

# SER Y PODER SER EN LA METAFÍSICA DE JOSÉ DE AGUILAR

Posibilidad en el *Curso de filosofía dictado en Lima*

WALTER REDMOND  
AUSTIN, TEXAS  
ESTADOS UNIDOS

## Resumen:

La metafísica de José de Aguilar, S.J., tercera parte de su *Cursus Philosophicus Dictatus Limae* (Sevilla, 1701), elaborada en estrecho contacto con los movimientos contemporáneos de la escolástica europea y americana, cubre cuestiones que siguen siendo importantes en la filosofía reciente, tanto analítica como fenomenológica. Toca el compromiso existencial y la condicionalidad de las proposiciones, y la concepción de la intencionalidad que presupone hace pensar en la fenomenología. La modalidad es un ejemplo de un tema de importancia fundamental que la escolástica comparte con aproximaciones actuales a la filosofía. Cuando Aguilar y sus colegas consideraban los seres *praecisive*, pasaban su existencia por alto para enfocarlos como posibles, así como hacen los fenomenólogos en su reducción o *epojé* y los analíticos en su distinción entre el mundo actual y los meramente posibles. Pero estos escolásticos hacían más: proseguían el análisis preguntando ¿en sí mismo, qué es el ente posible? Tal es el tema principal del presente artículo.

**Palabras claves:** José de Aguilar; Cursus; fenomenología; modalidad; posibilidad

**Abstract:** *Being and Power in the Metaphysics of José de Aguilar. Possibility in the Cursus Philosophicus Dictatus Limae.*

The Metaphysics of José de Aguilar, S.J., third part of his *Cursus Philosophicus Dictatus Limae* (Seville, 1701) written in close contact with contemporary scholasticism in Europe and America, treats issues that remain important in recent philosophy, both analytic and phenomenological. He touches on the existential import and conditionality of propositions, and an understanding of intentionality that he assumes recalls phenomenological methods. Modality is an example of a theme of basic importance shared by current approaches to philosophy. When Aguilar and his colleagues considered a being *praecisive*, they disregarded their existence to focus on it as possible, just as phenomenologists have done in their reduction or *epojé* and analytic logicians in their distinction of the actual world from merely possible ones. But these schoolmen did more; they asked further: what is the possible in itself? This is the topic of the present article.

**Key words:** José de Aguilar; Cursus; Phenomenology; modality; possibility.

## 1. La metafísica de José de Aguilar

El padre jesuita José de Aguilar (1652-1708) publicó el curso de filosofía que impartió en Lima –*Cursus philosophicus dictatus Li-*

*mae*- en Sevilla, 1701.<sup>1</sup> El curso de filosofía, obra típica de los filósofos escolásticos a partir del siglo XVII y sucesor de los *commentaria* del siglo anterior, contenía el núcleo de la enseñanza de la disciplina: lógica, filosofía natural o física, y metafísica.

Si bien algunos tecnicismos que usa Aguilar nos parecerán extraños, no es así con su procedimiento ni con el contenido de su filosofía. Un simple vistazo al texto revela una ontología –y también una lógica y una filosofía de la religión– que no andan lejos de estas disciplinas hoy. Su método es parecido al de la filosofía analítica actual: aclaración de los términos usados en la discusión y de las posiciones en torno a ella, argumentación explícita –con la lógica a la vista– para defender su propia opinión y exponer las de sus contrincantes y escudriñamiento de las dificultades de su propia tesis sugerida por los oponentes.

Hasta los detalles de su tratamiento evocan discusiones en la filosofía actual. Es “fenomenológica” su puesta de la existencia entre paréntesis (*praecisive*) para enfocar la esencia, su uso de “intencional” del ente y del amor, en el sentido que tiene hoy,<sup>2</sup> su interés en las cuestiones de fundamentación. Asimismo trata de muchos temas de la filosofía analítica de hoy: el compromiso existencial, la condicionalidad en la interpretación de las proposiciones (como en G. Frege), la diferencia entre definición y equivalencia.

Aguilar comienza su metafísica definiendo el ente desde su *possibilitas*; en efecto, es en la modalidad donde su pensamiento toca nuestra filosofía de manera especial. Uno de los vínculos más importantes entre el pensamiento de E. Husserl, fundador de la fenomenología, y la escolástica estaba en el área de la posibilidad.<sup>3</sup> Es su *praecisio* del “si es” lo que lo lleva a ver el ser como posibilidad. Los debates en que Aguilar toma parte nos recuerdan las disputas recientes acerca de la modalidad en la filosofía analítica; en realidad su lógica modal es básicamente igual a la nuestra. Su análisis del sentido lógico de la posibilidad como autoconsistencia compatible con el ser necesario y real y su consideración de los entes concretos posibles (“criaturas posibles”) evocan la semántica de los mundos posibles. Como los filósofos actuales, combina la lógica temporal con la modalidad. Su tesis tradicional de la necesidad de la posibilidad es demostrable en el sistema modal S5.

<sup>1</sup> El tratado de metafísica se encuentra en: Aguilar 1701, tomo III: 49ss. También publicó *Tractationes posthumae in Primam Partem divi Thomae* (Aguilar 1731). Cf. Barreda y Laos 1964, Francovich 1948 y 1966. Las monjas carmelitas de Ayacucho han recopilado el texto de la metafísica de Aguilar en formato electrónico, como parte de un proyecto de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

<sup>2</sup> Este uso de “intención” entró en la filosofía reciente de la escolástica a través de Franz Brentano.

<sup>3</sup> Véase la comparación de Husserl y Santo Tomás de Aquino realizada por Edith Stein, en: Stein 2000: 36-7.

Pese a la coincidencia parcial de técnica y tema entre la filosofía contemporánea y la escolástica de Aguilar, no hay que ver ésta simplemente como anticipación de aquélla, pues lo que decían los escolásticos pero no decimos nosotros es con frecuencia de más interés para nosotros que lo que todos decimos.

Una breve ojeada al texto de Aguilar también muestra el estrecho contacto entre la filosofía peruana y la europea –y mexicana– del siglo XVII. Su repaso de las teorías, siempre con cierta originalidad, de sus compatriotas peruanos –Alfonso Briceño, Fernando Garabito de León, Leonardo Peñafiel, Juan Perlín (que se marchó a España), Francisco de la Masa...– revela una animada polémica en Lima en torno a estas cuestiones, las cuales siguen siendo tan difíciles para nosotros como lo eran para ellos. Y su mención de los “ataques peruanos” sugiere que incluso hubo un espíritu de cuerpo. Es evidente también que no había consenso entre los jesuitas sobre los puntos discutidos – ni el Doctor Eximio, Francisco Suárez, estaba a salvo de la crítica.

La metafísica tenía fama de ser difícil, y al principio de su tratado Aguilar dice {76}<sup>4</sup> que estamos dejando las amenidades de la física para pasar a las zarzas de la metafísica. Sin embargo, se apresura a agregar, no somos como Adán que tras ser expulsado de Edén, jardín de deleites, se encontró en la tierra de abrojos– pues las espinas metafísicas nos estimulan sin sacar sangre. La metafísica, pues, no es maldición sino bendición.

Antes de entrar en la materia misma, Aguilar detalla sus referencias a la *Metafísica* de Aristóteles y señala las tres áreas de su estudio: la esencia, las propiedades y las clases del *ente*. En un tratado introductorio describe la naturaleza de la metafísica. La disciplina, explica, es una ciencia, al menos en las cuestiones sobre el ser y sus atributos y sobre Dios. Es también sabiduría y –tal vez sus alumnos difícilmente aceptarían esto– contribuye a la beatitud por el gran alcance de sus principios y por su interés por los objetos más nobles. La metafísica trata principalmente del ser real, pero incluye, por su relación a lo real, los seres puramente conceptuales. Sin embargo, lo “real” para Aguilar como para Suárez es más amplio que lo existente, pues incluye lo “meramente posible”: lo que no existe pero puede que exista.

De las cinco cuestiones proemiales la que más interesa a Aguilar es la tercera (60% del tratado), en la que defiende (contra la *Logica Mexicana* de Antonio Rubio, por ejemplo) la tesis de que la metafísica, como la lógica, no goza sino de una unidad suelta, puesto que el estudioso tiene la opción de unir de varias maneras las áreas (*habitus*) de que consta tradicionalmente. Compara {72-3} la opción de un príncipe que funda una sociedad con tres mil hombres, tomándolos, por ejemplo,

---

<sup>4</sup> Los números encerrados en llaves {} se refieren a los párrafos en esta sección de la obra de Aguilar.

de la ciudad de Lima, o con seis mil, tomándolos de todo el Perú. Finalmente, dice, otras ciencias no están supeditadas a la metafísica sino sólo en un sentido amplio e impropio.

El objeto de nuestro estudio –breve y somero, por cierto– será la cuestión ¿en qué consiste el ente posible? Se encuentra en la primera sección del primer tratado de la metafísica sobre el ente en general.<sup>5</sup> El apéndice contiene una traducción del texto en que Aguilar defiende su propia posición.

## 2. El ente en el sentido más general

Aguilar introduce su investigación del ente “según su concepto más universal” de la siguiente manera:

Primero hay que tratar del objeto primero y principal de la metafísica. Y puesto que el ser precede al concebirse y el ser físico precede al ser intencional, hay que hablar primero del ente en su ser físico.

Define “ente” como “aquellos que [es tal que] no es contradictorio que exista”.

La expresión negativa “no es contradictorio” significa “no es inconsistente” o, eliminándose la doble negación, “es consistente”. El ente se define, pues, como lo que es lógicamente coherente o “autoconsistente” en el sentido de que sus predicados esenciales no se contradicen. Puesto que Aguilar define el ente como lógicamente coherente, lo enfoca según su *posibilidad*, pues “ser posible” se toma como “autoconsistente”. “Ente”, pues, no significa sólo lo que existe sino lo que *puede o podría* existir.

Aguilar roza la controversia que se remonta a Aristóteles de si el ser es un género:

Si admitimos los conceptos supratrascendentes, “aquellos” representa el género en esta definición, por lo que significa lo mismo que “concepto objetivo”. Pero si los excluimos, “aquellos” no es un concepto genérico, y la definición no es rigurosa, sino que es como cuasidescripción del ente que de tal manera conviene al ente que no puede convenir a nada más que el ente. [76]

Los conceptos trascendentales son los atributos del ser como unidad, verdad, bien. El concepto objetivo, doctrina del jesuita G. Vázquez, (m1604) que es vínculo importante entre el pensamiento escolástico y Descartes, es el *contenido* de nuestros conceptos subjetivos o privados, la presencia objetiva de la cosa conocida en la mente. La dis-

<sup>5</sup> Párrafos 76-280: 75-108.

tinción que hace Aguilar se aproxima a la diferencia entre la definición y equivalencia (“<>” indica la coimplicación o equivalencia):<sup>6</sup>

\* ente =<sub>df</sub> consistente

\* ente <> consistente.

Aguilar tiene cuidado de incluir lo existente en su definición de la posibilidad:

“No es contradictorio que exista” no significa que falte la existencia, es decir, [no indica] un ente que existe potencialmente, sino que [significa] la aptitud lógica para existir o sea que [indica] un ente apto para existir, lo cual no excluye la existencia real. De manera que la definición presentada concuerda muy bien con Dios. {76}

No hablamos de lo puramente posible constituido por la negación de la existencia real ni de lo posible creado como tal, sino de lo posible en sí mismo tomado en el sentido restrictivo [*praecisive*] y común lógicamente a Dios y creaturas, a lo que existe y a lo que no existe. {77}

Como en la lógica modal actual, pues, Aguilar toma “posible” de tal manera que valen las siguientes implicaciones:<sup>7</sup>

\* Np>Pp

\* p>Pp.

Lo necesario es posible (su ejemplo: Dios, el ser necesario, es posible) y lo real es posible (la creatura, la existencia real, es posible).<sup>8</sup>

### 3. ¿En que consiste el ente posible?

Por definir “ente” en función de la posibilidad, a Aguilar le incumbe explicar lo que es “posibilidad”. La tarea no sólo exige que defina “posible” con exactitud, sino también que indique su sustento ontológico. ¿Lo posible simplemente está ahí o arraiga de alguna manera en Dios? Y si en Dios ¿cómo? Pues si no se identifica con Dios ni tampoco es creado, ¿qué es?

<sup>6</sup> Los símbolos lógicos tienen el sentido normal en la filosofía actual: Pp (es posible que p), Np (es necesario que p, p>q (si p entonces q), p<>q (p si y sólo si q), p&q (p y q), p=<sub>df</sub>q (p se define como q).

<sup>7</sup> Expresamos el objeto de la posibilidad aquí en términos de proposiciones.

<sup>8</sup> Para una presentación de la lógica simbólica que incluye los aportes escolásticos, cf. Redmond 2000.

Simo Knuuttila, historiador de la modalidad, notó que para algunos medievales como Juan Duns Escoto lo imposible “lo sería aun cuando Dios, asumiéndose lo imposible, no existiera” y lo posible lógicamente,

[p]odría estar vigente [*absolute ratione sua posset stare*] absolutamente por virtud propia, aun cuando no hubiera, asumiéndose lo imposible, ninguna omnipotencia para la que fuera un objeto. (Knuuttila 1993: 141, 2, 96)

Aguilar plantea una cuestión análoga en la primera sección de su obra:

Preguntamos, pues ¿en qué consiste el hecho de ser alguna cosa posible? A saber ¿en algo absoluto o algo condicionado? ¿Positivo o negativo? ¿Creado o increado? {77}

El cuzqueño Juan de Espinosa Medrano, en su libro de lógica publicado trece años antes del *Cursus* de Aguilar (Aguilar no lo cita en este contexto) resume las posiciones de su tiempo sobre la posibilidad:

[L]os tomistas y escotistas han interpretado las esencias, quiddades o los posibles como entes eternos, reales y completamente independientes en su ser de Dios como causa creadora: sean algo positivo o negativo (como dicen los tomistas), sean algo intencional o inteligible... (que Escoto llama “ente diminuto”), sean finalmente algo posible remoto y fundamental que ni depende del entendimiento divino (como enseña Poncio). Pero sea lo que fuere, para estos hombres es un ente real y no Dios. (Espinosa Medrano 1688: 61, párrafo 36)<sup>9</sup>

Aguilar comienza su investigación examinando nueve teorías en detalle antes de exponer su propia opinión y defenderla contra sus oponentes. Las ocho subsecciones de su tratado son:

- 1) Opiniones de los tomistas- 7.5 columnas
- 2) Rechazo de la opinión de Valencia y de los “nuestros” (jesuitas)- 10
- 3) Demostración de la tesis de Aguilar- 9.25
- 4) Refutación de las objeciones contra su tesis- 12
- 5) Refutación de los argumentos en favor de otras opiniones- 4
- 6) Refutación de los argumentos directamente opuestos a su tesis- 9.5
- 7) Refutación de los argumentos contra la tercera parte de su tesis- 4.5
- 8) Notas útiles para la plena comprensión de lo posible- 8.

---

<sup>9</sup> Cf. Redmond 1998.

### 3. Teorías rechazadas

Ofrecemos a continuación un resumen de las opiniones contrarias y las refutaciones de Aguilar.

#### 3.1. Primera opinión

Los tomistas “antiguos”, como los dominicos Tomás de Vio, Cayetano (m. 1534), y Juan Capréolo (m. 1444), sostuvieron que lo posible consiste en

[C]ierto ser absoluto intrínseco positivo y real [*actualis*], eterno, tan necesario e improductivo como Dios mismo, por razón del cual se verifican las proposiciones de eterna verdad. {78}

Suárez y otros repudiaron, a veces escandalizados, tal opinión. Dieron varias razones, pero básicamente el problema es que el ser positivo y real o es divino o creado, pero lo posible, si se define así, no parece ser ni uno ni otro. Francisco Albertino, S.J. (m. 1619), dijo {82} que lo posible recibe el ser de Dios como causa ejemplar pero no eficiente, pues “si, asumiéndose lo imposible, Dios dejara de ser, también lo posible dejaría de ser”. Aguilar responde que la llamada “causa” ejemplar no es causa en el sentido estricto; también nos ofrece un rompecabezas lógico: aunque fuera cierto que si Dios no existiera tampoco habría lo posible, no se seguiría que Dios fuera una causa ejemplar,

[P]ues los posibles no son la causa ejemplar de Dios, y si dejaran de ser, Deus también dejaría de ser, una vez admitida la conexión que defiende. {83}

#### 3.2. Opinión 2

La segunda opinión es de los tomistas “más recientes”, como Juan de Santo Tomás (m. 1644), que “disculpan”, dice, a sus antiguos colegas. Lo posible consiste en

[L]a esencia objetiva del ente que no tiene ninguna realidad [*actualitas*] ni de esencia ni de existencia, pero, sí, es abeterna, necesaria, inmutable e incorruptible. {86}

Aguilar la rechaza por la misma razón que la primera: estos pensadores otorgan demasiado ser a lo posible. Se acercan a los planteamientos jesuitas, dice {87}, pero

[D]icen esto y buscan refugio en nuestro campamento, pues parecen refugiarse al decir que la esencia es eterna sólo objetiva pero no positivamente, y sólo como sustantivo pero no como gerundio.

Así los obligó a salir del campamento, y agrega tres cortos ataques. Suárez había distinguido<sup>10</sup> dos sentidos de la palabra “ens” (forma posclásica del verb *esse*, “ser” como infinitivo): como gerundio presente (“siendo”, pero en latín puede usarse como adjetivo) y como sustantivo (“ser” como “ente”, no infinitivo). *Ens* como sustantivo es lo posible y como gerundio es un caso limitado del ser posible: lo que existe realmente.

### 3.3. Opinión 3

Según la tercera posición, la del jesuita Telles (m. 1675), lo posible consiste

[E]n la misma esencia y existencia de la criatura realmente identificadas y es abeterno, positivo, intrínseco, absoluto, real [*actualle*], pero no existente, porque la esencia y existencia no son en acto desde la eternidad sino en potencia. {88}

Aguilar cree que esta postura es más peligrosa para la fe que la primera y le recuerda el error de Wycliffe de que la criatura es desde la eternidad con una esencia real (*actuali*) independiente de Dios.

### 3.4. Opinión 4

Aguilar dice que la cuarta opinión se atribuye a Escoto y a sus cofrades franciscanos Francisco Liqueta da Brescia (m. 1520) y Pedro Tartatero (m. 1522), y también reseña {94} otra interpretación de Escoto por otros escotistas, como Alfonso Briceño, chileno (m. 1667). Lo posible consiste en

[C]ierto ser [*esse*] positivo diminuto e inteligible causado por el entendimiento divino como causa ejemplar. {90}

La segunda de las tres razones que ofrece Aguilar contra esta teoría es intrigante:

Un ente es posible independientemente del conocimiento de Dios, pues *hombre* no es inconsistente porque sea conocido por Dios; de otra manera todo lo que Dios conoce sería consistente, lo cual es falso, pues Dios conoce lo imposible. {92}

### 3.5. Opinión 5

Aguilar rechaza la opinión de varios jesuitas “recientes”, sobre todo de Gregorio de Valenca (m. 1603), discípulo de Suárez y Pedro de

<sup>10</sup> *Disputationes metaphysicae*, 2: 4: 9.



Fonseca (m. 1599), y del escolapio Juan Esteban Spinula (m. 1671). Lo posible consiste en

[C]ierta denominación extrínseca que viene de la omnipotencia [divina].

Aguilar presenta cinco argumentos en contra. A lo más, dice, la definición explica la posibilidad de las criaturas, pero no la que es común entre Dios y criaturas.

### 3.6. Opinión 6

La sexta opinión es del “muy sabio” padre Fernando Garabito de León, colega de Aguilar en el Colegio de Lima, que para

el bien común de nuestra sociedad derramó riquezas casi sin número tanto de su ingenio como de su tesoro,

seguido por el “muy sabio” padre Leonardo de Peñafiel {101}. Su expresión es breve pero su contenido difícil:

la negación de la existencia “realizada [*exercitae*]” y real. {101}

Los que defienden la teoría dicen que “posible” no es aplicable a lo que existe ( $Pp > \sim p$ : si es posible que  $p$  entonces  $p$  no es realmente verdadero). Rechazan, pues, la definición que Aguilar acepta, la cual acarrea  $p > Pp$  (cuya negación es  $p \& \sim Pp$ ). Lo posible, dicen, no se opone a la imposibilidad sino a la existencia real ( $Pp$  evidentemente se opone a  $\sim Pp$  y  $Pp > \sim p$  se opone a  $p$ , pues su negación es  $Pp \& p$ ). Sin embargo, agregan que la negación que proponen se asemeja más a una carestía “superable (*tollibilis*)” que a la pura negación –al quitarse la carestía, existe la cosa.

Aguilar ofrece cuatro argumentos para refutar esta teoría {102-106}. En primer lugar, una carestía no puede ser el objeto de la “acción productiva de la omnipotencia” divina. Pues “posibilidad” –la consistencia de los predicados esenciales del ente– y “producibilidad” significan lo mismo. Segundo, cuando la producción divina supera tal negación, la producibilidad de la cosa sigue vigente. Además, la posibilidad es necesaria –cosa admitida por los adversarios–, pero la negación de la existencia, por ser superable, es contingente. Finalmente:

Pedro no es posible porque no exista. Pues nadie *puede* ser por no ser. Luego su posibilidad no consiste en la negación de la existencia. {106}

### 3.7. *Opinión 7*

La séptima opinión es del “muy sabio” padre Juan Perlin:

[U]na vez de nuestra provincia, pero después célebre maestro de muchos en Europa; {107}

la posibilidad consiste no en la negación de la existencia sino

[E]n la negación de la contradicción e imposibilidad.

El sentido es que la negación de la inconsistencia de un ente junto con la carestía de la existencia, señala que el ente se encuentra en el estado de pura posibilidad, pero la eliminación de tal carestía lo pone en el estado de la realidad. Esta acepción de “posible”, si eliminamos la doble negación, parece indicar la mera posibilidad ( $Pp \& \sim p$ ).

Aguilar vuelve a objetar que ninguna negación puede ser objeto de la acción de Dios ni puede sustentar las proposiciones de eterna verdad: no es inconsistente que se produzca, que exista. Su segunda objeción (a la cual se referirá después, 3.8.) reza así:

Pues ya se daría la negación de una negación, porque para ti la no inconsistencia es una negación y se opone a la imposibilidad que excluye, la cual igualmente es negación. {109}

### 3.8. *Opinión 8*

La octava teoría, dice Aguilar, se avecina con la anterior de Perlin. Distingue dos tipos de posibilidad necesaria que afecta a las criaturas. La primera es “verificativa de las proposiciones” en torno a las criaturas posibles; consiste

[E]n lo positivo y se identifica con las criaturas.

La segunda es “exclusiva de la contradicción” y consiste

[E]n cierta falta necesaria distinta de todo ente positivo. {111}

Aguilar dice que

[E]l padre Peynado<sup>11</sup> cita para esta [opinión] a algunos recientes—omitiendo sus nombres, tal vez para esquivar los ataques peruanos; también el padre Perlin enmendó su teoría en España. {111}

---

<sup>11</sup> Ignacio Francisco Peynado, S.J., m. 1696.

Introduce su crítica de esta manera:

[P]ero no las esquivas, ni mucho menos la segunda [ver 3.7.] sobre la negación de la negación, ni las podrá evitar.

Insiste en que la negación está de más porque si algo es tal que no es inconsistente en sí mismo que exista, excluye toda contradicción en sí mismo.

### 3.9. Opinión 9

La última opinión emplea una condición para definir la posibilidad; lo posible consiste

[E]n lo positivo, no distinto de lo existente condicionado. {113}

Es común, dice, a todos los doctores jesuitas: Suárez, Gabriel Vázquez, Santiago Granado (m. 1632), Fonseca, Hurtado de Mendoza, Rodrigo de Arriaga (m. 1667) y otros, como también a los tomistas recientes cuya opinión sólo difiere en nombre de la de los jesuitas. La teoría varía según las distintas condiciones sugeridas. Aguilar critica tres versiones; veamos la primera, propuesta por Arriaga:

Lo posible es lo que existe si Dios quiere eficazmente [que exista] o si lo produce o es aquello que si es producido por Dios no lo siguen dos predicados contradictorios. {114}

Aguilar rechaza esta opinión porque no atañe la posibilidad como tal, pues no se aplica ni a Dios ni a las criaturas:

[P]ues la esencia divina y sus atributos son posibles, y porque no dependen de su existencia ni de su producción ni de la voluntad de Dios, no puede verificarse de ellos que existan “si Dios quiere” o “si Dios los produce”.

## 4. Teoría de Aguilar

En la tercera subsección Aguilar “presenta y demuestra” su propia conclusión:

[L]o positivo, no distinto de lo existente, carente [*absoluto*] de toda condición de la existencia real encuancto a su ser y encuancto a su explicación [*explicari*]

(“explicar” aquí se aproxima a “analizar”). Como autor de la teoría nombra al “muy sabio” Francisco de la Masa su profesor de teología.

Dice que su refutación de varios pareceres contrarias ya demostró aspectos de su posición. Por ejemplo, las opiniones seis y siete cuyas definiciones de la posibilidad incluyen la negación de la existencia real o de la imposibilidad, se oponen a su tesis de que lo posible es positivo. Pero su defensa principal son los varios argumentos que formula para establecer las cuatro partes de su teoría.

#### **4.1. Primera parte: lo posible es positivo**

Aguilar, como hemos visto, define la posibilidad de tal manera que el ente necesario y el ente existente son posibles. En su primer argumento dice que los dos tipos de seres existentes son positivos: Dios, como perfección infinita, y las cosas creadas, por ser actualizadas por Dios. Su segundo argumento abarca toda clase de ente: lo que existe o lo que no existe pero puede existir. Lo posible es tal que *cuando* se pone (lo existente) o *si se pusiera* (lo inexistente), es consistente, es decir no admite propiedades contradictorias. Aguilar asume que lo consistente en este sentido es positivo. {128-9}

#### **4.2. Segunda parte: la posibilidad es compatible con la existencia y la no existencia**

Aguilar enseña aquí que la posibilidad es compatible tanto con la existencia (de Dios y criaturas) como con la inexistencia de las criaturas. Por ejemplo, quiere mostrar que un ente posible que existe es el mismo ente que era y será *meramente posible* antes y después de existir. Combina aquí, pues, la lógica modal y la lógica temporal. Un ente concreto que existe ahora, si bien nunca ha existido en el pasado y nunca existirá en el futuro, podría existir en el pasado y en el futuro. Aguilar dice que es el mismo ente que existe ahora y que podría existir antes o después, pues se trata de la misma coherencia: “no es contradictorio que exista”.<sup>12</sup> {130} Un ente existente, por existir, dice, “no pierde la consistencia” que tenía antes y después de existir {132}. En la semántica de los mundos posibles la doctrina de Aguilar es análoga a la de los “designadores rígidos”.

En un segundo argumento dice que la existencia de Dios es compatible con su posibilidad, pues su esencia es “ser [*esse*] de sí mismo” y es esta esencia lo que realmente existe. {135}

#### **4.3. Tercera parte: la existencia no es condición de la posibilidad**

Aguilar dice {138} que cuando Pedro, por ejemplo, existe, no es auto-consistente porque existe sino porque posee la consistencia por sí mis-

<sup>12</sup> Si definimos  $Ea$  (el ente concreto “a existe”) como  $\exists x(a=x)$ , donde  $Hp$ : siempre fue verdadero que  $p$ ,  $G$ : siempre será verdadero que  $p$ ,  $V$ : fue verdadero que  $p$ ,  $F$ : será verdadero que  $p$ , tenemos:  $H\sim Ea \& Ea \& G\sim Ea$  y  $VPEa \& PEa \& FPEa$  (cf. Redmond 2000, 3.1.3 y capítulos 7 y 10).

mo. También algo que no es pero será es posible ahora, por lo que su posibilidad no depende de su existencia futura. Aquí tenemos que ver con la diferencia entre dos interpretaciones de la modalidad. Se ha comentado<sup>13</sup> que los griegos presuponían una noción diacrónica de la posibilidad: algo es posible antes de que ocurra o no ocurra pero “desaparece” actualmente si no ocurre su posibilidad. Los filósofos medievales desarrollaron una concepción sincrónica (la misma que generalmente se acepta hoy): la posibilidad de algo que no ocurre “sigue a la vez” como lo que ocurre. Es evidente que Aguilar comparte la idea sincrónica: lo que existirá es posible ahora cuando no existe y también en el futuro cuando existe.

Agrega {138} que la existencia depende más de la posibilidad que al revés, porque es verdadera la implicación

existe realmente luego puede existir

pero no

*puede existir luego existe realmente;*

o sea:  $p \supset Pp$  es un principio válido pero no  $Pp \supset p$ .

#### **4.4. Cuarta parte: la definición de la posibilidad no es condicional**

Aguilar se opone aquí a definiciones como

lo posible, si existiera, no envolvería predicados contradictorios,

prefiriendo la forma “absoluta” o sin condición:

lo posible no envuelve predicados contradictorios.

No ofrece más que un argumento para apoyar su aserto aquí, pero lo explica más extensamente que las otras partes de su teoría y considera una serie de problemas especiales.

##### **4.4.1. El argumento**

La proposición condicional, dice, es verdadera, pero totalmente inútil para explicar la posibilidad –“una cosa es ser verdadero otra ser útil” {142}. La razón es que la existencia de una cosa es la actualización de sus predicados esenciales, los cuales se presuponen. {141} Ofrece un ejemplo: si queremos definir la esencia de *hombre* mediante sus predicados esenciales *animal* y *racional*, no hay que recurrir a la implicación (verdadera por cierto):

<sup>13</sup> Cf. Knuuttila 1993: vii, 120, 8, 9, 38, 57, 138 y 1988: vi-ix. También: Hintikka 1973: 107-10.

un hombre, si existiera, sería [erit] un animal racional

cuando basta decir:

un hombre es animal racional.

“Si existiera” no añade nada a la esencia de la cosa, pues la esencia no depende de su existencia. {142} Estos comentarios escolásticos evidentemente evocan la discusión en el siglo xx de la proposición general. Para Frege y B. Russell, “todo hombre es animal racional” se interpreta *condicionalmente*: “para todo x, si x es hombre entonces x es animal racional”, y en efecto carece de compromiso existencial. Sin embargo, lo que Aguilar quiere destacar aquí es que la existencia es distinta del contenido –si se nos permite pedir una expresión prestada a W. Quine, la existencia tiene que ver con la cuantificación, no con los predicados (Quine 1953: 103, 31).

#### 4.4.2. El qué-es y el si-es

A continuación Aguilar, siguiendo una distinción de Suárez, hace hincapié en el *quid* de la discusión: no pregunta *si* existe o no lo que es posible sino *qué cosa* es lo posible. {145}. Puede, en efecto, hacerse dos preguntas en torno a la esencia de una cosa: ¿qué es la cosa (qué son sus predicados esenciales)? y ¿es la cosa (existe realmente)? La primera pregunta prescinde de la existencia pero la segunda se basa en ella. {146} ¿Qué es lo posible? y ¿es lo posible? son preguntas muy distintas, y el “es” tiene dos sentidos distintos: adjetivo (si es o no es) y sustantivo (qué es). {147} Hay aquí el mismo paralelismo entre *ens* como adjetivo o gerundio (si-es, lo existente) y *ens* como sustantivo (qué-es,<sup>14</sup> lo posible).

Por consiguiente, la proposición no condicional

Anticristo es un animal racional

(Anticristo era el ejemplo clásico de lo que no es ahora pero será en el porvenir) es verdadera en el sentido del qué-es, afirmándose así la consistencia de los predicados. En cambio, si bien en el sentido del si-es es falsa, es verdadera si se formula como condición:

Anticristo, si existe, será un animal racional,

donde “si” no indica una condición sino significa “cuando”.

Lo que Aguilar niega, pues, es que lo posible deba definirse en dependencia del si-es, no que los predicados esenciales dependen del si-

<sup>14</sup> Hay que tomar “qué” aquí como pronombre interrogativo (“qué cosa”), no como conjunción (“el hecho de que”); “si” (“an” en latín, no “si”) significa “si es o no es”.

es para existir –en todo caso no viene al caso, pues es el qué-es por lo que se pregunta. {149}

#### 4.3.2. “Absoluto”

Hay otro problema con la proposición

El hombre es posible

en el sentido qué-es. Si decimos que es absoluto y no condicionada parece seguirse que podemos inferir la absolutez de todos los hombres, p.ej., que

Anticristo es posible absolutamente ahora. {150}

En primer lugar, la proposición no es ni absoluta (pues no dice que la cosa sea sin más) ni condicionada (pues no contiene ninguna condición), sino que tiene un sentido restrictivo [*praecisive*]: atañe la posibilidad de la cosa sin tocar su existencia. {151} La proposición es “absoluta” en el sentido de “no condicionada”, pero no es “absoluta” si el adverbio connota la realidad, pues sólo el ente existente es “absolutamente”.

#### 4.3.3. Intencionalidad

Pero dado que afirmamos la posibilidad lógica –de eterna verdad– de algún objeto que de hecho existe o no existe, ¿realmente podemos prescindir de la existencia al hablar de la posibilidad? {153} Sí, pues el si-es sólo se abstrae de la existencia “por fuera [*extrinsece*]” y “en el modo de significar” – como es objeto de una proposición de eterna verdad, que desatiene el tiempo y la duración. Asimismo podemos hablar del amor que es “intencional”: el amor siempre tiene un objeto, pero podemos ignorar su existencia. Estos pasajes evocan un sentimiento del *déjà vu* de la fenomenología actual.

## 5. Envío

Aguilar termina {155} la defensa de su teoría con estas definiciones formales:

[L]o posible es un concepto objetivo positivo que no envuelve ninguna inconsistencia de predicados.

Lo imposible es un concepto objetivo que conlleva una conexión de predicados de los que uno contradice otro en su noción formal.

La consistencia en que consiste la posibilidad también conviene a las cosas que existen pero no depende de su existencia.

## Bibliografía

- Aguilar, J. de. (1701). *Cursus philosophicus dictatus Limae*. Sevilla.  
(1731). *Tractationes posthumae in Primam Partem divi Thomae*. Córdoba.
- Barreda y Laos, F. (1964) [1909]. *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. Lima: Universidad de San Marcos.
- Espinosa Medrano, J. de. (1688). *Philosophia tomística*. Roma.
- Francovich, G. (1948). *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos*. Sucre.  
(1966) [1945]. *La filosofía en Boliva*. Buenos Aires.
- Hintikka, J. (1973). *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford.
- Knuuttila, S. (1988). *Modern Modalities*. Dordrecht: Kluwer.  
(1993). *Modalities in Medieval Philosophy*. London - New York: Routledge.
- Quine, W. (1953). *From a Logical Point of View*. New York: Harper Torchbooks.
- Redmond, W. (1998). *La lógica en el Virreinato del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica.  
(2000). *Lógica simbólica para todos*. Universidad Veracruzana.
- Stein, E. (2000). *Knowledge and Faith* (trad. W. Redmond). Washington.