

ROBERT HOLCOT: EL CONOCIMIENTO DE DIOS Y LOS FUTUROS CONTINGENTES EN LAS QUODLIBET III, QUAESTIONES 1 Y 2

NATALIA JAKUBECKI
(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

natalia.jakubecki@filo.uba.ar

Resumen

En este artículo presentamos las *quaestiones* 1 y 2 de la *Quodlibeta* III del dominico inglés, Robert Holcot. Este autor, que en su época estuvo a la par de Guillermo de Ockham, hoy apenas si es estudiado por fuera de la crítica anglófona, en especial en lo que respecta al problema de los futuros contingentes, en el que se centran ambas *quaestiones*. Tal presentación es acompañada por la primera traducción al castellano del texto, con la que esperamos contribuir a la difusión de su estudio en el ámbito académico de habla hispana.

PALABRAS CLAVE: Robert Holcot – futuros contingentes – disputas *quodlibetales*

Summary

This paper introduces the *Quodlibeta* III, *quaestiones* 1 and 2 by the English Dominican Robert Holcot. The author, who in his lifetime was as renowned as William of Ockham, nowadays is barely studied outside Anglophone criticism, especially concerning the problem of future contingents, the subject of these two *quaestiones*. The introduction is followed by the first translation into Spanish, with which we hope to contribute to spreading the study of this philosopher in the Spanish-speaking academic field.

KEYWORDS: Robert Holcot – Future contingents – *Quodlibetales* disputation

1. Consideraciones generales y variaciones del problema

El tópico que comparten las dos *quaestiones quodlibetales* de Robert Holcot cuya traducción proponemos es el que se conoce como problema de los futuros contingentes, por lo cual conviene hacer algunas consideraciones generales antes de enfocarnos en ellas. Como es bien sabido, el problema de los futuros contingentes es de índole eminentemente lógica y tiene su raíz en el *De interpretatione* III.9 de Aristóteles: se trata de saber cuál es el valor de

verdad de las proposiciones que enuncian eventos que acontecerán luego de su enunciación y cuya ocurrencia no se da con necesidad.

En el ámbito cristiano, este problema se entrelaza inevitablemente con otros que exceden la cuestión lógica e inciden directamente en otras que, a su vez, se encuentran relacionadas entre sí. Como bien lo expresa Calvin Normore, se trata de temas diferentes y, aun así, de variaciones de un mismo problema¹. De estas “variaciones”, las principales son tres. La primera es la cuestión de la omnisciencia divina, que es de naturaleza teológica, pero también epistémica, y lo que se pregunta es por la capacidad de Dios de conocer con certeza (pues eso es, precisamente, “conocer”) eventos que aún no sucedieron. La segunda, por su parte, es la cuestión de los alcances de la libertad humana, que es de naturaleza antropológica y ética, y cuya problematización y solución depende en gran parte de la postura que se tome en la cuestión anterior. De hecho, una de las formulaciones más célebres del problema que entrañan estas dos aristas y quizá la más clara que nos ha legado la Edad Media latina es la que propone Boecio en el libro V de la *Consolación de la filosofía*². La tercera, finalmente, es la cuestión metafísica de la omnipotencia divina, esto es, si Dios podría hacer que los eventos que se dan regularmente –como la salida del sol– o incluso los que ya han tenido lugar en el pasado –como la fundación de Roma– no sucedan o se den de otra manera. La crítica suele fijar sus orígenes en el siglo XI, cuando Pedro Damián reflexiona sobre un pasaje de una epístola de Jerónimo, aunque no será sino hasta los siglos XIII y XIV cuando alcance su punto más álgido en un debate que se dio en términos de *potentia absoluta* y *potentia ordinata*³.

Con el correr de los siglos, estas cuestiones fueron objeto de reflexión de numerosos autores, cuyas propias inquietudes los condujeron a poner el énfasis en una u otra arista. Si pensamos en algunos de los más célebres pre-escolásticos –pues hacer aquí un relevo exhaustivo carece de sentido–, podremos ver que no siempre aparecen en su abordaje ni el problema de los futuros contingentes en cuanto tal, ni alguna perspectiva lógica más general. Así, Agustín de Hipona, posiblemente estimulado por el *De fato* de Cicerón, inicia una tradición a la que pertenecen, por ejemplo, Pedro Damián o An-

¹ Cf. Calvin NORMORE, “Future contingents”, en Norman KRETZMANN, Anthony KENNY y Jan PINBORG (eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University, 1982, p. 358.

² Cf. BOECIO, *Consolatio philosophiae* V.3.4-6. Un meticuloso análisis de este pasaje en particular, así como de la resolución de Boecio puede leerse en John MARENBNON, “Divine Prescience and Contingency in Boethius’s *Consolation of Philosophy*”, *Rivista di storia della filosofia*, 68/1 (2013), 9-21.

³ Cf. JERÓNIMO, *Epistula 22 ad Eustochium*, § 5; PEDRO DAMIÁN, *De divina omnipotentia*. Para un repaso de la problemática desde sus orígenes hasta el siglo XV véase William COURTENAY, “The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages”, en Tamar RUDAVSKY (ed.), *Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy: Islamic, Jewish, and Christian perspectives*, Dordrecht-Boston-Lancaster, D. Reidel, 1985, pp. 243-269.

selmo de Canterbury, según la cual la contingencia de los eventos futuros es tratada desde una dimensión teológica o incluso metafísica, relacionada con la voluntad divina y la diferencia entre la duración temporal y la eterna⁴. En cambio, encontramos un tratamiento más volcado hacia la lógica modal y análisis proposicional recién en autores que, además, tuvieron como guía los escritos boecianos-aristotélicos, como Pedro Abelardo o, ya comenzada la escolástica, Roberto Grosseteste⁵.

Ahora bien, lo que interesa particularmente a nuestros propósitos es señalar que el punto de quiebre con la respuesta boeciana fue la crítica a la que la sometió Juan Duns Escoto⁶. Así, ya para finales del siglo XIII y con mayor nitidez aún en las primeras décadas del XIV, se reaviva notablemente el interés por este conjunto de problemas. El nuevo panorama no solo exigió una revisión detallada de las respuestas que se habían dado hasta el momento sino que también motivó inusitadas inquietudes.

A partir de entonces, difícilmente se encuentre entre los autores que trataron estos asuntos uno que soslaye el problema concreto de los futuros contingentes, sea en sí mismo, sea como punto de partida para construir su solución a los otros problemas adyacentes. Y entre ellos, una buena parte se hizo eco de la respuesta tradicional que, atada a la lógica bivalente, debió tener el cuidado de hacer una exégesis de la fuente que no chocara con los principios cristianos. En efecto, no pocos autores sostuvieron que Aristóteles había suspendido la atribución veritativa en las proposiciones sobre futuros contingentes, pues de otro modo se seguiría que el futuro sería necesario y entonces habría que admitir que no solo de nada sirve la facultad del libre albedrío en los seres humanos sino también –lo que es más grave, agregan los

⁴ Cf. William CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill, 1988, p. 59. De AGUSTÍN véase especialmente *De libero arbitrio* III y *De civitate Dei* V; para PEDRO DAMIÁN, *De divina omnipotentia* y, para ANSELMO, *Cur Deus Homo* II.17, *De casu Diaboli*, XXI y *De concordia*. Para profundizar en esta tradición, recomendamos la lectura de Toivo HOLOPAINEN, “Future Contingents in the Eleventh Century”, en Vesa HIRVONEN, Toivo HOLOPAINEN y Miira TUOMINEN (eds.), *Mind and Modality. Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*, Leiden, Brill, 2006, pp. 101-120; y para una síntesis, NORMORE, *op. cit.*, pp. 359-361.

⁵ ABELARDO trabaja el tema especialmente en la *Logica ingredientibus* III.9.69-81, *Dialectica* II y *Theologia Scholarium* III.94-115. Al respecto, véase John MARENBNON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 2003, pp. 55-91. GROSSETESTE trabaja el tema en su *De libero arbitrio* 6. Sobre ambos puede consultarse NORMORE, *op. cit.*, pp. 361-366.

⁶ Cf. Hester GELBER y John SLOTEMAKER, “Robert Holkot”, en Edward ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), §6.2 –disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/holkot/> [consultado el 17/09/22]–. Véase, entre otros lugares, JUAN DUNS SCOTO, *Lectura* 39.1-5 y *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis*, I.7-8. Una revisión de su postura puede consultarse en CRAIG, *op. cit.*, pp. 127-145.

medievales— que Dios ha creado el mundo compelido por tal necesidad⁷. Como puede observarse, se agrega aquí un nuevo punto de conflicto: el de la necesidad de la creación y, por ende, el de la libertad ya no humana sino divina. Ello explica por qué, durante el siglo XIV, se retoma con tanto entusiasmo el problema de la omnipotencia divina que hemos mencionado anteriormente. No obstante, como ha advertido Eugenio Randi, mientras que en general el debate se dio en términos de *potentia absoluta/potentia ordinata*, la querrela inglesa tiene la particularidad de mostrarse más bien como “un contraste entre dos concepciones diferentes de la *potentia absoluta*”⁸.

En este contexto, Robert Holcot no será una excepción. Al igual que sus compañeros dominicos de Oxford, a él también se lo puede ver “buscando desesperadamente”⁹ una solución que le permita mantener la libertad humana y divina y, al mismo tiempo, no atente contra la presciencia y la providencia de Dios.

2. La intervención de Robert Holcot

Holcot, pues, es uno de los autores que abordan el problema de los futuros contingentes como base para expedirse luego sobre otras cuestiones de índole teológica, que eran las que, en definitiva, le interesaban. De hecho, al menos entre los textos que de él nos han llegado, solo escribió sobre ellos en el marco de su formación universitaria y primeros años como *magister regens*. Tenemos, entonces, tres obras tempranas estrechamente dependientes unas de otras¹⁰: a. la *quaestio* 2 del segundo libro de su *Comentario a las Sentencias*, donde se pregunta *Utrum Deus ab aeterno sciverit se produciturum mundum*, cuya respuesta, a su vez, contiene diez artículos (aunque conservamos solo los últimos cuatro ya que se omiten los aa. 1-6); b. una obra conocida como *Sex articuli* —y anteriormente como *Conferentiae*— de contenido

⁷ Cf. John SLOTEMAKER y Jeffrey WITT, *Robert Holcot*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 88. Véase también Jaakko HINTIKKA, *Time and necessity: Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford, Oxford University Press, 1973, pp. 148-149 y Jeremy BYRD, “The Necessity of Tomorrow's Sea Battle”, *The Southern Journal of Philosophy*, 48/2 (2010), 160-176, esp. pp. 160-161.

⁸ Eugenio RANDI, “Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo”, *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 1/2 (1990), p. 610: *un contrasto fra due diverse concezioni della divina potentia absoluta*. Véase también nota 3.

⁹ Cf. SLOTEMAKER y WITT, *op. cit.*, p. 91.

¹⁰ Katherine TACHAU, “Robert Holcot on Contingency and Divine Deception”, en Luca BIANCHI, *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Lovaina la Nueva, FIDEM, 1994, p. 161: *...these are not entirely independent works*. Más aún, tras el análisis de ciertas pistas que aparecen en los tres textos Tachau concluye que (*ibid.*, p. 164): *... while they reveal evolution in his views, we are in effect dealing with one work in terms of Holcot's composition and revision, not with three*.

epistemológico. Estos artículos fueron escritos como reacción a las críticas de William Chitterne y William Crathorn mientras Holcot hacía su *Comentario a las Sentencias*¹¹ y c. otras cuatro *quaestiones* originadas durante su tercera disputación *quodlibetal*. Si bien, dada la poca documentación que se posee, es difícil establecer una cronología exacta, se puede decir, siguiendo a Katherine Tachau (responsable de la introducción a la edición crítica y también coeditora), que las lecturas de las *Sentencias* así como los *Sex articuli* datan de 1332/1333¹² y son apenas anteriores a las *quodlibetales*, que fueron mantenidas en Oxford en algún momento entre 1333 y 1337¹³. El oponente de Holcot en ellas, al parecer, fue William Crathorn, un “*socius*” dominico que estaba un año más avanzado que él en los estudios¹⁴. En lo que sigue, nos concentraremos en las *Quodlibetales*, dado que dos de ellas son, precisamente, la fuente cuya traducción presentamos aquí.

Si bien dejaremos a un lado las numerosas y complejas cuestiones ecdóticas ya que exceden nuestro propósito, es oportuno señalar algunos aspectos puntuales de la transmisión textual que expliquen la naturaleza del texto de las *Quodlibetales* sobre los que trabajamos. Este nos ha llegado en tres manuscritos: Oxford, Balliol College MS 246; Cambridge, Pembroke College MS 236 y London, British Library MS Royal 10.C.vi. Dadas las variantes textuales encontradas en ellos, y debido al hecho de que en ninguno existe lo que podría tomarse por una *ordinatio*, Tachau tuvo buenas razones para presumir que el texto sufrió al menos una revisión y que el primer registro escrito de ellas se trató de una *reportatio*¹⁵. Ello explica, por ejemplo, porqué

¹¹ Cf. SLOTEMAKER y WITT, *op. cit.*, p. 2.

¹² Cf. Katherine TACHAU, “Introduction”, en Paul STREVELER y Katherine TACHAU (eds.), Hester GELBER and William COURTENAY (coeds.), *Seeing the future clearly. Questions on Future Contingents by Robert Holcot*, Toronto, PIMS, 1995, p. 27.

¹³ Cf. Rondo KEELE, “Oxford *Quodlibeta* from Ockham to Holcot”, en Christopher SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 680-681. El autor propone este período bastante amplio luego de mostrar que no hay evidencia suficiente para apoyar las otras dos dataciones sugeridas: entre 1333-1334, propuestas por TACHAU, “Introduction”, p. 27 y, de la misma autora, “Robert Holcot on Contingency and Divine Deception”, pp. 159-160; ni tampoco entre 1336-1337, según Hester GELBER, *It Could Have Been Otherwise*, Boston-Leiden, Brill, 2004, pp. 94-95.

¹⁴ Cf. TACHAU, “Introduction”, p. 27. Los editores detallaron la larga serie de evidencia textual, sugerencias y problemas de cada una de ellas en la introducción Cf. STREVELER y TACHAU (eds.), *op. cit.*, pp. 16-27.

¹⁵ Cf. TACHAU, “Introduction”, p. 33 y Constantin MICHALSKI, “La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle”, *Extrait du Bulletin de l'Académie polonaise des sciences et des lettres, classe d'histoire et de philosophie*, 1927, 13-14. Para la transmisión material y las respectivas observaciones filológicas que contribuyen a esclarecer las etapas de escritura y revisión de la obra, véase TACHAU, “Introduction”, pp. 28-35. Véase también Richard GILLESPIE, “Robert Holcot’s *Quodlibeta*”, *Traditio*, 27 (1971), 482-486 y Hester GELBER, *Exploring the boundaries of reason: three questions on the nature of God*, Toronto, PIMS, 1983, pp. 3-23. A propósito de las *ordinationes*, SLOTEMAKER y WITT observan que es una práctica que comienza a caer en desuso para 1330. Cf. *eidem*, p. 7.

en el comienzo de la octava *dubitatio* de la *Quodlibet* III, q. 1 encontramos lo que parece ser una especie de apunte o recordatorio –para sí mismo o, por la forma imperativa, incluso para un tercero, quizá algún amanuense– de cómo proceder y qué argumentos mantener: “Añada aquí los trece argumentos que se presentan en la lectura sobre las *Sentencias* y después establezca la opinión de que concluyen, y luego [exponga] diez argumentos contra esa [opinión], y sostenga la segunda”¹⁶.

Por otra parte, se debe señalar que la cantidad de *quodlibetales* y el orden de las *quaestiones* varían en cada manuscrito y, por tanto, se han propuesto diferentes índices según los editores se hayan apoyado en uno u otro testimonio. Así, por ejemplo, Ernest Moody, responsable del primer índice contemporáneo de las *disputationes quodlibetales* de Holcot, basándose solo en el London, British Library MS Royal 10.C.vi., ff. 150^{ra}-151^{va} las dividió en 3 grupos de 7, 10 y 6 *quaestiones* respectivamente, ignorando otras 11¹⁷. Gillespie, por su parte, tomó en cuenta los tres mss. existentes para confeccionar su índice. Pero dado que adopta como base el ms. de Pembroke, no hay división o agrupación de *quaestiones* y su número total asciende a 101¹⁸. Gelber, finalmente –sobre quien se basan Streveler y Tachau, cuyo texto, a su vez, es el que nosotros seguimos–, retomó la división en tres *quodlibetales* y elaboró las tablas comparativas de los tres mss. así como la reconstrucción de las secuencias propuestas por Holcot. Con todo, advierte que, mientras que la *Quodlibet* 2 es la más completa en los tres mss., no es posible reconstruir la secuencia original de las *quaestiones* pertenecientes a la *Quodlibet* 1 y que, en lo que respecta a la *Quodlibet* 3, su reconstrucción se vuelve cada vez más conjetural pasada la *quaestio* 15¹⁹. En lo que atañe particularmente a las dos *quaestiones* cuya traducción presentamos aquí, las correspondencias entre los índices son las siguientes:

¹⁶ Véase la *Quod.* III, q. 1, a. 3, d. 8 y el texto latino en la p. 21 de este trabajo. Cf. también TACHAU, “Introduction”, p. 33.

¹⁷ Cf. Ernest MOODY, “A Quodlibetal Question of Robert Holcot, O.P. on the Problem of the Objects of Knowledge and of Belief”, *Speculum*, 39/1 (1964), 56-58. En el artículo de Moody no queda clara la razón por las que ignora las otras once *quaestiones*, pero Gillespie supone que fue porque no estaban mencionadas en los mismos pasajes introductorios al texto redactados por Holcot. Cf. GILLESPIE, *op. cit.*, p. 483.

¹⁸ Consúltese el índice en GILLESPIE, *op. cit.*, pp. 487-490.

¹⁹ Cf. GELBER, *Exploring the boundaries...*, pp. 12 y 23. Para las tablas véase *ibid.*, pp. 113-117. Cfr. también TACHAU, “Introduction”, p. 30.

	<i>Utrum clare videns Deum videat omnia futura contingentia</i>	<i>Utrum ista consequentia sit necessaria: 'Deus scit A fore, igitur A erit'. Significet A unum futurum contingens</i>
Moody	Quod. III, q. 1	Quod. III, q. 2 ²⁰
Gillespie	quaestio quod. 68	quaestio quod. 69
Gelber	Quod. III, q. 1	Quod. III, q. 2

Resta advertir que el hecho de que el texto se encuentre incompleto, que no cuente con una *ordinatio* y que el desarrollo de algunos argumentos esté simplificado, hace que la tarea de interpretación sea ardua, aunque no por ello imposible. Aquí, sin embargo, nos limitaremos a hacer una presentación esquemática de ambas *quaestiones*, aunque nos detendremos un poco más en el tratamiento de los futuros contingentes. Para ello, también remitiremos al contenido de *In Sent.* II, q. 2 pero solo en la medida en que nos permita interpretar la *quodlibetal* III, q. 1, dado que poseen algunos pasajes paralelos²¹.

2.a Quodlibet III. q. 1: Si el que ve claramente a Dios ve todos los futuros contingentes

Esta *quaestio* tiene una estructura bastante particular. Está dividida en una primera parte compuesta por el planteo de la tesis y un argumento en contrario, bastante sencillo, en el que se niega la posibilidad de que el acto de la visión, que es finito, pueda comprender algo infinito como los futuros contingentes. Luego Holcot divide su respuesta en tres artículos, cada uno de los cuales no toma la forma escolástica tradicional de ser una unidad completa en sí misma sino que son subsidiarios y responden en conjunto a la única pregunta inicial, esto es, si quien que ve claramente a Dios ve todos los futuros contingentes.

Los artículos 1 y 2 muestran una interdependencia aún mayor, ya que en el 1 realiza “algunas distinciones” y en el 2, a partir de ellas, propone “algunas conclusiones”. Así, pues, las precisiones terminológicas que realiza

²⁰ MOODY la enuncia con una ligera variación (*op. cit.*, p. 58): *Utrum ista consequentia sit necessria: 'Deus scit A fore, igitur A erit'? Et sit A unum futurum contingens* (itálica nuestra).

²¹ Puede consultarse la tabla de correspondencias en STREVELER y TACHAU, “Appendix 1”, *op. cit.*, p. 196. Hay también correspondencias entre *In Sent.* II, q. 2 y *Quodl.* 3, q. 3 y en mayor cantidad, la q. 8 y (*vid. ibid.*). De hecho, ese es uno de los motivos por los que los editores decidieron publicar estos textos en conjunto. Para un análisis del contenido de *In Sent.* II, q. 2 y *Quodl.* 3, qq. 3 y 8 puesto, además, en relación con los textos de otros véase bibliografía en nota 34. La traducción al castellano de ambas *quodlibetales* se encuentra en FRANCISCO LEÓN FLORIDO y FERNANDO RODAMILANS RAMOS, *El problema de la resurrección y la vida futura en la teología del siglo XIV*, Oporto-Madrid, Sínderesis, 2016, pp. 65-102.

son dos y serán claves para resolver el problema propuesto por el *utrum*. La primera de ellas distingue entre el sentido estricto de “ver” como acto de la potencia visiva y el sentido amplio, que es equiparable a “conocer”. En la segunda distinción Holcot explica qué debe entenderse por “futuros contingentes” y establece diferentes formas de comprender el enunciado de esta *quaestio* según nociones simples y nociones complejas. Sin embargo, no plantea todavía el problema de su valor de verdad.

El segundo artículo consta de “cuatro conclusiones”, lo que implica que el planteo mismo, tanto del problema lógico que entrañan las proposiciones sobre acontecimientos futuros como de otras dificultades epistemológicas, está dado por sentado. Las conclusiones, por su parte, versan sobre: 1. cuál es el modo correcto de entender “ver los futuros contingentes”; 2. la contra-facticidad como característica propia de los futuros contingentes; 3. la imposibilidad de que sea correcto el otro modo de entender la proposición de la conclusión 1 y 4. una conclusión global, que podría tomarse como la respuesta de la primera *quaestio* de la *Quodlibet* III, la cual, desde luego, es afirmativa.

Dado que el abordaje de los futuros contingentes se encuentra extremadamente simplificado, para entender cuál es la novedad que propone este autor es preciso retomar algunas ideas desarrolladas en su *Comentario a las Sentencias*. Allí, la solución que ofrece Holcot está basada en una distinción que él mismo señala como aquella que se utiliza “comúnmente”²² y que Chris Schabel y Hester Gelber afirman que puede encontrarse ya en Guillermo de Ockham y Arnaldo de Strelley, entre varios otros²³. Esta solución sostiene, entonces, que por una parte están las proposiciones *simpliciter* verdaderas de pasado y presente, que son necesarias en tanto el acontecimiento X está sucediendo o ya sucedió y cuya verdad, en consecuencia, no requiere de nada que vaya a acontecer en el futuro²⁴. Así, “Roma fue fundada” pudo no ser verdadera pero ahora que es un evento efectivamente sucedió, es y seguirá siendo verdadera *simpliciter*. Pero Holcot, al igual que Ockham, introduce el factor modal en su enfoque y explica que, si una proposición que versa sobre el pasado o sobre el presente es verdadera, la proposición que afirma su verdad es *necesariamente* verdadera pues su contraria es *imposible* (es decir, no puede ser que sea verdadera)²⁵. Entonces, dado que sabemos que “Roma fue fundada” es verdadera *simpliciter*. “En 1981 fue verdadera «Roma fue fundada»” o incluso “Hoy es verdadera «Roma fue fundada»” son proposiciones necesariamente verdaderas ya que sus contrarias no pueden ni pudieron no

²² *In Sent.* II, q. 2. a. 7, l. 758 (ed. STREVELER y TACHAU, p. 146): *Dico hic, sicut communiter dicitur...*; *In Sent.* II, q. 2, l. 318-319 (ed. STREVELER y TACHAU, p. 126): *Ad istud argumentum dicunt aliqui, et est quasi communis responsio omnium...*

²³ Cf. GELBER, *It Could Have Been Otherwise*, p. 172. De las fuentes, véase ARNALDO DE STRELLEY, *In Sententias* I.7 y GUILLERMO DE OCKHAM, *Ordinatio*, I.38, q. un.

²⁴ Cf. *In Sent.* II, q. 2. a. 7, l. 759-763 (ed. STREVELER y TACHAU, p. 146).

²⁵ Cf. *In Sent.* II, q. 2. ll. 324-336 (ed. STREVELER y TACHAU, p. 127).

ser falsas. Por otra parte, sin embargo, están las proposiciones que son verdaderas “de otro modo” (*aliter/secus*)²⁶ en la medida en que, más allá de que se las enuncie en pasado o en presente, versan sobre futuros contingentes, por lo que admiten la posibilidad de que sus contrarias sean igualmente verdaderas, dado que los acontecimientos sobre los cuales versan pueden jamás haber acontecido y, por tanto, ellas mismas jamás haber sido verdaderas. Así, según lo entiende Holcot, “Dios sabía que X sería” o “Pedro está predestinado” son verdaderas “contingentemente”, al igual que “es verdadera que «Pedro está predestinado»”, porque su contraria también puede ser verdadera²⁷.

En la *quodlibet* III.1, en cambio, el autor va un poco más allá en su solución. Lo que hace es ampliar el sistema lógico bivalente agregando el modo de la indeterminación. Valiéndose de la terminología utilizada por varios de sus contemporáneos y antecesores inmediatos²⁸, en la cuarta conclusión del artículo 2 caracteriza las proposiciones sobre futuros contingentes como aquellas que “son verdaderas o falsas indeterminadamente” (*quae sunt verae vel falsae indeterminate*)²⁹, en oposición a las que no versan sobre futuros contingentes, que son verdaderas o falsas “determinadamente”. Esto quiere decir que la verdad y la falsedad dependen del modo en que se den, que pasa ahora a ser lo primordial. Así pues, una proposición será verdadera (o falsa) necesariamente o bien contingentemente, pero no ambas. Las que lo son contingente o indeterminadamente lo son, en definitiva, porque admiten la posibilidad de un pasado contrafáctico. Por esto, añade el dominico, “por lo

²⁶ Respectivamente, *In Sent.* II, q. 2. a. 7, ll. 759-760, e *ibid.*, ll. 336-338 (ed. STREVELER y TACHAU, pp. 146 y 127).

²⁷ *In Sent.* II, q. 2, ll. 318-347 (ed. STREVELER y TACHAU, pp. 126-128). Para tener un ejemplo concreto de cuán cercana es en este punto la respuesta de Holcot a la *opinio communis*, transcribimos la síntesis de la solución de Ockham hecha por GELBER y SLOTEMAKER, *op. cit.*: *Propositions in the past tense are necessary per accidens: they refer to events that could have been otherwise before they happened, but that now could not have been other than they were because of the necessity of the past. Propositions in the present tense are hypothetically necessary: they refer to events that could be otherwise, but given that they are what they are, if they are, cannot not be what they are. Propositions in the future tense are contingent: they refer to events that are possible to be and also possible not to be.*

²⁸ Normore ha logrado rastrear el uso de in/determinadamente verdadero o falso para referirse a las proposiciones sobre futuros contingentes hasta Richard Campsall (1305) en sus *Quaestiones super librum Priorum Analeticorum*, q. 3 y el hasta ahora anónimo *Quaestiones Octo in Duos Libros Periherrnennias, Opus Secundum*. Cf. Calvin NORMORE, ‘Petrus Aureoli and his Contemporaries’, *Synthese*, 96/1 (1993), 84-89. Véase también GELBER, *It Could Have Been Otherwise*, pp. 237-238.

²⁹ *Quodl.* III, q. 1, a. 2, ll. 95-96 (ed. STREVELER y TACHAU, p. 63). SLOTEMAKER y WITT (*op. cit.*, p. 92) ven en este “*indeterminate*” la confirmación de lo que sería una etapa más temprana de esta misma postura expresada en el *Comentario a las Sentencias* con el “*aliter*” que hemos señalado en la nota 26.

general, los hombres se acostumbraron a decir que en los futuros contingentes no hay una verdad determinada”³⁰.

Ahora bien, como habíamos adelantado, allí no termina esta *quaestio*, sino que tiene un tercer artículo. En este, Holcot plantea diez dudas con sus respectivas diez soluciones que tienen su fundamento en lo que fue desarrollado en los dos artículos anteriores, incluso si no todas guardan el mismo grado de relación con ellos. Así pues, el autor pasa una muy sucinta revista a las siguientes cuestiones: 1. los alcances del conocimiento y de la voluntad divina; 2. en relación con la voluntad divina, la contingencia del juicio final y la posibilidad de una revelación falsa –lo que conectará con la *Quod. III. q. 3 (vid. infra)*–; 3. vuelve sobre la cuestión de los alcances del conocimiento divino planteado en la primera duda, pero aquí en relación con el olvido; 4. el conocimiento divino considerado temporalmente; 5. la posibilidad de que Dios conciba algo diferente de sí mismo antes de haber concebido el mundo; 6. el conocimiento divino del no ser; 7. la predestinación; 8. la conformación y el conocimiento de ficciones; 9. la posibilidad de pensar el tiempo y el movimiento en el vacío y 10. la diferencia entre los entes realmente existentes y los entes de razón.

La *quaestio* termina con la solución al argumento en contrario. Para Holcot, en efecto, se puede decir que por más que los santos –que son, en última instancia, el sujeto por el que se pregunta, es decir, “quienes conocen a Dios”– aunque por su misma finitud ignoren “en acto” todos los futuros contingentes, conocen al medio, o sea, a aquel que sí los conoce (indeterminadamente) y se los podría revelar si así lo quisiera. De ahí que se pueda decir que efectivamente quienes conocen a Dios conocen todo, solo que “en hábito”.

2.b Quodlibet III. q. 2: Si esta consecuencia es necesaria: “Dios sabe que ‘A’ habrá de ser, por lo tanto, ‘A’ será”. [Donde] ‘A’ significa un futuro contingente

La segunda *quaestio* de la *Quodlibet III* es mucho más breve que la primera. Aquí ya no resulta necesario definir qué se entiende por “futuros contingentes”, por lo que solo basta aclarar que la variable proposicional “A” con la que se trabajará en la *quaestio* refiere a uno de ellos. Esta brevedad, con todo, no le resta importancia. La argumentación de despliega aquí Holcot es una buena muestra del abordaje lógico semántico propio de la nueva teología inglesa en boga en la Oxford del 1320-1330³¹.

³⁰ *Quodl. III, q. 1, a. 1, ll. 35-37* (ed. STREVELER y TACHAU, p. 60): *Et isto modo loquendi conseruerunt homines communiter dicere quod in futuris contingentibus non est veritas determinata.*

³¹ Cf. KEELE, *op. cit.*, p. 685. El texto tiene una errata: en la primera oración del segundo párrafo, donde dice “q. 3” debe decir “q. 2”. Para la “nueva teología inglesa” véase también

Lo que sostiene la posición contraria, siguiendo la reconstrucción de Keele³², es que, si la proposición entera –a la que Holcot se refiere con “consecuencia” (*consequentia*)– “Dios sabe que *a* habrá de ser, por lo tanto, *a* será” es necesaria, entonces, dado que el antecedente “Dios sabe que ‘A’ habrá de ser” es necesario, el consecuente, “*a* será” también debe serlo. Y por tanto, agrega Holcot, “*a* habrá de ser” no es un futuro contingente. Hay en esta última afirmación una diferencia importante respecto de la tesis, porque mientras que esta sostiene que “A” es un futuro contingente, aquí Holcot dice que la necesidad o contingencia que está en juego es la de “A habrá de ser”, es decir, no solo ya el evento futuro que conoce Dios, sino la proposición que expresa que este evento habrá de tener lugar efectivamente.

Sea de ello lo que fuere, lo interesante es ver cómo Holcot desarma el argumento en contrario. Él no va a negar que la *consequentia* sea necesaria, aunque aclara que la llamará “consecuencia buena”: si Dios sabe X (es decir, que *a* habrá de ser), entonces la proposición “*a* será” es verdadera y, a su vez, si esa proposición es verdadera, el evento al que ella remite, *a*, efectivamente tendrá lugar en el futuro. La estrategia de Holcot para salvar el conocimiento divino y la contingencia de *a* es explicar de qué manera es verdadero el antecedente de la *consequentia*. La solución es la misma que había desplegado en la *quaestio* 1: dado que *a* es un futuro contingente, ese saber de Dios de que *a* habrá de ser es un conocimiento también contingente, en tanto que, dice, “pudo jamás haber sabido que *a* habrá de ser”. De este modo, concluye que la proposición entera es contingente, no necesaria.

Para Holcot, estas dos *quaestiones* son de central importancia en su intento de salvar la libertad divina y humana, por una parte, y la presciencia de Dios, por otra. Slotemaker y Witt lo explican con claridad: del hecho de que algo nunca haya existido ni vaya a existir, no se sigue, para el dominico, que ese algo sea imposible, así como tampoco adquiere carácter de necesario aquello que siempre existió o existe³³. Entonces, por ejemplo, por más que siempre haya sido verdadera la proposición “Dios supo que ‘él crearía el mundo’”, ello no implica que la creación haya sido necesaria porque, dada la naturaleza libre del agente, hasta el momento en que ocurrió la creación también seguía siendo posible la verdad de su contraria. Lo que supo Dios, entonces, es que el hecho de que él creara el mundo siempre fue verdadero, pero verda-

William COURTENAY, “Theology and Theologians from Ockham to Wyclif”, en Jeremy CATTO y Ralph EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford: Volume II: Late Medieval Oxford*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 1-34 y Katherine TACHAU, “Logic’s God and the Natural Order in Late Medieval Oxford. The teaching of Robert Holcot”, *Annals of Science*, 53 (1996), 235-242. Aun si el texto tiene ya algún tiempo, se trata de una excelente síntesis de las tradiciones interpretativas que puede servir de base para lecturas más recientes. La misma consideración vale para el trabajo de Courtenay.

³² KEELE, *op. cit.*, p. 685.

³³ Cf. SLOTEMAKER y WITT, *op. cit.*, p. 92.

dero de un modo tal que pudo no haberlo sido. Y esto, como acabamos de ver, es lo que Holcot entiende que quiere decir la proposición “Dios conoce todos los futuros contingentes”. Así, para cualquier evento futuro X, se debe decir que Dios conoció la verdad de la proposición “X será” indeterminadamente, mientras que, una vez acontecido X, Dios la conoce determinadamente.

Sobre esta solución acerca del problema que supone el conocimiento divino de los futuros contingentes reposan otras dos *quaestiones quodlibetales* Holcot, en las que el autor desarrolla la idea más original de su teología respeto de estos problemas, la de que Dios es capaz de engañar: la *Quod. III. q. 3*: “Si, una vez hecha la revelación de algún futuro contingente, el mismo [futuro] contingente permanece luego de la revelación” y la *Quod. III. q. 8*: “Si es necesario que la resurrección general sea futura”. Desde luego, ambas fueron mucho más estudiadas tanto solas como en relación con los pasajes paralelos del *Comentario a las Sentencias*³⁴. Si hay alguna deuda teórica es, quizá, con las *Quodlibetales III.*, qq. 1 y 2. Esperamos, pues, que nuestra traducción contribuya a saldarla, al menos en lo que toca al ámbito de habla hispana.

3. Sobre la traducción

La traducción ha intentado ser lo más literal posible. Con todo, es oportuno aclarar que, dado que Holcot no parece hacer una distinción técnica entre los verbos de “*scio*”/“*nescio*”, “*cognosco*” e “*intelligo*”, en la mayor parte de los casos fueron traducidos indiferentemente por “conocer” y solo algunas pocas por “saber”, como sucede en la tercera y cuarta de la q.1, a. 3; o por “concebir”, como es el caso de la quinta duda, en la que aparecen dos de esos términos (“*cognosco*” e “*intelligo*”) en la misma oración, o como en la octava duda, en la que, aún si el término usado es el mismo (*intelligo*), la semántica de las dos oraciones en las que aparece exige traducciones diferentes. Si bien es cierto que se podría haber buscado diversas voces castellanas para asignar a cada una de las voces latinas, habría falseado la fluidez e incluso el sentido mismo del texto.

Sí, en cambio, hemos recurrido a diferentes términos para diferenciar “*dubitatio*” de “*dubium*”, dado que ambas voces aparecen juntas en la respuesta y para las restantes se ha preferido continuar con *dubium*, como si esta voz

³⁴ La bibliografía sobre el Dios engañador (*Deus deceptor*) es abundante y resulta ajena a los objetivos de este trabajo el hacer un estado de la cuestión sobre ella. Con todo, sugerimos la lectura de Joseph INCANDELA, “Robert Holcot, O.P., on Prophecy, the Contingency of Revelation, and the Freedom of God”, *Medieval Philosophy and Theology*, 4 (1994), 165-188; TACHAU, “Robert Holcot on Contingency and Divine Deception”, pp. 166-196.Y, de la misma autora, “Logic’s God and the Natural Order...”, 235-267. En castellano puede consultarse Francisco LEÓN FLORIDO, “El escepticismo, de la teología medieval a la filosofía moderna. Robert Holcot y René Descartes”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006), 181-190.

–que tradujimos por “inquietud”– diera cuenta únicamente de la respuesta a la primera –que tradujimos por “duda”–.

Finalmente, resta señalar que el aparato de notas no tiene la pretensión de ser explicativo, por lo que ellas remiten a las fuentes y también a algunas cuestiones léxicas.

Fecha de recepción: 29 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 24 de febrero de 2023

ROBERT HOLCOT, *QUODLIBETAL* III, QQ. 1, 2

Quodlibet in, quaestio 1^{35*}	Quodlibetal III, quaestio 1
UTRUM CLARE VIDENS DEUM VIDEAT OMNIA FUTURA CONTINGENTIA	SI EL QUE VE CLARAMENTE A DIOS VE TODOS LOS FUTUROS CONTINGENTES
Quod sic, quia beatus Gregorius, IV <i>Dialogorum</i> , loquens de beatis qui vident Deum per essentiam, dicit: “quid est quod nesciunt qui scientem omnia sciunt?” Igitur, quilibet clare videns Deum videt omnia futura contingentia, quia videt omnia quae Deus scit.	Porque así lo dice san Gregorio, en <i>Diálogos</i> IV, hablando de los santos que ven a Dios por su esencia: “¿Qué es lo que desconocen quienes conocen al que todo lo conoce?” ³⁶ . Así pues, quienquiera que ve claramente a Dios ve todos los futuros contingentes, puesto que ve todo lo que Dios conoce.
AD OPPOSITUM ARGUITUR: Nullum obiectum finitum potest repraesentare infinita, ergo nullus actus finitus, sicut visio, potest repraesentare infinita; sed infinita sunt futura contingentia, ergo nulla creatura clare videns Deum videt omnia futura contingentia. Primum assumptum, videlicet, quod nullum obiectum finitum potest repraesentare infinita, patet; quia aliter tot posset obiectum finitum repraesentare quot obiectum infinitum.	A LO OPUESTO SE CONTESTA: Ningún objeto finito puede representarse cosas infinitas, por lo que ningún acto finito –como la visión– puede representarse cosas infinitas; y los futuros contingentes son cosas infinitas, por lo que ninguna creatura que ve claramente a Dios ve todos los futuros contingentes. La primera premisa, es decir, que ningún objeto finito puede representarse cosas infinitas, es evidente; pues de otro modo, un objeto finito podría representarse tantas [cosas] como [lo hace] un objeto infinito.
In ista quaestione sic procedam: primo, ponam quasdam distinctiones; secundo, formabo iuxta eas quasdam conclusiones; tertio, movebo quasdam dubitationes.	A propósito de esa cuestión se procede de la siguiente manera: en primer lugar, haré algunas distinciones; en segundo lugar, conforme a ellas estableceré algunas conclusiones; en tercer lugar, presentaré algunas dudas.

^{35*} Se transcribe la versión de Paul STREVELER y Katherine TACHAU (eds.), Hester GELBER and William COURTENAY (coeds.), *Seeing the future clearly. Questions on Future Contingents* by Robert Holcot, Toronto, PIMS, 1995, pp. 59-74.

³⁶ GREGORIO MAGNO, *Dialogi* IV.34.5.

<Articulus primo>	<Artículo primero>
<p>Circa primum: iste terminus ‘videre’ accipitur stricte vel large loquendo. Stricte, significat operationem potentiae visivae, et sic loquitur Aristoteles, II <i>De anima</i>. Large, transmittitur ad cognitionem imaginativam et intellectualem, tarn complexam quam incomplexam, et sic loquitur beatus Augustinus de visione, XII <i>Super Genesim</i>, capitulo X et deinceps, ubi distinguit triplicem visionem: corporalem, imaginativam (quam vocat spiritualem) et intellectualem. Rationem huius transumptionis ponit Augustinus, XI <i>De Trinitate</i>, capitulo iii: “visus”, inquit, “inter sensus corporis maxime excellit, et est visioni mentis pro sui generis diversitate vicinior”.</p>	<p>Acerca de lo primero: ese término “ver” se admite para hablar en un sentido estricto o en un sentido amplio. En sentido estricto significa la operación de la potencia visiva, y así lo dice Aristóteles en <i>Sobre el alma</i> II³⁷. En sentido largo se adopta para la cognición imaginativa e intelectual, tanto compleja como simple³⁸, y así habla sobre la visión san Agustín en <i>Sobre el Génesis</i> XII, capítulo X y los que siguen, donde distingue tres tipos de visión: la corporal, la imaginativa (que llama “espiritual”) y la intelectual³⁹. Agustín expone el motivo de esta adopción en <i>Sobre la Trinidad</i> XI, capítulo III: “la visión” –dice– “sobresale muchísimo entre los sentidos del cuerpo y, por la diferencia de su género, es la más cercana a la visión de la mente”⁴⁰.</p>

³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II.11, 424a 1-32.

³⁸ *Incomplexa*, es decir, que carece de vínculos o conexiones.

³⁹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram* XII.7, 10-11.

⁴⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* 11.1 Elegimos traducir *mens* por su forma más cercana al castellano, “mente”. Con todo, téngase en cuenta que, en la filosofía de Agustín, ella es un término técnico que refiere a la dimensión superior del alma racional. Cf. Silvia MAGNAVACCA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, s.v. “mens”, p. 420.

<p>Secundo, distingo de isto termino ‘futura contingentia’, quia uno modo futura contingentia dicuntur propositiones de futuro quarum non est veritas determinata vel falsitas, quia, licet sint verae vel falsae, illae tamen quae sunt verae possunt numquam fuisse verae, et illae quae sunt falsae possunt numquam fuisse falsae; sicut haec est modo vera: “Sortes peccabit eras”, et tamen in potestate Sortis est facere quod numquam fuit vera. Et isto modo loquendi consueverunt homines communiter dicere quod in futuris contingentibus non est veritas determinata, et sic loquitur Aristoteles, I <i>Perihennenas</i>, ubi dicit quod in singularibus vero et futuris non est simpliciter veritas vel falsitas, sicut in propositionibus de praeterito et de praesenti, ubi vocat futura propositiones de futuro.</p>	<p>En segundo lugar, hago una distinción respecto de ese término “futuros contingentes”, pues de un modo se llaman futuros contingentes las proposiciones sobre el futuro, de las cuales no hay una verdad o falsedad determinada ya que, aunque sean verdaderas o falsas, aquellas que son verdaderas pueden nunca haber sido verdaderas, y aquellas que son falsas pueden nunca haber sido falsas; tal como esta es verdadera por el momento: “Sortes pecará mañana”; y sin embargo está en poder de Sortes hacer que nunca sea verdadera. Y por esa manera de hablar, los hombres se acostumbraron a decir comúnmente que en los futuros contingentes no hay una verdad determinada, tal como sostuvo Aristóteles en <i>Sobre la interpretación</i> I, donde dice que en cada una de las cosas futuras no hay verdad o falsedad de manera directa, tal como en las proposiciones sobre el pasado o sobre el presente, donde llama “cosas futuras” a las proposiciones sobre el futuro⁴¹.</p>
<p>Alio modo intellectio vel significatio istius complexi ‘futurum contingens’ exponitur sic: quod non est sed erit, possibile est tamen quod numquam sit; et sic loquuntur quidam concedentes talia: “Antichristus est futurum contingens”, “Beatitudo Sortis est futurum contingens”, et huiusmodi.</p>	<p>De otro modo, la comprensión o significación de ese [término] complejo “futuro contingente” se expone así: es posible que lo que no es pero será, sin embargo, nunca sea; y de esta manera hablan algunos que conceden tales cosas: “El Anticristo es un futuro contingente”, “la santidad de Sortes es un futuro contingente”, y [otras proposiciones] de esta naturaleza.</p>

⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, *De interpretatione vel Periermenias, translatio Boethii* 9, 18a 34-b 25.

<p>Tertio, suppono quod iste terminus 'clare videns Deum' convertatur (de facto et ut nunc) cum isto termino 'beatus', et quod 'videre' utrobique in quaestione accipiat secundum modo pro cognitione intellectuali. Et sic adhuc 'videre intellectualiter' est dupliciter: incomplexo vel complexo. Incomplexo, sicut apprehendere simpliciter; complexo, sicut quando formatur propositio affirmativa vel negativa. Et sic certa cognitio intellectualis complexa potest vocari 'scientia'. Et isto modo intellectus quaestionis est: "utrum clare videns Deum videat, id est, sciat omnia futura contingentia". Sed primo modo intellectus quaestionis est iste: "utrum clare videns Deum videat, id est, apprehendat omnia futura contingentia"; et eodem modo accipitur iste terminus 'videns' cum dicitur "videns Deum", quia Deus apprehenditur a beato notitia incomplexa, licet de eo posset forte formare multa complexa.</p>	<p>En tercer lugar, agrego que ese término "el que ve claramente a Dios" se cambie (de hecho y como ahora) con ese término "santo", y que el "ver" de una y otra parte en cuestión se entienda por el segundo modo, como cognición intelectual. Y aún así "ver intelectualmente" es doble: complejo o simple. Simple, [es] como aprehender de manera directa; complejo, como cuando se forma una proposición afirmativa o negativa. Así, cierta cognición intelectual compleja puede ser llamada "conocimiento". De ese modo, el sentido de la cuestión es: "si el que ve claramente a Dios ve, es decir, conoce todos los futuros contingentes". Pero del primer modo el sentido de la cuestión es este: "si el que ve claramente a Dios ve, esto es, aprehender todos los futuros contingentes", y del mismo modo se entiende ese término "el que ve" cuando se dice "el que ve a Dios", puesto que Dios es aprehendido por un santo según una noción simple, aunque a partir de esto quizá se pueden formar muchas complejas.</p>
<p><Articulus secundus></p>	<p><Artículo segundo></p>
<p>Istis visis, pono quattuor conclusiones. Prima est quod clare videns Deum videt omnia futura contingentia primo modo. Hanc probosic: Deus videt omnia futura contingentia; Deus est clare videns Deum; ergo clare videns Deum videt omnia futura contingentia. Maior patet, quia Deus videt omnes propositiones quia videt omnes res; sed omnia futura contingentia sunt propositiones ex secunda distinctione praehabitata; patet ergo ista conclusio quod clare videns Deum videt omnia futura contingentia, et in isto sensu dicitur affirmative ad quaestionem, quia quaestio est de una indefinita.</p>	<p>Tras haber visto estas cuestiones, establezco cuatro conclusiones. La primera es que el que ve claramente a Dios ve todos los futuros contingentes de acuerdo con el primer modo. Esto lo pruebo así: Dios ve todos los futuros contingentes; Dios es el que ve claramente a Dios; por tanto, el que ve claramente a Dios ve todos los futuros contingentes. La premisa mayor es evidente, puesto que Dios ve todas las proposiciones pues ve todas las cosas; pero todos los futuros contingentes son proposiciones que proceden de la segunda distinción tratada previamente; por tanto, es evidente esta conclusión, que el que ve claramente a Dios ve todos los futuros contingentes; y en este sentido se responde afirmativamente a la cuestión, puesto que la cuestión es indeterminada respecto de una sola [distinción].</p>

<p>Secunda conclusio est quod futura contingentia primo modo loquendi sunt contingenter futura, id est, possunt esse in futurum et possunt non esse in futurum; sed sunt res praesentes. Haec patet quia sunt propositiones nunc existentes et in beneplacito Dei est eas adnihilare vel conservare; et ideo possunt esse in futurum et possunt non esse in futurum.</p>	<p>La segunda conclusión es que, de acuerdo con el primer modo de hablar, los futuros contingentes son futuros contingentemente, esto es, que pueden ser en el futuro y pueden no ser en el futuro; pero son cosas presentes. Esto es evidente puesto que son proposiciones que existen ahora y en el beneplácito de Dios está el aniquilarlas o el conservarlas; y por eso pueden ser en el futuro y pueden no ser en el futuro.</p>
<p>Tertia conclusio est ista: nullus videns Deum clare videt omnia futura contingentia secundo modo distinctionis secundae, ut, videlicet, istud complexum ‘futura contingentia’ exponatur sic: quae non sunt nunc, sed erunt et possunt numquam esse. Haec probatur sic: sua opposita infert contradictoria, ergo haec est vera. Antecedens probo, quia sequitur: aliquis videns Deum videt omnia futura contingentia, ergo videt aliqua futura contingentia; sed nulla futura contingentia sunt, ergo videt aliqua quae non sunt; sed omnia aliqua sunt, ergo videt aliqua quae sunt et non sunt. Item, si videt aliqua quae non sunt, videt aliqua quae non sunt aliqua, quia omnia aliqua sunt. Item, si aliquis videt aliquid quod non est aut illud aliquid est Deus vel aliud a Deo. Si est Deus, Deus est aliquid quod non est; si est aliud a Deo, est creatura; ergo aliqua creatura non est. Item, si Deus videt omnia talia, videt plura talia; ergo videt quod sunt plura nunc; ergo sunt aliqua plura praesentia nunc; ergo futura contingentia sunt aliqua plura nunc praesentia. Consequens contra descriptionem datam termini, quae est quod futura contingentia dicuntur quae non sunt nunc, sed erunt et possunt numquam esse.</p>	<p>La tercera conclusión es esta: nadie que ve a Dios claramente ve todos los futuros contingentes de acuerdo con el segundo modo de la segunda distinción: que, sin duda, ese [término] complejo “futures contingentes” se expone así: que no son ahora, pero serán y pueden no ser nunca. Esto se prueba así: su opuesta produce [proposiciones] contradictorias, por tanto, esta es verdadera. Pruebo el antecedente, pues se sigue [que] alguien que ve a Dios ve todos los futuros contingentes, por tanto, ve algunos futuros contingentes; pero ningún futuro contingente es, por lo tanto, ve algunas cosas que no son; pero todas las cosas son algo, por tanto, ve algunas cosas que son y que no son. Asimismo, si ve algunas cosas que no son, ve algunas cosas que no son algo, puesto que todas las cosas son algo. Asimismo, si alguien ve algo que no es, o bien ese algo es Dios o bien algo diferente de Dios. Si es Dios, Dios es algo que no es; si es algo diferente de Dios, es creatura; por tanto, alguna creatura no es. Asimismo, si Dios ve todas las cosas de este tipo, ve muchas cosas de este tipo; por tanto, ve que muchas cosas son ahora; por tanto, algunas muchas cosas son presentes ahora; por tanto, los futuros contingentes son algunas muchas cosas presentes ahora. Lo que se sigue es contrario a la descripción del término que se dio, la cual es que se dice que los futuros contingentes no son ahora, pero serán y pueden no ser nunca.</p>

<p>Quarta conclusio est quod non omnis videns clare Deum videt omnia futura contingentia accipiendo 'futura contingentia' primo modo, videlicet, pro propositionibus de futuro quae sunt verae vel falsae indeterminate, sicut supra exposui; et accipiendo 'videre' pro 'scire' communiter accepto, sicut cum dico "quando sedeo video me sedere". Haec patet, quia non omnis beatus scit tales propositiones: "Sortes dampnabitur", "mundus finietur ad mille annos", quia Deus non revelavit beatis omnia talia, quia infinita talia Christus potest revelare, quia ante incarnationem multi angeli dubitaverunt tales: "Christus redimet genus humanum moriendo tali loco per tales personas". Eodem modo verisimile est quod sunt propositiones multae de futuro vel saltern constat quod Deus potest multas tales formare, quibus factis, ista starent simul: "Linus est beatus", et tamen dubitat hanc propositionem demonstrata una tali.</p>	<p>La cuarta conclusión es que no todo el que ve claramente a Dios ve todos los futuros contingentes, tomando "futuros contingentes" de acuerdo con el primer modo, a saber, por proposiciones sobre el futuro que son verdaderas o falsas indeterminadamente, según lo expuse más arriba; y al tomar "ver" por "conocer" lo tomo de manera corriente, como cuando digo "puesto que me siento, veo que estoy sentado". Esto es evidente porque no todo santo conoce proposiciones del tipo: "Sortes será condenado", "el mundo se acabará en mil años", porque Dios no reveló a los santos todas las cosas de este tipo, porque Cristo puede revelar infinitas cosas de este tipo, porque antes de la encarnación muchos ángeles dudaron de cosas tales como: "Cristo redimirá al género humano muriendo en tal lugar, por tales personas". Del mismo modo, es verosímil que existan muchas proposiciones sobre el futuro, o al menos consta que Dios puede formar muchas con las que, una vez acontecidas, al mismo tiempo permanecerían estas: "Lino es santo", y sin embargo se duda de esta proposición cuando se demuestra una sola de ellas.</p>
<p><Articulus tertius></p>	<p><Artículo tercero></p>
<p><Prima dubitatio ></p>	<p><Primera duda></p>
<p>Tertio, contra ista movebo dubitationes. Prima est an tales debeant concedi: "Deus nihil intelligit nisi quod modo est," "Deus nullam rem potest producere quam non produxit," "Deus nihil vult umquam fore nisi quod modo actualiter est"; et si concedantur, arguitur sic: Deus nihil vult umquam fore nisi quod modo actualiter est, sed Antichristus non est modo actualiter, ergo Deus non vult Antichristum umquam fore.</p>	<p>En tercer lugar, presentaré algunas dudas contra esas [cuestiones]. La primera es si se deben conceder [proposiciones] tales como: "Dios no conoce nada sino lo que existe ahora", "Dios no puede producir ninguna cosa que no haya producido", "Dios no quiere que nada vaya a existir alguna vez sino lo que efectivamente existe ahora"; y si se conceden, se contesta así: Dios no quiere que nada vaya a existir alguna vez sino lo que efectivamente existe ahora, pero el Anticristo ahora no existe efectivamente, por tanto, Dios no quiere que el Anticristo vaya a existir alguna vez.</p>

< Secunda dubitatio >	<Segunda duda>
<p>Item, Deus non vult diem iudicii umquam fore, quia dies iudicii non est aliquid, et per conclusionem super quam arguitur Deus nihil vult umquam fore nisi quod modo actualiter est, igitur Deus non vult diem iudicii umquam fore; et si sic, revelavit falsum et prophetae deceperunt homines, quod est inconueniens.</p>	<p>Asimismo, Dios no quiere que el día del juicio vaya a existir alguna vez, puesto que el día del juicio no es algo, y por la conclusión sobre la cual se contesta que Dios no quiere que nada vaya a existir alguna vez sino lo que efectivamente existe ahora. Por consiguiente, Dios no quiere que el día del juicio vaya a existir alguna vez; y si es así, se reveló falso y los profetas engañaron a los hombres, lo cual es inconveniente.</p>
< Tertia dubitatio >	<Tercera duda>
<p>Item, si ista concedatur: “Deus nihil intelligit nisi quod modo est”, sequitur quod Deus multa tradidit oblivioni, et multa scivit quae modo nescit. Consequentia patet, quia Deus aliquando intellexit Caesarem, ergo si modo non intelligat eum, tradidit eum oblivioni.</p>	<p>Asimismo, si se concede esa [proposición]: “Dios no conoce nada sino lo que existe ahora”, se sigue que Dios entregó muchas cosas al olvido, y supo muchas cosas que ahora desconoce. La consecuencia es evidente, pues Dios alguna vez conoció a César, por tanto, si ahora no lo conoce, lo entregó al olvido.</p>
<Quarta dubitatio >	<Cuarta duda>
<p>Item, Deus scit quidquid significatur per istam: “Caesar fuit imperator”, quia aliter Deus nesciret an foret vera vel falsa; ergo, modo intelligit quid significatur per subiectum et per praedicatum; sed nulla res quae modo est significatur per subiectum etc., quia nulla res est Caesar qui fuit imperator, nec aliquis imperator est imperator qui fuit Caesar.</p>	<p>Asimismo, Dios sabe todo lo que se significa por medio de esa [proposición]: “César fue emperador”, puesto que de otro modo Dios ignoraría si va a ser verdadera o bien falsa. Por tanto, conoce ahora qué se significa mediante el sujeto y el predicado; pero ninguna cosa que ahora existe es significada por el sujeto, etc., puesto que ninguna cosa es César, el que fue emperador, y tampoco existe emperador alguno que haya sido César.</p>
< Quinta dubitatio >	<Quinta duda>
<p>Item, secundum istam tertiam conclusionem haec esset neganda: “Deus cognovit vel intellexit mundum antequam esset”. Probatio: quia haec fuisset falsa ante mundi constitutionem, si fuisset formata: “Deus intellexit mundum”, quia tune mundus non fuit, et haec fuisset vera: “nihil est mundus”, quia nihil est nisi Deus; igitur, Deus nihil aliud a se intellexisset, quia nihil aliud fuisset.</p>	<p>Asimismo, según esa tercera conclusión, debe negarse esta: “Dios conoció o concibió el mundo antes de que existiera”. Prueba: puesto que, de haber sido formada, esta [proposición]: “Dios concibió el mundo” hubiera sido falsa antes de la creación del mundo, pues entonces el mundo no existía, y esta hubiera sido verdadera: “el mundo no es nada”, pues no existía nada sino Dios. Así pues, Dios no hubiera concebido ninguna cosa distinta de sí, dado que ninguna otra cosa distinta existía.</p>

< Sexta dubitatio >	<Sexta duda>
Item, Ad Romanos iv: “Vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt”, ergo vult ea quae non sunt reduci ad esse, ergo, cognoscit ea quae non sunt.	Asimismo, Rom. IV: “Llama a aquellas cosas que no son del mismo modo que a aquellas que son” ⁴² , por tanto, quiere que las cosas que no son sean reconducidas al ser, por tanto, conoce las cosas que no son.
< Septima dubitatio >	<Séptima duda>
Item, Deus praedestinavit Petrum ab aeterno, ergo intellexit Petrum ab aeterno. Confirmatur per illud Ad Romanos ix: “Cum nondum nati essent, aut quicquid boni aut mali egissent (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est: «Iacob dilexi, Essau autem odio habui»”.	Asimismo, Dios predestinó a Pedro desde la eternidad, por tanto, conoció a Pedro desde la eternidad. Se confirma por aquello de Rom. IX: “Cuando todavía no habían nacido o [antes] de que hicieran algún bien o mal (para que, según la elección, permaneciera el propósito de Dios), fue dicho –no según las obras sino según el que llama–: «amé a Jacob, pero odié a Esaú»” ⁴³ .
< Octava dubitatio >	<Octava duda>
[Adde hic xiii argumenta quae ponuntur in lectura super <i>Sententias</i> et postea pone opinionem quam concludunt et postea argumenta decem contra illam, et tene secundam]. Item, contra praedictam conclusionem arguitur: quia secundum eam homo non posset intelligere nisi ens reale, et sic non posset aliquis formare propositiones de figmentis, et sic haec non esset intelligibilis: “chimaera est chimaera”, “chimaera non est hircocervus”, et huiusmodi. Consequens est falsum. Similiter: “nullus posset fingere montem aureum vel hominem cuius dextera foret in oriente et sinistra in occidente”, ad modum quo Aristoteles imaginatur, II <i>De caelo</i> .	(Añada aquí los trece argumentos que se presentan en la lectura sobre las <i>Sentencias</i> y después establezca la opinión de que concluyen, y luego [exponga] diez argumentos contra esa [opinión], y sostenga la segunda). Asimismo, contra la antedicha conclusión se contesta: puesto que, según esta, el hombre no puede conocer sino un ente real, y así no puede alguien formar proposiciones acerca de ficciones, y así esta no sería concebible: “una quimera es una quimera”; “una quimera no es un hircocervo”, y cosas por el estilo. El consecuente es falso. De manera similar: “nadie puede inventar una montaña de oro o un hombre cuya diestra estuviera en Oriente y su izquierda en Occidente”, al modo en que lo imaginó Aristóteles en el [tratado] <i>Sobre el cielo</i> II ⁴⁴ .

⁴² Rom. 4: 17.

⁴³ Rom. 9: 11-13.

⁴⁴ Cf. ARISTÓTELES, *De caelo et mundo* 2, 285b20 et seq. Véase también AVERROES, *In De caelo* 2.13.

< Nona dubitatio >	< Novena duda >
<p>Item, nullus posset imaginari corpus movetur in vacuo nec aliquis posset cogitare de tempore, quia nec praeteritum est nec futurum est, et tamen dicuntur esse partes temporis; et eadem ratione nec de motu, cum cuiuslibet motus aliqua pars sit futura, aliqua praeterita, secundum Aristotelem; nec aliquis posset cogitare de tempore quo vixit.</p>	<p>Asimismo, nadie puede imaginar que un cuerpo se mueva en el vacío ni tampoco alguien puede pensar el tiempo, puesto que ni el pasado existe, ni el futuro existe (y sin embargo se dice que son partes del tiempo); y por la misma razón tampoco [se puede pensar] el movimiento, puesto que, según Aristóteles, de cualquier movimiento alguna parte es futura, alguna pretérita⁴⁵; ni tampoco alguien puede pensar el tiempo en el que [ya] vivió.</p>
< Decima dubitatio >	< Décima duda >
<p>Item, haec divisio foret falsa: “ens aliud in anima, aliud extra animam”, secundum quod ‘ens in anima’ solet vocari ‘ens rationis’, Et haec divisio similiter nihil valeret: “ens aliud in potentia, aliud in actu”, quia omne ens est ens in actu.</p>	<p>Asimismo, esta división sería falsa: “una cosa es el ente en el alma, otra fuera del alma”, en tanto que el “ente en el alma” suele ser llamado “ente de razón”. Y de un modo parecido, esta división nada valdría: “una cosa es el ente en potencia, otra en acto”, puesto que todo ente es ente en acto.</p>
< Ad primam dubitationem seu dubium >	< A la primera duda o inquietud >

⁴⁵ Cf. AVERROES, *In Aristotelis Physica* 4.2.3-4, comm. 67-75.

<p>Ad ista dicendum est.</p> <p>Ad primum dico quod haec est concedenda: “Deus nihil intelligit nisi quod modo est”, quia convertitur cum hac universalis: “nihil est intellectum a Deo nisi quod modo est”, cuius quaelibet singularis est vera, sicut patet inductive. Eodem modo haec est concedenda: “Deus nihil potest producere nisi quod produxit”, vel illa: “nullam rem potest Deus producere quam non produxit”. Et hanc concede similiter: “nihil vult Deus umquam fore nisi quod modo actualiter est”, quia quaelibet eius singularis est vera. Nec valet iste discursus: “Deus nihil vult umquam fore nisi quod modo est actualiter, Antichristus non est modo actualiter, ergo Deus non vult Antichristum umquam fore”; quia non est in modo nec in figura. Nec iste discursus valet isti consimilis de die iudicii, quia praemissae sunt verae et conclusio falsa utrobique.</p>	<p>A esas cosas se debe decir:</p> <p>A la primera [duda] digo que se debe conceder esta [proposición]: “Dios no conoce nada sino lo que existe ahora”, pues se convierte con esta universal: “nada es conocido por Dios sino lo que existe ahora”, de la que cualquiera de sus singulares es verdadera, tal como es evidente por inducción. Por lo mismo, se debe conceder esta: “Dios nada puede producir sino lo que produjo”, o aquella: “ninguna cosa puede producir Dios que no haya producido”. Y de modo similar concedo esta: “Dios no quiere que nada vaya a existir alguna vez sino lo que efectivamente existe ahora”, puesto que cualquiera de sus singulares es verdadera. Y no vale ese discurso: “Dios no quiere que nada vaya a existir alguna vez sino lo que efectivamente existe ahora, el Anticristo ahora no existe efectivamente, por tanto, Dios no quiere que el Anticristo vaya a existir alguna vez”, puesto que no es [correcto] ni en el modo ni en la figura⁴⁶. Tampoco vale ese discurso parecido a aquel sobre el día del juicio, puesto que las premisas son verdaderas y la conclusión falsa por ambas partes.</p>
---	---

⁴⁶ Recuérdese que las figuras del silogismo se conforman según la posición del término medio en las premisas, mientras que los modos son las configuraciones de cada figura según las proposiciones sean A, E, I u O, lo que da un total de 256 posibles silogismos válidos.

<p>Contra: Si Deus vult Antichristum fore, ergo vult aliquam rem fore quae modo non est. Nego consequentiam. Contra arguitur sic: omne volitum a Deo fore est, Antichristus est volitus a Deo fore, ergo Antichristus est. Dico quod maior est vera et minor est falsa, quia haec est falsa: “Antichristus est volitus a Deo fore”; et nego istam consequentiam: “Deus vult Antichristum fore, ergo Antichristus est volitus a Deo fore”. Contra: aut Deus, volendo Antichristum fore, vult aliquid fore vel nihil vult fore. Et expono hoc gerundivum ‘volendo’ per quia. Si aliquid, et nihil nisi Antichristum, ergo Antichristus est aliquid; si nihil, ergo Deus, volendo Antichristum fore, nihil vult fore. Concede conclusionem exponendo ly ‘volendo’ per quia.</p>	<p>En contra: si Dios quiere que el Anticristo vaya a existir, por tanto, quiere que vaya a existir alguna cosa que ahora no existe. Niego la consecuencia. Contra esto, se contesta así: todo lo que es querido por Dios que vaya a existir, existe; es querido por Dios que el Anticristo vaya a existir; por tanto, el Anticristo existe. Digo que la mayor es verdadera y la menor es falsa porque esta es falsa: “es querido por Dios que el Anticristo vaya a existir”; y niego esa consecuencia: “Dios quiere que el Anticristo vaya a existir, por tanto, es querido por Dios que el Anticristo vaya a existir”. En contra: o bien Dios, queriendo que el Anticristo vaya a existir, quiere que algo vaya a existir o quiere que nada vaya a existir. Y explico este gerundio “queriendo” por medio del efecto⁴⁷. Si hay algo, y no existe nada sino el Anticristo, entonces el Anticristo existe. Si no hay nada, por tanto, Dios, queriendo que el Anticristo vaya a existir, quiere que nada vaya a existir. Concedo la conclusión exponiendo “queriendo” por medio del efecto.</p>
<p><Ad secundum dubium></p>	<p><A la segunda inquietud></p>
<p>Ad secundum concedo istam: “Deus vult diem iudicii fore”, et tamen nihil vult fore nisi quod modo est.</p>	<p>A la segunda le concedo esa: “Dios quiere que el día del juicio vaya a existir” y, sin embargo, no quiere que nada vaya a existir sino lo que ahora existe.</p>

⁴⁷ En la escolástica, la demostración del tipo *quia* es aquella que demuestra la causa por medio de sus efectos.

<Ad tertium dubium>	<A la tercera inquietud>
<p>Ad tertium quando arguitur sic: “Deus nihil intelligit nisi quod modo est, ergo multa tradidit oblivioni”, quia intelligit Caesarem, Platonem et Ciceronem, nego primam consequentiam, quia antecedens est verum et consequens falsum, quia nulla multa tradidit oblivioni. Dico tamen quod multa sunt intellecta a Deo quae non semper erunt intellecta a Deo; Deus tamen semper erit intellectio, propter quam haec foret vera: “si talia essent, ista sunt intellecta a Deo”, et pro tanto concedunt multi tales propositiones “ista semper erunt intellecta a Deo”.</p>	<p>A la tercera, cuando se contesta así: “Dios no conoce nada sino lo que existe ahora, por lo tanto, entregó muchas cosas al olvido”, puesto que conoce a César, Platón y Cicerón, niego la primera consecuencia porque el antecedente es verdadero y el consecuente falso, dado que es nulo que haya entregado muchas cosas al olvido. Digo, sin embargo, que muchas cosas fueron conocidas por Dios que no siempre serán conocidas por Dios; Dios, sin embargo, será inteligencia, a causa de la cual esta [proposición] habrá de ser verdadera: “si tales cosas existieran, esas son conocidas por Dios”, y por tanto se conceden muchas proposiciones tales como “esas siempre serán conocidas por Dios”.</p>
<Ad quartum dubium>	<A la cuarta inquietud>
<p>Ad quartum, quando arguitur: “Deus scit quid significatur per istam: «Caesar fuit imperator»”, dicendum est quod Deus non scit quid significatur per istam, “Caesar fuit”, proprie loquendo, quia nihil significatur per illam, sicut patet inductive.</p>	<p>A la cuarta, cuando se contesta “Dios sabe qué se significa por medio de esa [proposición]: ‘César fue emperador’”, hay que decir que, hablando propiamente, Dios no sabe qué se significa por esa [proposición], “César fue”, puesto que nada es significado por ella, según es evidente por inducción.</p>
<p>Contra: haec “Caesar fuit” est una propositio vera, ergo est significativa, ergo quilibet terminus significat, et si significat ergo aliquid vel aliqua.</p>	<p>En contra: esta [proposición] “César fue” es una proposición verdadera, por tanto, es significativa, por tanto, cualquier término significa, y si significa, por tanto, es algo o alguna cosa.</p>

<p>Dicendum est quod est propositio vera et oratio significativa, et concedendum est quod quilibet terminus illius est significativus vel consignificativus. Unde concede quod iste terminus ‘Caesar’ est modo vox significativa, sed tamen nihil significat nec alicuius est significativus, sed fuit aliquando institutus ad significandum Caesarem; et si ille esset modo, sine nova institutione illum significant. Similiter, talis terminus est quod ipso audito multi ex certa institutione formant conceptus qui forent conceptus Caesaris, si Caesar esset, et pro tanto dicitur apud eos significare Caesarem. Similiter ista consequentia, quae innuitur esse bona in illo argumento, non valet: “nihil significatur per subiectum neque per praedicatum, ergo propositio non est vera, sicut patet de ista: «Antichristus non est chimaera»”.</p>	<p>Se debe decir que la proposición es verdadera y la oración significativa, y se debe conceder que cualquier término suyo es significativo o consignificativo. Por eso concedo que ese término “César” es solo una voz significativa, pero, sin embargo, no significa nada y no es significativo de algo, sino que alguna vez fue instaurado para significar a César; y si solamente él existiera, lo significaría sin una nueva instauración. De manera similar, el término es tal que cuando eso mismo es escuchado de muchos a partir de cierta instauración forman los conceptos que serían los conceptos de César, si César existiera, y por lo tanto ante estos se dice que significan a César. De manera similar, esa consecuencia, que se indica que es buena en aquel argumento, no vale: nada se significa por medio del sujeto ni tampoco del predicado, por lo tanto, la proposición no es verdadera, según es evidente acerca de esa: “El Anticristo no es una quimera”.</p>
<p><Ad quintum dubium></p>	<p><A la quinta inquietud></p>
<p>Ad quintum dicendum quod antequam mundus esset, haec fuisset concedenda si fuisset formata: “Deus nihil intelligit nisi se”.</p>	<p>A la quinta se debe decir que antes de que el mundo existiera, esta [proposición] habría sido concedida si hubiera sido formada: “Dios no conoce nada excepto a sí mismo”.</p>
<p><Ad sextum dubium></p>	<p><A la sexta inquietud></p>
<p>Ad sextum, quando arguitur per Apostolum, Ad Romanos iv: “vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt”, sensus est: facit res esse quae aliquando non fuerunt.</p>	<p>A la sexta, cuando se contesta por el Apóstol, Rom. 4: “Llama a aquellas cosas que no son del mismo modo que a aquellas que son⁴⁸”, el sentido es: hace que sean las cosas que alguna vez no fueron.</p>
<p><Ad septimum dubium></p>	<p><A la séptima inquietud></p>
<p>Ad septimum, concede quod Deus intellexit Petrum ab aeterno, id est, ab aeterno Deus fuit quaedam intellectio qua haec fuisset vera: “si Petrus fuisset, Petrus est intellectus”.</p>	<p>A la séptima, concedo que Dios conoció a Pedro desde la eternidad, esto es, desde la eternidad Dios tuvo cierto conocimiento por el cual esta [proposición] habría sido verdadera: “si Pedro hubiera existido, Pedro habría sido conocido”.</p>

⁴⁸ Rom. 4: 17.

<Ad octavum dubium>	<A la octava inquietud>
Ad octavum, quando arguitur quod homo nihil posset intelligere nisi ens reale, concedo.	A la octava, cuando se contesta que el hombre no puede conocer sino un ente real, lo concedo.
<p>Contra: ergo nullus homo potest intelligere figmenta nec formare tales propositiones: “chimaera est chimaera”; nego istam consequentiam, quia habere tales intentiones est satis possibile, sed quia istae intentiones innuntur supponere pro rebus extra, et nulla res extra eis correspondet, ideo tales propositiones sunt falsae. Similiter, satis est possibile formare talem imaginationem, quasi sic esset, quod homo extenderet unam manum ad orientem et aliam ad occidentem. Sed dico quod qui sic imaginatur nihil imaginatur. Unde sicut aliquis intelligit et aliquis diligit, et tamen nullam rem tali dilectione diligit, sicut patet si diligam lohanne absentem et stante ista dilectione Johannes corrumpatur, ita est in talibus actibus imaginationis: aliquis imaginatur, sed tamen nullam rem imaginatur.</p>	<p>En contra: por tanto, ningún hombre puede conocer ficciones ni formar proposiciones tales como: “una quimera es una quimera”; niego esta consecuencia, puesto que tener tales intenciones es bastante posible⁴⁹, pero puesto que esas intenciones se indican para suponer cosas extra, y ninguna cosa extra les corresponde, por eso tales proposiciones son falsas. De manera similar, es bastante posible formar una cosa imaginada de este tipo, como si fuera así, que el hombre extendiera una mano al Oriente y otra al Occidente. Pero digo que quien de este modo imagina, no imagina nada. De allí que, así como alguien conoce y alguien ama, y sin embargo no ama ninguna cosa con tal amor, lo mismo es evidente si yo amara a Juan, que está ausente, y estando presente este amor, Juan se esfumara; así también sucede en tales actos de la imaginación: alguien imagina, pero sin embargo ninguna cosa es imaginada.</p>
<Ad nonum dubium>	<A la novena inquietud>
Ad nonum, patet per idem, quia possumus imaginari corpus moveri in vacuo et cogitare de praeteritis et futuris, et tunc cogitamus, et de nulla re cogitamus.	A la novena, es evidente por lo mismo, porque podemos imaginar que un cuerpo se mueve en el vacío y pensar sobre pasados y futuros, y entonces pensamos, pero no pensamos acerca de ninguna cosa.

⁴⁹ En esta oración y en la siguiente, Holcot utiliza la expresión “*satis possibile*”, que hemos traducido como “bastante posible” para conservar la literalidad. Sin embargo, nótese que “posible” no admite grados: algo es posible o no lo es. En todo caso, dado que no se trata de un uso técnico, creemos que debería entenderse como “bastante probable”.

<Ad decimum dubium>	<A la décima inquietud>
<p>Ad decimum, dico quod illa divisio: “ens aliud in anima, aliud extra animam” debet sic intelligi: quod de numero entium quaedam sunt operationes rationis (sicut propositiones, sillogismi, et discursus), quaedam entia extra animam. Similiter, haec divisio: “ens aliud in potentia, aliud in actu” debet sic intelligi: de quibusdam terminis significativis rerum formamus propositiones de inesse per hoc verbum ‘est’ et de quibusdam per hoc verbum ‘potest’; sicut dicimus: “rosa est”, quando est in effectu, vel “potest esse”, antequam sit in effectu, quamvis forte proprie loquendo haec sit falsa, rosa non existente: “rosa potest esse”. Sed quando conceditur, accipitur pro ista: “potest esse quod rosa sit”, vel pro consimili. Sed in ista materia non est possibile quod evolvamus nos perfecte quin malis gratibus nostris improprie loquamur; sed sufficit habere sanum intellectum et scire quod improprie loquimur.</p>	<p>A la décima, digo que aquella división: “una cosa es el ente en el alma, otra fuera del alma”, debe entenderse así: que sobre el número de los entes algunos son operaciones de razón (como las proposiciones, los silogismos y los discursos), algunos son entes fuera del alma. De manera similar, esta división “una cosa es el ente en potencia, otra en acto” debe entenderse así: sobre algunos términos significativos de las cosas formamos proposiciones de existencia mediante el verbo “es” y algunas mediante el verbo “puede”; así decimos: “la rosa es” cuando existe en efecto, o “puede ser” antes de que exista en efecto, aunque quizá, no existiendo la rosa, hablando propiamente esta sea falsa: “la rosa puede ser”. Pero cuando se concede, se toma por esta: “puede ser que la rosa sea”, o por alguna semejante. Pero en esta materia no es posible que nos expliquemos perfectamente, antes, por el contrario, hablamos impropriamente gracias a nuestros males; pero alcanza con tener sano el intelecto y saber que hablamos impropriamente.</p>
<p>AD ARGUMENTUM IN OPPOSITUM quod probat quod quilibet videns Deum videt omnia quae Deus scit propter illud verbum Gregorii, IV <i>Dialogorum</i>: “quid est quod nesciunt qui scientem omnia sciunt?” Dicendum quod intentio beati Gregorii potest esse quod beati nihil ignorant spectans ad beatitudinem eorum essentialem. Vel potest intelligi de ‘scire in habitu,’ pro tanto quia sciunt illum per quem possunt omnia scire si ipse voluerit, sicut auctoritas sonat. Unde licet actu nesciant omnia, quodammodo habitualiter sciunt omnia, quia sciunt illum qui potest eis quodlibet intelligibile revelare.</p>	<p>AL ARGUMENTO EN OPUESTO que prueba que cualquiera que ve a Dios ve todo lo que Dios sabe a propósito de aquel pasaje de Gregorio, <i>Diálogos</i> IV: “¿Qué es lo que desconocen quienes conocen al que todo lo conoce?”⁵⁰. Se debe decir que la intención de san Gregorio puede ser que los santos que esperan la santidad no ignoran nada esencial de ellos. O puede entenderse conforme a “saber en hábito” solo en esta medida, puesto que saben aquello por lo que pueden saber todas las cosas si Él quisiera, como la autoridad da a entender. Por eso, aunque desconozcan en acto todas las cosas, en cierto modo saben todo habitualmente, pues conocen a aquel que puede revelar cualquier cosa cognoscible sobre ellos.</p>

⁵⁰ GREGORIO MAGNO, *Dialogi* IV.34.5.

Quodlibet III, quaestio 2	Quodlibetal III, quaestio 2
<p>UTRUM ISTA CONSEQUENTS SIT NECESSARIA: “DEUS SCIT A FORE ERGO A ERIT”. SIGNIFICET A UNUM FUTURUM CONTINGENS.</p>	<p>SI ESTA CONSECUENCIA ES NECESARIA: “DIOS SABE QUE ‘A’ HABRÁ DE SER, POR LO TANTO, ‘A’ SERÁ”. [DONDE] ‘A’ SIGNIFICA UN FUTURO CONTINGENTE</p>
<p>Quod sic arguitur, quia oppositum consequentis non potest stare cum antecedente; ergo consequentia est bona.</p>	<p>Lo que se contesta así: dado que lo opuesto del consecuente no puede permanecer con el antecedente, entonces la consecuencia es buena.</p>
<p>AD OPPOSITUM: Si ista consequentia sit necessaria et antecedens est necessarium, ergo consequens est necessarium; ergo “a fore” est necessarium; ergo “a fore” non est futurum contingens.</p>	<p>A LO OPUESTO: si esa consecuencia fuera necesaria y el antecedente es necesario, por tanto, el consecuente es necesario: por tanto “a habrá de ser” es necesario; por tanto, “a habrá de ser” no es un futuro contingente.</p>
<p>In ista quaestione suppono quod consequentia necessaria vocetur consequentia bona. Consequentia autem est bona quando non potest sic esse sicut per antecedens denotatur nisi ita sit sicut per consequens denotatur. Secundo, suppono quod ‘scire’ accipitur pro ‘assentire evidenter alicui vero’.</p>	<p>En esta cuestión supongo que la consecuencia necesaria se llama “consecuencia buena”. Pero la consecuencia es buena cuando no puede ser así como la denota el antecedente, sino cuando es así como la denota el consecuente. En segundo lugar, supongo que ‘saber’ se toma por “asentir evidentemente a algo verdadero”.</p>
<p>Hoc supposito, dico ad quaestionem quod sic, quia si Deus scit <i>a</i> fore, verum est quod <i>a</i> erit, et si verum est quod <i>a</i> erit, <i>a</i> erit; ergo, a primo si Deus scit <i>a</i> fore, ergo <i>a</i> erit. Similiter, ista consequentia est bona: “Sortes scit <i>a</i> fore; ergo <i>a</i> erit”; et eadem ratione et alia.</p>	<p>A partir de esta suposición respondo a la cuestión que si puesto que, si Dios sabe que <i>a</i> habrá de ser, es verdadero que “<i>a</i> será”, y si es verdadero que “<i>a</i> será”, <i>a</i> será; por lo tanto, por el primer [término], si Dios sabe que <i>a</i> habrá de ser, entonces <i>a</i> será. De manera similar, esta consecuencia es buena: “Sortes sabe que <i>a</i> habrá de ser, por tanto, <i>a</i> será”, y las otras [proposiciones] por la misma razón.</p>
<p>Ad rationem in oppositum, quando accipitur quod antecedens huius consequentiae est necessarium, ista videlicet: “Deus scit <i>a</i> fore”, dicendum quod haec est contingens: “Deus scit <i>a</i> fore”, quia sic scit <i>a</i> fore quod potuit numquam scivisse <i>a</i> fore.</p>	<p>Al argumento en opuesto, cuando se toma que el antecedente de esta consecuencia es necesario, a saber: “Dios sabe que <i>a</i> habrá de ser”, se debe decir que esta es contingente: “Dios sabe que <i>a</i> habrá de ser”, puesto que sabe que <i>a</i> habrá de ser de modo tal que pudo jamás haber sabido que <i>a</i> habrá de ser.</p>

Unde, quandocumque aliqua propositio habet multas exponentes, si una earum sit contingens, illa tota propositio est contingens. Modo, ista propositio: "Deus scit *a* fore" aequivalet isti copulativae: "Deus assentit huic complexo: '*a* erit', et ita erit quod *a* erit", cuius secunda pars est contingens per positum.

Por eso, siempre que alguna proposición tiene muchas exponentes, si una de ellas es contingente, esa proposición entera es contingente. De este modo, esa proposición: "Dios sabe que *a* habrá de ser" es equivalente a esta copulativa: "Dios asiente a este [término] complejo: «*a* será», y así sucederá que *a* será", cuya segunda parte es contingente por lo establecido.