisfecho por el autor de la natu-

raleza? En su respuesta, el navarro concede *que la naturaleza tiene poder puramente metafísico*; pero niega que *tenga un poder que excluya la imposibilidad física*, que se puede reducir al acto según el curso de la naturaleza, y que asegura por sí misma la indigencia del acto; y sostiene también que para el apetito que propiamente se llama natural no basta cualquier potencia, sino que *se requiere en la naturaleza cierta indigencia*. Porque la naturaleza posee una *indigencia natural* si se compara con el fin del ‘estado de naturaleza’ que mantiene su ser y todas las propiedades que proceden de ella y que le están adheridas continuamente. Pero para el fin que completa aquel estado, está tan lejos la naturaleza que son necesarios los dones sobrenaturales, para que no puedan ni siquiera por la potencia absoluta divina unirse con aquel estado; pues una de las propiedades que están unidas a la naturaleza es la *imposibilidad misma formal física* o que excluye el actual don sobrenatural.

Según el pontirregino, el *apetito formal* insertado en la naturaleza no es otra cosa que el conjunto mismo de propiedades adheridas continuamente a la naturaleza: mediante este conjunto la naturaleza inclina como con un acto propio, específicamente orientado a su propio fin, que no es otro que el fin que completa aquel conjunto de propiedades. Este apetito formal no puede mirar el don sobrenatural como algo que lo hace perfecto, ya que, al llegar el don sobrenatural, desaparece necesariamente este conjunto de propiedades: porque este conjunto está constituido *por la imposibilidad misma formal física* o la exclusión actual del don sobrenatural. La dificultad puede provenir del *apetito radical* –que no se distingue de la naturaleza misma–: pero el *apetito radical* natural no desea otro objeto distinto del que tiene el *apetito formal*; pues lo puede realizar el apetito formal correspondiente.

Un escrúpulo gnoseológico surge a propósito de la relación trascendental que constituye la naturaleza. ¿Qué es lo que se puede saber si nuestra inteligencia está lanzada, mediante una relación trascendental, a conocer todo lo que hay? Sale el navarro al paso de esta dificultad, recordando la diferencia que hay, para el conocimiento, entre un término *confuso* y otro término *claro*. “Es lógico, sin duda, para la relación trascendental, que el sujeto relativo pueda llevar al conocimiento siquiera *confuso* del término según las nociones comunes de lo entendido; pero de la misma manera es razonable decir que, si *algo lleva al conocimiento de un término siquiera confuso, ello necesariamente está unido trascendentalmente con la esencia y definición del término*. Por lo que como cualquier objeto lleva al entendimiento a conocer siquiera confusamente todas las cosas, según las nociones más comunes, se concluye de ahí *que todas las cosas se relacionan trascendentalmente entre sí*; pero de ningún modo es lógico que *la relación trascendental pueda llevar al entendimiento de las notas esenciales, un conocimiento comprensivo, o distinto, o particular del término*”. De otra manera, todas las perfecciones divinas se podrían conocer con distin-

ción en cualquier ente; y todos los entes naturales según sus últimas diferencias se podrían conocer en cualquier entidad natural: pues todos los seres naturales se unen mutuamente en cuanto posibles.

¿Qué alcance tiene, entonces, esta enseñanza pereciana de la relación trascendental? Pues que con ésta se da el hecho de que el término es, para el entendimiento que desea un conocimiento distinto, más difícil que el mismo relativo y que necesita del uso de una potencia diversa o superior; pues resulta de aquí que un ciego de nacimiento no puede juzgar de la luz y de los colores, en virtud de las cualidades tangibles, aunque estas cosas tengan conexión con la luz; puesto que el entendimiento, para percibir claramente la luz y los colores necesita del uso y ayuda de la potencia visiva. Luego de la misma manera – afirma el navarro– el entendimiento necesita para la percepción y asentimiento de los entes sobrenaturales especialmente de la ayuda sobrenatural y del uso de la potencia obediencial.

Por último, Antonio Pérez analiza el alcance que tiene una proposición condicional que afirma condicionalmente la futurición de dos cosas contradictorias a la vez, como ésta: “Si Juan se decidiese a correr, entonces correría y no correría”. Sostiene el pontirregino que la futurición de cosas contradictorias bajo condición, según la hipótesis posible, es necesariamente falsa; pero que la futurición condicional de dos cosas contradictorias, por una hipótesis imposible, no es falsa, sino verdadera, porque de otra manera todas las ciencias serían falsas, “pues toda ciencia que quiere probar que algo es imposible no lo prueba de otro modo, ni se piensa que pueda probarlo de algún modo, si no manifiesta, por la concesión de una hipótesis, que se siguen dos cosas contradictorias. Pero la razón de ser de la diferencia entre ambas futuriciones es ésta: que la futurición bajo la condición posible, es posible también, pero la posibilidad de la futurición de cosas contradictorias es necesariamente falsa, como es cosa manifiesta. Por el contrario la futurición por una hipótesis imposible no es en realidad posible por eso mismo, y por tanto aunque se conceda la futurición de cosas contradictorias por una hipótesis imposible, no se concede nada falso”.

“La originalidad con que Antonio Pérez había renovado la teología de su tiempo –comenta J. Schmutz– se incrementó con toda evidencia igualmente con un carisma extraordinario, pues las apariciones públicas del jesuita navarro han dejado una impresión profunda sobre todos sus contemporáneos. Ocurre que nunca, incluso entre sus enemigos institucionales y doctrinales más encarnizados, su nombre se presentaba solo: venía siempre acompañado de un superlativo, como *acutissimus*, *subtilissimus* o *mirabilis*; y según algunos, el simple he-

cho de que un argumento viniera del *Padre Antonio* bastaba para hacerlo plausible”²⁴.

4. La duplicación de la ciencia media

1. Bajo la afirmación de los “composibles”, llega Antonio Pérez a ampliar incluso la tesis de la *ciencia media* de Dios, con una modalidad especial: “En Dios no solamente existe la ciencia de simple inteligencia, la ciencia de visión y la ciencia media, sino otra intermedia o mixta”²⁵.

En efecto, sale al paso de los antimolinistas que negaban que Dios tuviera una ciencia media de los actos libres. Antonio Pérez distingue entonces una *doble* ciencia media respecto a cualquier acción libre, por ejemplo, al pecado de Pedro: “Una ciencia es *directa*, a saber: o *afirmativa* con la que Dios ve que Pedro pecará si se le otorga a él la libertad de pecar en tales circunstancias, o *negativa*, con la que, si Pedro no va a pecar, Dios ve que él no pecará. La otra ciencia es *refleja* con la que Dios, antes de tener la ciencia directa con la que ve qué hará Pedro constituido en esta ocasión de pecar, ve qué es lo que el mismo Dios hará si es que ha tenido la *ciencia media directa afirmativa* sobre el pecado de Pedro bajo condición de futuro, o qué hará Dios mismo, si ha tenido la *ciencia media directa negativa*. Y parece que razonablemente puede acaecer que Dios vea que Él conferirá la libertad de pecar si ha visto que Pedro no pecará; pero que Él no la conferirá, ni permitirá el pecado, si ha visto que Pedro pecará. Y esta *ciencia condicionada refleja* no está en la libre potestad de Pedro, pues ya vaya a pecar o no vaya a pecar, Dios tendrá esta *ciencia media re-*

²⁴ En su tesis *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767* (Université Libre de Bruxelles, 2003). Edición electrónica, p. 719.

²⁵ *Mirabilis Theologiae Antonii Perez pontireginensis... In Primam Partem Divi Thomae*, Romae, 1656, disp. VI, a. 13, cap. 4, n. 69, p. 196. He aquí cómo lo explica: “El objeto de la ciencia de *simple inteligencia* es totalmente necesario; el objeto de la *ciencia de visión* es libre y absolutamente existente o futuro; el objeto de la *ciencia media* es libre futuro bajo condición. Ahora bien, como hemos dicho, un objeto libre futuro o existente está absolutamente unido esencialmente a algo futuro condicionado libre; y el futuro condicionado libre como tal tiene una esencial conexión con aquel futuro libre como absolutamente existente, a saber, la *voluntad general* de Dios como absolutamente existente está mutuamente unida a la predefinición citada, como futura bajo condición. Habrá, pues, en Dios una ciencia que tiene su término indivisiblemente en estos *dos objetos*; y esta ciencia por el objeto, en parte será *absoluta* y en parte *condicionada*. Luego, distinta de las ciencias enumeradas; y, en cierto modo, mixta (o compuesta) de la ciencia de visión y de la ciencia media”. *Op. cit., Ib.*

fleja. Por este motivo, la existencia de esta ciencia no puede depender de la libertad de Pedro”.

2. Para Antonio Pérez, esta *ciencia media refleja* tiene conexión con la negación del pecado de Pedro, o con la negación del mal uso de su libertad. No obstante, este autor considera que Dios “puede dejar libertad de pecar a Pedro, pues puede suceder que, teniendo Dios la *ciencia media refleja*, tenga la *ciencia media negativa directa* con la que ordene que Pedro no pecará, si se le otorga la facultad y libertad de pecar y no pecar en aquellas circunstancias. Es así que entonces no parece que el atribuir la facultad de pecar y no pecar sería en contra de esta ciencia, aún más, el no otorgarla destruiría la naturaleza de la ciencia refleja. Luego es evidente que en Dios puede ser encontrada la ‘ciencia inevitable por nosotros’ que no quita la libertad y tiene esencial conexión con lo que nosotros ponemos libremente, a saber, con la negación del pecado”.

En definitiva, Antonio Pérez estima que el argumento de que Dios no tiene ninguna ciencia media de sus actos libres “suele ser refutada por la mayoría de los autores de nuestra Compañía”; es más, “a la mayor parte de los nuestros en la Compañía les desagrada en ese argumento que Dios, para conferir un auxilio eficaz, no pueda ser dirigido ni movido por la *ciencia media*, pues si no es movido por ella, es evidente que desaparece toda la utilidad a causa de la cual ha sido inventada por nosotros en la Compañía”²⁶.

²⁶ *Mirabilis Theologiae Antonii Perez pontireginensis... In Primam Partem Divi Thomae*, Romae, 1656, disp. VI, a. 13, cap. 4, nn. 48-49, pp. 191-192.