

Teoría de la verdad / 1

Roberto Grossatesta

Teoría de la verdad

2/ Roberto Grosseteste

Grosseteste, Roberto Teoría de la verdad / Roberto Grosseteste; edición literaria a cargo de: Celina A. Lertora Mendoza - 1a ed. - Buenos Aires: FEPAI, 2005. 150 p. + CD; 20x15 cm. Traducido por: Celina A. Lertora Mendoza ISBN 950-9262-32-3 1. Filosofía Medieval. I. Lertora Mendoza, Celina A., ed. lit. II. Lertora Mendoza, Celina A., trad. III. Título CDD 189

Fecha de catalogación: 12/12/2005

© 2005 Ediciones del Rey

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 E
Buenos Aires- Argentina
E. mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Teoría de la verdad / 3

Roberto Grossseteste

Teoría de la verdad

Introducción, Traducción y Notas
CELINA A. LERTORA MENDOZA



EDICIONES DEL REY

4/ Roberto Grosseteste

INTRODUCCIÓN

LA TEORÍA DE LA VERDAD SEGÚN GROSSETESTE

Roberto Grosseteste, introductor oxoniense de Aristóteles y teólogo de orientación agustiniana, ha abordado el tema de la verdad en varias de sus obras¹, dedicándole dos opúsculos que concentran la doble vertiente de su interés, luego desarrollado parcialmente en diversas partes de su vasta producción. Por una parte, la teoría de la verdad se conecta a la metafísica y funda una gnoseología expresada en términos de iluminación. Por otra, su conocimiento de los *Posteriores Analíticos* del Estagirita, a los que comenta con notable perspicacia exegética, lo lleva a ocuparse de la verdad proposicional, así como a otros aspectos relacionados con la teoría de la ciencia aristotélica. Estas dos líneas, en cierto modo paralelas, tienen un punto de contacto en el que el Lincolnense se ha detenido cuidadosamente: la verdad de las proposiciones de futuro contingente, uno de los capítulos más interesantes de la historia de la lógica medieval. Aunque hay muchísimos pasos breves que tocan estos temas, lo central se reduce a un elenco más breve, pero que contiene lo sustancial de su teoría en relación a las cuestiones teóricas antes mencionadas

Teoría del Conocimiento y verdad

La Gnoseología de Grosseteste es el complemento de su metafísica, y explica cómo accedemos a esa realidad de la luz en su gama de manifestaciones, mediante la **teoría de la iluminación**. Según ella, y de acuerdo a sus fuentes agustinianas y platonizantes, las cosas tienen un ejemplar eterno (idea) en la mente divina; los universales (en la mente humana) son aproximaciones a estas ideas, según las cuales han sido creadas todas las cosas por replicación de la primera

6/ Roberto Grosseteste

luz cósmica. Un intelecto que conociera en su interioridad esta primera luz en la que están potencialmente contenidas todas las cosas, tendría un conocimiento completo del universo. Pero esto no es accesible al hombre ni al ángel, sino sólo a Dios. El entendimiento humano no posee especies eternas sino creadas; pero ellas, a pesar de su imperfección, son incorruptibles y verdaderos principios del conocimiento.

Aún más, la debilidad de nuestro entendimiento hace que no siempre podamos captar esas ideas que nos dan la esencia de las cosas. En esos casos debemos conocerlas a través de los accidentes derivados de ellas, que también son principios del conocimiento, pero en sentido derivado y no principal. Por lo tanto, debemos renunciar a un saber esencial, como propone Aristóteles para la ciencia, y contentarnos con el conocimiento accidental, que con ciertos recaudos puede aspirar al título de saber científico².

El Lincolniense, siguiendo la tradición platónico-agustiniana, se planteó la cuestión gnoseológica en términos de fundamento ontológico adecuado a la verdad gnoseológica. Su pregunta principal sería ¿existen varias verdades independientes entre sí, o todas derivan de una única verdad suprema? Planteado el problema en el contexto metafísico, la respuesta no podía ser sino a favor de la segunda alternativa. Esta solución, además, le permite unir las consideraciones filosóficas con las teológicas: haciendo suya la idea de San Anselmo, sostiene que la verdad subsistente es el mismo Verbo Divino.

En consecuencia, todo conocimiento cierto, cualquiera sea, presupone la iluminación, como la visión de todo color supone la luz. De este modo queda descartada la teoría aristotélica del origen sensible del conocimiento humano, ya que admite conocimientos provenientes de fuentes no sensitivas³. Es claro que dentro del sistema metafísico y gnoseológico de Grosseteste, la teoría aristotélica de la abstracción no podía caber, pues ella supone el origen sensible de nuestro conocimiento intelectual. El intelecto agente es ignorado en

su significado propio, e identificado con Dios, de acuerdo al testimonio de Roger Bacon⁴. Por otra parte, el alma humana tiene la posibilidad de conocer el singular como tal, sin mediación del universal⁵, lo cual torna superflua la teoría de la abstracción.

La gnoseología de Grosseteste, además de mostrar más acabadamente el nexo entre los analogados de *lux*, permite también explicar algunas particularidades de su teoría de la ciencia, que es ecléctica. Señalemos, en primer lugar, que admite la teoría de la pluralidad de formas, sosteniendo que existen diversos modos de conocerlas. Esto es evidente cuando trata los seres irracionales, pero no resulta tan claro en relación al hombre y al alma. Sharp⁶ afirma que el Lincolnense fue el primero en proponer a la escolástica inglesa la teoría de la pluralidad de formas, que luego desarrollarían sus sucesores en forma muy compleja, mediante la teoría de la *intensio et remissio formarum*. Y lo hizo usando una terminología sólo aparentemente aristotélica. Queriendo salvar su aristotelismo, Miano, en cambio⁷ se inclina por ver en sus pasajes más comprometidos no una distinción formal, sino una distinción de facultades del alma, lo cual lo pondría acorde con la tradición agustiniana. La resolución de esta controversia es difícil, y por otra parte no influye mucho en los resultados que aquí nos interesan, pues en cualquiera de los dos casos debe admitirse que el conocimiento proveniente de la esfera sensitiva no puede fundar el universal sin recurrencia a una experiencia superior: la iluminación divina. Por eso la verdad científica es una generalización que toma en cuenta sobre todo la experiencia repetida, proporcionando un conocimiento accidental y no esencial. En su *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*⁸ distingue un *habitus possibilis o materialis activus*, que es el conocimiento sensitivo, contraponiéndolo al hábito activo, que es el conocimiento intelectual en acto. Por tanto, según Grosseteste, al comienzo de nuestra investigación intelectual no conocemos en acto los principios, pero tampoco los ignoramos totalmente, sino que los poseemos en potencia activa.

8/ Roberto Grosseteste

La potencia pasiva, por su parte, es ocasión de la ciencia. Se retoma la teoría platónica de la reminiscencia como explicación de la actualidad de nuestro conocimiento⁹. Además, el ejemplarismo de origen platónico desplaza a la teoría aristotélica de la abstracción, provocando una mayor dependencia entre gnoseología y metafísica. El ejemplarismo derivado del agustinismo y de otras influencias platónicas, fue una teoría en rápido auge entre los franciscanos sucesores de Grosseteste, hasta el punto de dificultar la distinción entre escritos auténticos y apócrifos¹⁰. El agustinismo proporcionó el fundamento ontológico a la interpretación gnoseológica: la dependencia de todas las cosas con respecto a su Creador o causa, hace que ellas presenten “trazas” o “vestigios” de El. En Grosseteste este ejemplarismo no se reduce al aspecto ontológico (afirmar la semejanza entre la creatura y las ideas eternas divinas), sino que abarca también el aspecto gnoseológico, como fundamento del proceso de búsqueda de tales semejanzas. Servus Gieben ha analizado, especialmente en *Hexaameron* y en los *Dicta*, los textos que hacen referencia a los vestigios de la Trinidad en el alma¹¹. Estos vestigios aparecen principalmente en sus potencias: memoria, inteligencia y amor, pero también hay semejanzas diversas, según que se trate de seres racionales o materiales; el ejemplo fundamental es la luz corpórea, que se comporta de modo análogo a la incorpórea.

El ejemplarismo puede resultar fructífero en metafísica, como se aprecia en el opúsculo *De unica forma omnium*¹². De Dios deriva la primera forma (luz) que, informando a la materia, constituye el cuerpo. En el cuerpo espiritual el pasaje lumínico es instantáneo y por eso es posible un conocimiento por iluminación y sin concurso sensitivo. Un intelecto puro, separado de la materialidad, puede captar la primera forma de luz y los primeros principios, pues las ideas divinas son un ejemplar normativo tanto de las cosas como de nuestra inteligencia pura¹³.

El hombre también presenta vestigios del Creador, aunque sobre este punto más ha insistido la Escuela Franciscana que el propio

Grosseteste¹⁴. En principio Roberto está de acuerdo con el hilemorfismo aristotélico como base antropológica fundamental. Sin embargo, su metafísica de la luz le exige una variante de consideración: la primera forma (corporeidad) organiza los elementos y sobre ella se escalonan las formas segundas. Por tanto el hombre es un compuesto de forma de corporeidad, de los elementos y de las tres almas. No obstante, el *Hexaemeron* insiste en que el hombre es una auténtica unidad (esencial) y no un mero agregado, pues es un compuesto de formas jerarquizadas. Y puede constituir una auténtica unidad por similitud con la jerarquía total del universo, que para el Lincolnense también es una unidad de orden y esencial y no un mero agregado (caos). Esta analogía ha sido brevemente desarrollada por Grosseteste en *Quod homo sit minor mundus*, pero la diversidad y heterogeneidad de fuentes ha impedido una síntesis totalmente coherente; la antropología desarrollada a partir de esta premisa acusa un dualismo muy pronunciado, que no alcanza a justificarse, salvo como remanente del dualismo platónico que el agustinismo mantuvo.

Como no podía ser menos, la epistemología acusa igual heterogeneidad y semejantes dificultades de integración, en la medida de su derivación de fuente dual. Por una parte, y como acabamos de ver, hay una teoría del conocimiento inmediatamente fundada en la iluminación. Por otra, hallamos una explicación del conocimiento y sus formas, basada en la teoría de las tres potencias del alma natural, y todo el conjunto se presenta mechado de elementos aristotélicos que suponen la teoría de la abstracción (por ejemplo los niveles del conocimiento científico, que se derivan de ella, y la teoría de la subordinación de las ciencias, que es su consecuencia lógica).

Un resultado de la conjunción de las corrientes platónica y aristotélica es la distinción de las potencias *ab intus* y *de fori*; estas últimas son los sentidos externos, el sentido común y las potencias apetitivas y motoras. En ello se ve una clara influencia del *De anima*. Mc Evoy ha dedicado su tesis doctoral a demostrar que esta transición entre la antropología del s. XII (platónica) y la del s. XIII (aristotélica)

10/ Roberto Grosseteste

se nota más en Grosseteste que en otros autores posteriores¹⁵. En efecto, junto a la orientación platónica general, encontramos muchos elementos aristotélicos: la definición de ciencia, niveles del conocimiento científico, relaciones entre los niveles epistémicos. Esta conjunción de elementos determina una significativa diversidad interpretativa entre los historiadores¹⁶.

Paralelamente se añaden aquellos elementos que derivan de la metafísica de la luz y, del dualismo antropológico platónico. Sobre la base de textos teológicos inéditos, Gieben ha reconstruido una clasificación de los objetos de las potencias naturales¹⁷: en primer lugar Dios, objeto máximo (al que corresponde la sabiduría o visión e intuición directa) es asequible como posibilidad real para nosotros, pero el apego a “las apariencias” hace que la mayoría de los filósofos no lo haya logrado. En segundo lugar tenemos los principios de la ciencia, objeto de la virtud intelectual; también aquí hay una intuición asequible a los sabios. Inmediatamente sigue lo conocido a través de estos *notiora et nota*, o sea, las inferencias inmediatas a partir de los principios generalísimos del conocimiento.

Cuando se abordan en concreto los problemas científicos, no hallamos una referencia relevante a la intuición de la verdad divina o de los primeros principios generalísimos. Esto por dos razones. Grosseteste tomaba a la ciencia como un hecho, vinculado a culturas y personas que precisamente carecían de esta visión de las cosas divinas, como los griegos y los árabes. Por lo tanto de hecho la ciencia es posible sin ella, hasta un cierto grado al menos. Por consiguiente, aunque para una comprensión absoluta y total del universo sea necesario llegar al fundamento último, no lo es para el proceder más modesto e inmediato de la ciencia. Por otra parte, los primeros principios intuitivos y sus inferencias inmediatas son supuestos del sistema científico elaborado por Grosseteste, lo cual es explicable, ya que en esto coincide con Aristóteles, su fuente principal en este paso.

El opúsculo *De Veritate*¹⁸ asume esta doble fuente con preeminencia agustiniana, planteando el tema de la verdad ontológica, asentando el principio de que la verdad de las cosas se funda en Dios. La teoría de la iluminación se hace presente a través de varios pasajes del Hiponense en los que trata la relación entre esta teoría metafísica y la versión religiosa de la misma, en que la contemplación de la verdad en el seno del verbo sólo es asequible a los justos. Desde esta perspectiva asume la problemática de la verdad proposicional, admitiendo la *adaequatio* pero no con la cosa mundanal sino con su ejemplar en la mente divina. También presenta, aunque no con desarrollo significativo, el problema de la relación entre unidad y multiplicidad veritativa, que ya había preocupado a San Anselmo. Y finalmente anuncia la cuestión más seria y problemática, la relación de la verdad de futuro y el libre albedrío, que será objeto de un opúsculo específico, *De scientia Dei*, cuyo tema se repite en los capítulos pertinentes del *De libero arbitrio*. El *De Veritate*, si bien no es un tratado completo sobre este tema tan complejo, tiene el mérito de señalar la *via inventionis*, es decir, la problemática y los posibles caminos de solución, tal como lo veía en función de sus preocupaciones metafísicas más que científicas.

Teoría de la verdad proposicional

Además de la verdad entendida como verdad de la cosa u ontológica (*id quod est*) tal como hemos visto, Grosseteste asume el concepto de verdad como relación justa y correcta, como *adaequatio*. Aunque en este último sentido se aproxima a Aristóteles (precisamente la expone en su comentario a los *Posteriores Analíticos*), incluso en este punto su visión en general depende en gran medida de Agustín y Anselmo¹⁹. El punto principal es que la verdad proposicional es absoluta, precisamente porque se fundamenta en la realidad, con respecto a la cual una afirmación siempre ha de ser verdadera o falsa, independientemente de la coordenada temporal. Al decir que la verdad lógica es absoluta, quiere decir que

12/ Roberto Grosseteste

es inmutable en cuanto al contenido, o sea, que la relación de adecuación es necesaria: si Sócrates es blanco -y mientras sea blanco- la verdad de "Sócrates es blanco" es necesaria como *adaequatio*, aunque tanto el hecho de ser blanco como la predicación de la blancura sean contingentes, ya que Sócrates puede perder la blancura. Éste sería el caso más común de verdad proposicional, porque los seres mundanales son contingentes en cuanto a su existencia y muchas de sus propiedades también lo son.

Sin embargo, algunas propiedades son esenciales de modo que sin ellas el ser no sería lo que es; estas propiedades o propios tienen, por tanto, otro tipo de relación ontológica con el sujeto que los porta, y ello debe reflejarse en la predicación. Este tema ha ocupado al Lincolniense, sobre todo porque Aristóteles funda en este tipo de relaciones la verdad necesaria y universal que es propia de las definiciones como medio de adquisición de la ciencia. Este es uno de los puntos de la teoría que se vincula, en la obra de Grosseteste, más al comentario aristotélico que a sus propias intenciones teóricas. Sin embargo, el estudio de las modalidades aléticas cobrará relieve porque la lógica modal alética es decisiva para la explicación de las funciones veritativas en las proposiciones de futuro contingente. Es por eso que tanto en *De veritate propositionis* como en *De scientia Dei* este tema es central.

Verdad y necesidad: los futuros contingentes

Desde el punto de vista de Grosseteste -aunque no es el único medieval que lo sustenta- hay una estrecha relación entre el determinismo que supone ontológicamente la necesidad causal y su expresión lógica correspondiente a la verdad apodíctica de las proposiciones universales. Si asumimos, como lo exige la teología, que Dios conoce absolutamente todo y que su conocimiento es absolutamente necesario (en el sentido de que no puede no ser), entonces todo sucede necesariamente, ya que incluso los que son

para nosotros futuros contingentes o condicionados, son necesarios en cuanto conocidos por la mente divina.

Un párrafo atribuido al Lincolniense, en otra recensión del *De libero arbitrio*, expone la tesis en su versión maximalista: “Como Dios conoce todo, incluso los futuros contingentes, su ciencia sobre ellos es inmutable e infalible; por lo cual, cuando conoce algo, es necesario que [eso] suceda, para que su conocimiento no sea falible o mutable, por tanto todo sucede necesariamente ya que [Dios] no puede no conocer lo que conoce. Luego nada procede del libre albedrío de las creaturas, porque si así fuese, no sería necesario”²⁰.

La cuestión se plantea entonces en relación a la verdad de los futuros condicionados, el conocimiento divino de los contingentes (incluyendo sobre todo la predestinación), la profecía, la adivinación y la gracia. Para fundamentar la verdad de la afirmación de la existencia del libre albedrío, más de la mitad del tratado se dedica a establecer la compatibilidad entre la necesidad eterna de Dios y de su conocimiento, y la contingencia requerida por la acción libre.

Este tema se plantea análogamente desde perspectivas no religiosas, como compatibilidad (o no) entre la necesidad causal universal y la contingencia de un hecho concreto. Para quienes rechacen la posición extrema (y científicamente poco atractiva) de fundamentar la existencia de la libertad como azar, negando todo tipo de determinación ontológica, se trataría de hallar un compromiso que permita usar la categoría de causalidad sin conectarla ineludiblemente al determinismo absoluto.

Una manera de introducir la causalidad en el discurso, sin compromisos ontológicos, es considerarla una condición (en sentido lógico) necesaria o suficiente. Tendremos así los siguientes casos

1. condición suficiente:

- si p entonces q (no descarta otras causas de q; por ejemplo si llueve me moja, pero puedo mojarme por otras causas)

14/ Roberto Grosseteste

2. condición necesaria

- si se dio q, entonces se dio p, pero no descarta que no ocurra la consecuencia (puede no ocurrir, y en ese caso nada se infiere sobre p).

Entonces, sin plantear la cuestión ontológica en términos de causalidad, sino sólo de ocurrencia, podemos establecer modalidades aléticas vinculadas a las ontológicas, pero no comprometidas con la relación de causalidad entre conocimiento (divino) y ocurrencia (contingente). Grosseteste asume la cuestión en términos análogos, haciéndose eco de una problemática que ya habían abordado Boecio y San Anselmo.

Veamos la crítica al determinismo, que es el argumento fundamental de los negadores del libre albedrío²¹. Para el determinista, todo lo que ocurre, ocurre necesariamente. Si hubiera una excepción el determinismo sería falso²². Una crítica al determinismo proviene del análisis de las proposiciones de futuro contingente, planteo que analizó Aristóteles con el ejemplo de la batalla naval que podía o no tener lugar al día siguiente. Dado que ambas proposiciones son contradictorias, por fuerza una tenía que ser verdadera y de allí se podría inferir que los hechos futuros no son contingentes porque podemos hablar con verdad acerca de ellos. Los hechos futuros están predeterminados como necesarios o imposibles y la apariencia de su contingencia es sólo producto de nuestra ignorancia.

En relación al conocimiento, el silogismo determinista toma esta forma

“Todo lo conocido por Dios o es, o fue o será
A es conocido por Dios -siendo A un futuro contingente-
Luego A es, o fue o será - Pero no es ni fue
Luego será”²³.

Pero para que la tesis determinista sea verdadera, la conclusión debe ser necesaria. Esto se debe a que, para quienes -como Grosseteste,

siguiendo a Aristóteles- aceptan la noción de verdad como *adaequatio*, la expresión proposicional debe exhibir la modalidad alética equivalente al estatuto ontológico de lo expresado. En nuestro caso, ambas premisas son necesarias, de lo cual en principio, los lógicos deducen que la conclusión también lo es, conforme al axioma “*ex necessariis non sequitur nisi necessarium*” que Grosseteste refiere allí mismo. Por lo tanto, para negar la necesidad de la conclusión deben darse algunos de estos supuestos: a) que alguna de las premisas sea falsa; b) que el condicional no es necesario; c) que no valga el principio, y que de lo necesario se siga también lo contingente.

a) Rechaza la primera porque implicaría sostener que Dios desconoce algo, y entonces no sería omnisciente. Sin embargo, esta solución tenía venerable tradición: Aristóteles había afirmado que la ciencia es de los universales; Dios tiene pues, ciencia de los universales, no de los singulares en tanto tales. Pero un autor cristiano no puede apoyar esta afirmación²⁴. Hay otra versión de esta tesis: no se niega que Dios conozca A (es decir no se toma “Dios conoce A” como falsa) pero se niega que conozca A necesariamente. Entonces si no es necesario que Dios conozca A (porque podría no conocer lo que conoce) el antecedente no es necesario (porque una de las premisas no lo es) y por tanto tampoco puede serlo el consecuente. Grosseteste dedica varios párrafos a establecer la falsedad y la imposibilidad de la proposición “no es necesario que Dios conozca A” porque implica que Dios no conocería lo que conoce.

Se propone pues, impugnar dos soluciones. Primera: la proposición “Dios conoce A”, no es necesaria, si A es un singular contingente, porque si A no existe Dios puede no conocerlo. Segunda: la proposición no es necesaria porque puede no conocer A antes que A sea. Por tanto, así como A es o no es, así conoce o no conoce A²⁵. La primera solución es inaceptable: decir que la proposición no es necesaria es impío porque implica que Dios mutaría en cuanto a su ciencia, y para probarlo puede apoyarse en numerosas citas de San Agustín y Dionisio, y además se puede probar con argumentos.

La argumentación que presenta la segunda versión es interesante porque implica un esfuerzo por establecer una relación coherente entre la realidad y la ciencia acerca de ella tanto en el plano humano como en el divino, proponiendo un esquema de relación²⁶: así como en el orden de nuestro conocimiento la enunciación verdadera se relaciona con el orden real pasado o presente, así la ciencia divina se relaciona -sin cambiar ni mutar ella misma- de manera distinta a nuestra realidad según que sea presente o pasada. Dios conoce los futuros como presentes, y todo (pasado, presente, futuro) lo conoce de la misma manera y con necesidad.

Aquí se introduce una distinción, entre necesidad antecedente y consecuente, que servirá para explicar que el conocimiento necesario divino del futuro no cambia el carácter contingente del mismo. Se basa para ello en la posición de San Anselmo en *Cur Deus homo* y *De concordantia praescientia Dei cum libero arbitrio*. También vincula su solución a la distinción boeciana entre necesidad simple y necesidad condicionada. Según él, Boecio, para estos casos, habla de necesidad absoluta y condicional (*De consol. Phil.* V, 6) aunque por “condicional” no entiende la necesidad consiguiente, sino la necesidad de consecución entre antecedente y consecuente (ejemplo: si el hombre corre, mueve los pies). Aclara Grosseteste: “Él llama ‘necesidad de condición’ a lo que llamamos ‘necesidad consiguiente’, diciendo: ‘el futuro, en cuanto referido a la noción divina, es necesario, en cuanto a su propia naturaleza parece ser libre’. Y poco después afirma que Dios contempla como presentes las cosas que provendrán del libre arbitrio”²⁷. Por lo tanto, cuando las cosas son presentes o pasadas su ciencia tiene necesidad consecuente; y lo mismo es para las futuras.

Sin embargo, lo que intuitivamente se ve claro con relación al pasado o al presente, no parece ser tan claro con respecto al futuro, que es el punto que nos interesa. Volveremos sobre esto.

La segunda solución considera que Dios puede no conocer A

mientras A no existe, ya que la ciencia versa sobre lo existente²⁸. Pero si la ciencia divina dependiera de la existencia de las cosas temporales, sería mutable, lo que es falso e impío, porque todo lo que Dios conoce, lo conoce eternamente²⁹. El argumento es el siguiente: “Dios conoce A. Luego puede conocer A o no puede³⁰. Si no puede no conocer A, entonces necesariamente conoce A. Si puede no conocer A, entonces puede pasar de conocedor a no conocedor de A. Luego puede cambiar y alterarse, lo que es imposible”³¹.

Puede aducirse una confirmación gnoseológica del anterior argumento, por reducción al imposible: el ente que no puede dejar de ser no puede no ser, sino que es necesario. Pero existe la verdad de estas proposiciones: “Dios conoce A”, “el Anticristo es futuro”, “Es verdad que el Anticristo será”, “El Anticristo existirá”. Ninguna de estas verdades puede dejar de ser. Y si pudieran dejar de ser, entonces estas verdades no son continuas, no fueron desde la eternidad, es decir, no son eternas. Pero se ha supuesto que lo son, luego a la vez son y no son eternas, lo que es imposible³².

El mismo argumento puede expresarse, en sentido inverso, partiendo de la suposición de la falsedad: si esta verdad falla (la de cualquiera de las proposiciones de futuro contingente), en eso mismo comienza la falsedad. Y la falsedad significa que eternamente fue falsa. Entonces su falsedad no tuvo comienzo. Luego, si comenzó, no comenzó. Y por tanto el comenzar mismo es imposible. Y su opuesto, al verdad, es necesaria. Luego esta proposición es necesaria: “El Anticristo será...” del mismo modo que cuando digo “El Anticristo es futuro”, su futurición no puede dejar de ser, y del mismo modo que el Anticristo es futuro, es necesario y el Anticristo necesariamente es futuro³³.

b) La posibilidad b no es tomada especialmente en cuenta por Grosseteste porque en una lógica fuerte o bivalente no se admiten conexiones disminuidas. Es decir, una implicación lo es o no lo es. Si es una implicación, juegan inmediatamente las modalidades aléticas.

c) La posibilidad que explorará el Lincolniense es la tercera. Y el caso crítico para establecer alguna diferente interpretación del principio es justamente el de los futuros contingentes, tema que el Lincolniense aborda en su opúsculo *De veritate propositionis*. Si bien el tema forma parte de una preocupación más general y amplia, el tema de la verdad (al cual dedica el *De veritate*) y en ambos las fuentes decisivas son Agustín y Anselmo³⁴, el objetivo y el tema específico en ambas son distintos, pues mientras que en *De veritate* se trata de definir el concepto de verdad en sentido ontológico, en *De veritate propositionis* atiende a un caso especial, que es el de los futuros contingentes, para establecer si y en qué sentido puede aplicarse a las proposiciones temporales en materia contingente los resultados de su análisis ontológico. Importa señalar que ambas obras omiten referencias significativas a Aristóteles aún cuando el comentario del Lincolniense a los *Posteriores Analíticos* fue escrito contemporáneamente, o incluso con anterioridad. Está claro que en estos dos tratados expone Grosseteste no sólo su propia teoría de la verdad, sino que ésta resulta una solución universal (en visión agustiniana) frente a las lagunas de la teoría aristotélica reducida a la verdad científica empírica. Por tanto no es extraño que en relación a nuestro problema, Grosseteste no se sienta atado a la teoría veritativa aristotélica.

La cuestión de los futuros contingentes es abordada en *De veritate propositionis* a partir de la relación entre el hecho y el enunciado que lo exhibe. La necesidad del enunciado y de la conexión lógica entre premisas y conclusión deriva del estatuto ontológico de los hechos. El siguiente texto, paralelo al mencionado antes, es claro en cuanto a esa relación: “Una cosa que en parte es o fue y en parte es futura, no necesariamente existe totalmente antes de que su complemento exista o haya existido. Pero como lo completado es algo, entonces también con respecto a lo otro es necesario que sea o haya sido en sentido absoluto. Entre el comienzo y el complemento es necesario que éste en algún sentido sea o haya sido. Y así, las cosas contingentes, que suceden en el tiempo, es posible que no se completen”³⁵. El ejemplo

propuesto ilustra, con el caso del movimiento, la posible secuencia de un proceso, es decir de un hecho que se dilata en el tiempo. Tomemos que C es el movimiento total entre dos extremos: A y B. Entre el inicio y el fin de C necesariamente hay movimiento. Si tomamos un punto intermedio entre A y B, C ya ha sido, pero es posible que C, en cuanto a su parte futura, no sea, por ejemplo, porque se interrumpa el movimiento antes de llegar a B, ya que este movimiento es contingente. Hasta aquí la descripción de los hechos. Veamos ahora cómo los expresamos mediante una proposición que sea determinadamente verdadera.

Entre el inicio y el fin de C, el movimiento siempre se predica verdaderamente, porque C está sucediendo. Pero éste no es un ser completo, determinado y definido, porque no ha llegado todavía a B, sino que es incompleto, no-terminado e indefinido. Por lo cual, en la mitad del movimiento de C, cuando se dice verdaderamente que C existe, se puede decir consiguientemente: “es necesario que C haya sido”, porque, cuando C es presente, una parte suya es pasado y la otra es futura, y C se dice verdaderamente necesario de su parte pasada, porque ahora existe. Y en cuanto es pretérito, es perfecto. Pero, por otra parte, C tomado como un todo (y no en cuanto a una parte) antes de su fin ni es pretérito, ni es perfecto. Y tampoco se puede decir verdaderamente que C como un todo haya sido, porque ahora esté sucediendo, y así será mientras que en el futuro no haya sido³⁶.

Diríamos entonces que tomando C en un punto anterior a su fin, la proposición “C existe” tiene dos modalidades: aplicada al pasado es necesaria, aplicada al futuro es posible. Es decir, que una es la verdad en relación al pasado y otra al futuro, cuando se trata de entes contingentes, admitiendo que verdad es adecuación de la proposición a la realidad, ya que pasado y futuro no son lo mismo³⁷. Y así, la verdad acerca del futuro en cuanto a lo que ya es, es necesaria, y en cuanto a lo que no es, es contingente. De modo que Grosseteste define lo posible como equivalente a lo contingente, en el sentido de

20/ Roberto Grosseteste

que no es necesario ni imposible.

Sin embargo, pareciera que el Lincolniens no comprendió la ambigüedad de la definición Aristóteles de “posible”³⁸ y de allí esta solución que deja puntos oscuros. Pero en lo que hace a la cuestión del principio *ex necessariis*, Grosseteste la ha enfocado de manera significativa, tomando el toro por las astas y planteado la alternativa al mismo. Al referirse a la objeción del conocimiento profético como determinado (un argumento contra el libre albedrío) dice que de una misma manera se resuelven las objeciones relativas a la profecía y a la adivinación. Pues parecen oponerse porque en estos dos casos hay contingencia hacia ambas posibilidades, pero a la vez hay necesidad, lo que no permite afirmar la contingencia del consecuente.

En efecto, la cosa profetizada de sí es posible hacia las dos partes (suceder o no suceder), y es la presciencia profética la que no admite que una de ellas sea. Por lo tanto es necesario que suceda esta cosa conocida, de cuyo conocimiento se sigue el ser de la cosa, que sin embargo es contingente. La cual contingencia, como se ha dicho, no parece permitir la necesidad del antecedente, sino más bien destruirla³⁹.

Según Grosseteste, la solución de esta dificultad está en determinar de qué modo la necesidad del antecedente destruye y de qué modo permite la contingencia del consecuente. Para esto formula una regla alternativa al principio anteriormente enunciado (de lo necesario sólo se sigue lo necesario). Así como de lo necesario parece seguirse lo contingente, así, de lo contingente parece seguirse lo imposible, porque del opuesto del contingente consiguiente necesariamente se sigue el opuesto de aquel necesario⁴⁰. Veamos con más detenimiento esta formulación.

Primera afirmación: de lo necesario se sigue lo contingente, El mismo Lincolniense da poco más adelante un ejemplo⁴¹: es contingente que esta hierba florezca mañana, pero el conocimiento de este florecimiento en la mente divina es necesario. Luego de esta razón

eterna y necesaria se sigue un hecho contingente. Destaquemos, por supuesto, que este “*sequitur*” en sentido ontológico sólo es válido aceptando la relación causal del creador respecto a la creatura (y no del cognoscente respecto a lo conocido). Para que la conexión entre conocimiento y realidad valga en sentido general para todo acto cognoscitivo, sería necesario que el cognoscente tuviera la posibilidad de un conocimiento cierto, determinado y absoluto (lo cual, por hipótesis no se da en el hombre, pero sí en Dios, que es el caso-límite referido al conocimiento del futuro, ya que la ignorancia humana al respecto es obvia).

Segunda afirmación: de lo contingente se sigue lo imposible. Tomemos un ejemplo:
Si es A, luego es B -siendo A contingente, B también lo es;
Luego si es no-B, se sigue no-A: el opuesto contingente de B determina que necesariamente es no-A.
Pero si no-A es necesario B es imposible.

Grosseteste admite que esto parece contrario a las reglas de la dialéctica (de la lógica aristotélica) según las cuales de lo necesario no se sigue lo contingente, sino sólo lo necesario y que de lo contingente no se sigue lo imposible y que cualquier necesario es compatible con todo contingente⁴². Entonces se trata de saber exactamente en qué caso se aplica este principio lógico, y opina que quizá esto sea válido para el necesario antecedente y absoluto, pero no para el necesario consiguiente y condicionado. Pero no aseguro que sea así, puede no serlo aunque no parezca absurdo. Grosseteste advierte que no tiene una solución directa para el problema, y por tanto procura una solución indirecta, refutando soluciones falsas, como son todas aquellas que terminan implicando la contradicción de que Dios conoce lo que no conoce, si la ciencia divina se hace depender de la existencia temporal de lo conocido.

Ahora bien, si nos atenemos a la necesidad inmutable del antecedente, no podemos admitir la excepción propuesta al principio

ex necessariis. En efecto la ciencia sobre una cosa pasada no puede no haber sido y en esto no vale que alguien alegue que de lo necesario se sigue lo contingente, como se indicó antes. No puede ser, porque si el antecedente no puede dejar de ser verdadero, tampoco el consecuente puede.

Llegado a este punto, Grosseteste no oculta la perplejidad: “En lo ya dicho parece haber obstáculos por doquier, por eso hay que salir de ellos. Pues parece que todo lo verdadero futuro es necesario y al contrario, que los futuros corruptibles son contingentes”⁴³.

Una vía de esclarecimiento y eventualmente de solución es distinguir los sentidos en que se usa lógicamente la modalidad de necesidad. Según uno de esos usos parece claro que de lo necesario se sigue lo contingente y contra esto no hay argumentos silogísticos (es decir, prueba o demostración directa en contrario). En sentido absoluto, no se puede evadir la imposibilidad de que lo mismo y según lo mismo se diga a la vez contingente y necesario, porque si es necesario no puede no ser, y si es contingente puede no ser. Y esta contradicción simultánea no puede ser. Pero no hay contradicción si se distinguen, y se toma “necesario” en el sentido preciso de que lo que no es no puede relacionarse ni al no-ser ni al no-haber-sido, ni al no-haber-de-ser, así como es necesario que dos más tres sean cinco, porque con relación a esto no es posible ni en el pasado, ni en el futuro, ni desde siempre, ni nunca, que no sea verdad. Por lo cual esto es necesario en sentido absoluto, y de ningún modo su no-ser puede ser o llegar a ser⁴⁴.

En cambio, es necesario de otro modo, lo que cuando es no tiene poder para tener él mismo no-ser después del ser que tiene. Así las proposiciones verdaderas de pretérito claramente son necesarias y este necesario se sigue del necesario anteriormente mencionado.

Por tanto lo necesario absoluto se divide en este necesario y en necesario que no puede no ser después de ser en relación al eterno

poder nunca ser, o haber-sido o haber-de-ser. Tal es la verdad de los dichos de futuro, porque la verdad de ellos, cuando es, no puede tener no-ser después del ser, como se ha demostrado. Sin embargo, en relación a los que eternamente fueran falsos, su posibilidad de falsedad no tuvo inicio. Es decir, que como estas proposiciones tienen determinada verdad y falsedad, no tienen posibilidad a su opuesto, en sentido temporal. Y esto se aplica al caso del conocimiento divino. Porque cuando Dios conoce algo, no es que pueda conocer en el sentido de que después de haber conocido algo, no lo conozca, pero sí es eterna posibilidad de que eternamente no haya conocido lo que conoce⁴⁵. En definitiva, y aunque con ciertas vacilaciones lingüísticas y conceptuales, Grosseteste quiere decir que la posibilidad ontológica (en el sentido de contingencia) no se opone a la necesidad lógica (conexión necesaria de antecedente y consecuente) ni tampoco la temporalidad de los hechos (la realidad que exige la *adaequatio*) guarda paralelo lógico con la posibilidad de negación de la proposición necesaria.

De este modo se puede concluir que el conocimiento determinado y necesario de los futuros contingentes no destruye la contingencia de ellos mismos convirtiéndolos en necesarios y por lo tanto la ciencia divina es compatible con el indeterminismo del futuro, que es el requisito ontológico para que pueda haber libre albedrío. No se ha planteado este tema, en cambio, en términos de predestinación y su relación con la gracia y el merecimiento, como siglos después lo hará Lutero y otros reformadores. Es claro que la preocupación del Lincolnense aquí no es legitimar un *libero arbitrio* frente a un *servo arbitrio*, sino mostrar que no hay razones ni argumentos lógicos que puedan demostrar en forma apodíctica el determinismo.

Celina A. Lértora Mendoza

NOTAS

¹ James Mc Evoy ha dedicado a este tema el cap. 5 de su *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 320 ss. abordando también otros tópicos que no trataré aquí.

² Cf. *Com. Post. Anal.* Ed. Venetia, 1574, I, c. 7, f. 8vb. Estos diferentes modos de conocer fundamentan los diferentes órdenes científicos. V. sobre este punto: R. J. Palma, "Grosseteste's ordering of scientia", *New scholasticism* 50, n. 4, 1976: 447-463 y Juan Felipe Tudela van Breugel- Douglas, "La jerarquía de las ciencias según Roberto Grosseteste", *Boletín del Instituto Riva Agüero* 12, 1982-3: 375-390.

³ "Cf. *Com. Post. Anal.* I, c. 14, ed. Venetia 1514, f. 17ra.

⁴ Cf. "Robert Grosseteste as scholar" cit. p. 24, nota 1.

⁵ Cf. *Com. Post. Anal.*, ed. Venetia 1514, f. 17ra.

⁶ Cf. Sharp, *Franciscan Philosophy...* cit. p. 27 ss.

⁷ *Com. Post. Anal.* I, c. 14, ed. Venetia 1514, f. 17ra.

⁸ *Com. Post. Anal.* II, c. 6, ed. Venetia 1514, f. 39ra

⁹ "Manifestum est igitur quod neque actu habemus principia ab initio neque penitus ignoravimus ea..." (*Com. Post. Anal.* II, c. 6; ed. Venetia 1514, f. 29vb). Así se obtiene el universal que es principio de ciencia, y que es hábito demostrativo, según la tradición aristotélica que Grosseteste admite en este punto. Pero como no todo puede demostrarse -implicaría un proceso al infinito- deben existir principios indemostrables y evidentes por sí. Por eso la ciencia difiere del hábito de los principios. Pouillon encuentra una relación entre esta doctrina del conocimiento y la teoría de la luz, y concede a ambas influencia neoplatónica ("Grosseteste's Contribution to the History of Philosophy", *Proceedings. American Catholic Philosophical Association* 27, 1953: 142-144).

¹⁰ Por ejemplo con respecto a la autoría de la *Summa Philosophiae*, atribuida a Grosseteste, donde se plantea la cuestión de si los universales existen sólo en la mente o tienen realidad extramental. La respuesta se sitúa en la línea de Grosseteste y ello explica la atribución: los universales poseen una cierta realidad distinta de las cosas materiales y singulares, y se distinguen por tener menor intensidad intelectual (Cf. E. Bettoni, "La realtà delle idee platoniche secondo l'autore della *Summa Philosophiae*", *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963, p. 309, 314). Por lo tanto los universales tendrán el mismo tipo de "realidad" que la materia prima aristotélica: están en potencia con respecto al acto de pensarlos. En este sentido el ignoto autor de la *Summa Philosophiae* sería un antecedente de la solución escotista: los universales como *natura*

communis. Pero en las obras auténticas del Lincolnense, el ejemplarismo resulta mezclado con la concepción del universal científico, entendido como generalización empírica. La diversidad de fuentes no ha logrado plasmar en una síntesis coherente.

¹¹ S. Gieben, "Traces of God in natura according to Robert Grosseteste", *Franciscan Studies* 24, 1964: 144-158.

¹² V. mi comentario en *Roberto Grosseteste. Metafísica*, Introducción, Traducción y Notas de Celina A. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ed. del Rey, especialmente pp. 30 ss, 45-46 y 81 ss. donde se expone el lo sustancial el mismo análisis que presento aquí.

¹³ L. E. Lurch, "The doctrine of Divine Ideas and Illumination in Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln", *Medieval Studies* 3, 1941: 163-173.

¹⁴ B. H. Zedler, "Comment on Dom Pouillon's Paper: Robert Grosseteste and the unity of man", *Proceedings. American Catholic Philosophical Association* 27, 1953: 144-155, donde se realiza un estudio basado en el espurio *De homine* y los dos dudosos *De homine creato* y *De anima*, aunque la autora admite este último como auténtico.

¹⁵ Y. Mc. Evoy, "Man an Cosmos in the philosophy of Robert Grosseteste", *Rev. Phil. Louvain* 72, 1974: 826-827. El autor sostiene que Grosseteste como metodólogo aceptó con reservas el método y la epistemología aristotélica, y subordinó la filosofía y la sabiduría humana a la trascendencia revelada, como se aprecia en su *Com. Post. Anal.* Pero Franco Alessio, desde la perspectiva de la historia de la ciencia, ha dado otra interpretación: la importancia de Oxford, sea haber dado el paso metodológico de fundamentar el desarrollo de la teoría a partir del dato (cf. "Storia e teoria nel pensiero scientifico di Roberto Grossatesta", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 12, 1957, p. 266)

¹⁶ Serene se opone a la interpretación de Crombie sobre la teoría de la ciencia del Lincolnense, insistiendo en que para Roberto, la iluminación juega un rol preponderante, incluso al interpretar la doctrina del *nous* del último capítulo de *Analytica posteriora*, y además porque junto a la inducción analítica aristotélica, Grosseteste admite y usa una inducción intuitiva (cf. P. Serene, "Robert Grosseteste on induction and demonstrative science", *Synthese* 40, 1979: 97- 115). Y en su obra científica, quizá habría también que matizar el aristotelismo. Por ejemplo junto al comentario a la *Physica*, su tratado *De finitate motus et temporis* (que va al final del comentario en la edición de Dales), si bien aborda un tema netamente aristotélico, defiende en definitiva la teoría franciscana de la no-eternidad del mundo con el argumento de la simplicidad de la eternidad (cf. R.C. Dales, "Robert Grosseteste's Treatise

De finitate motus et temporis”, *Traditio*, 191, 1963: 245- 266).

¹⁷ S. Gieben “Le potenze naturali dell’anima secondo alcuni testi inediti di R. Grossatesta”, *L’home et son destin, Actes 1^o Congrès Interionatinal de Philosophie Médiévale, Louvain, 1960*, p. 437- 443.

¹⁸ Edición en L. Baur, *Die philosphischen Werke des Robert Grosseteste zum Erstenmal vollstanding im kritischer Ausgabe*, Münster, 1912, pp. 130-143.

¹⁹ Cf. R. J. Oalma, “Robert Grosseteste’s Understanding of truth”, *Irish Theol. Quart.* 52, n. 4, 1974: 300-306 y J. Mc Evoy, “La connaissance intellectuelle selon Robert Grosseteste”, *Rev. phil. Louvain* 75, n. 25, 1977: 5-48.

²⁰ Recensio altera (Ex) de c. 1, 31-35 (Baur, *Werke*, p. 151).

²¹ Históricamente los estoicos, con Crisipo, sostuvieron el determinismo universal, y para el caso de la acción humana incorporaron a la cadena causal el carácter y las inclinaciones del agente. En la modernidad, Hobbes y Spinoza son deterministas en el sentido estoico, y por tanto la libertad se reduce a ausencia de impedimentos externos para hacer lo que se quiere (determinadamente). En contra, San Agustín defiende la libertad del hombre, incluso frente a Dios. Para Descartes el libre albedrío es simplemente algo evidente, no lo tematiza ni lo demuestra. Kant retoma el tema pero afirmando que hay libertad sólo para cumplir con la ley moral.

²² En esta formulación las teorías se excluyen mutuamente. Sin embargo, en otros contextos filósofos, entre ambas teorías opuestas se colocan algunas intermedias, como la teoría de la sobredeterminación. En realidad la alternativa estricta se mantiene, ya que las “terceras posiciones” se reducen a uno u otro de los términos opositivos. Sobre este punto v. mi trabajo “Verdad y libre albedrío en Roberto Grosseteste”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, 2004: 119-128.

²³ *Ibid.* p. 152.

²⁴ *De libero arbitrio*, p. 152.

²⁵ *Ibid.* recensio altera, p. 161.

²⁶ *Ibid.* p. 163.

²⁷ *Ibid.* p. 159.

²⁸ *Ibid.* p. 161.

²⁹ *Ibid.* p. 163.

³⁰ Aunque parece extraño, el paso es lógicamente correcto: una proposición verdadera p mantiene su valor de verdad puesta en disyunción inclusiva con cualquier proposición, sea verdadera o falsa. Luego si “Dios puede conocer A” es verdadera, la proposición “Dios puede conocer A o no puede conocer A” también lo es; si la oposición es exclusiva, -p necesariametne es falso.

³¹ Ibid. p. 164.

³² Ibid. p. 164.

³³ Ibid. p. 165.

³⁴ Cf. J. Mc Evoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 230.

³⁵ Ed. Baur, *Werke*, p. 143.

³⁶ Ibid. p. 143.

³⁷ Es la soluciones que propone en *De veritate propositionis*: “Pues la verdad de la proposición o de la opinión es la adecuación de la proposición u opinión a la cosa. Y esta adecuación no es sino que la cosa es de tal modo como la proposición u opinión dice, y esto es que la cosa sea en el futuro, como la proposición u opinión afirman que será en el futuro. Luego, hay una verdad de la proposición u opinión presente con respecto al futuro de la existencia de la cosa en el futuro con la existencia de la cosa misma en el futuro” (ibid. p. 144)

³⁸ Cf. J. Dawson, “Necessity and Contingency in the ‘Libero Arbitrio’ of Grosseteste”, *Filosofia della natura nel Medioevo, Atti del 3° Congresso Internazionale. de Filosofia Medievale*, Milano, 1964, pp. 357-362.

³⁹ Ibid. p. 160.

⁴⁰ Ibid. p. 160 (Recensio altera)

⁴¹ Ibid, p. 167 (Recensio altera)

⁴² Esta regla es válida en la lógica modal contemporánea: una proposición necesaria en disyunción inclusiva con una contingente da por resultado una fórmula molecular necesaria.

⁴³ Ibid, p. 168 (Recensio altera).

⁴⁴ Ibid. pp. 168-169 (Recensio altera).

⁴⁵ Ibid. p. 168 (texto principal y recensio altera).

28/ Roberto Grosseteste

DE VERITATE •

1. “Ego sum via veritas et vita” Hic ipsa Veritas dicit se esse veritatem. Unde dubitari non immerito potest, an sit aliqua alia veritas, an nulla sit alia ab ipsa summa veritate? Si enim nulla est alia veritas, tunc veritas est unica et singularis nec recipit distributionem aut pluralitatem, ut dicatur “omnis veritas” aut “multae veritates”. Sed e contra in Evangelio legitur: “Ipse docebit vos omnem veritatem”.

2. Item: si non est alia veritas, ubicunque praedicatur aliquid esse verum, praedicatur de eodem Deus, licet adiacenter et denominative et nuncupative. Numquid igitur idem est esse verum et esse divinum? Sic videtur locum a coniugatis. Si non est alia veritas, quam Deus, esse verum est esse divinum, et hoc est vera arbor, quod divina arbor, et vera propositio, quod divina propositio, et ita de ceteris.

3. Item: in futuris et contingentibus videtur esse veritas corruptibilis. Veritas autem, quae Deus est, nullo modo est corruptibilis. Est igitur alia veritas ab illa summa veritate.

4. Item: veritas propositionis est adaequatio sermonis et rei. Deus autem non est haec adaequatio, quia non erat haec adaequatio, antequam esset sermo et res; cum Deus est veritas summa et sermonem et res creatas sermone significatas praecesserit. Est ergo aliqua veritas, quae non est summa veritas.

5. Item dicit Augustinus in libro Soliloquiorum quod veritas est id quod est. Uniuscuiusque igitur rei entitas est eius veritas.

Sed nullius creaturae entitas est summa veritas, quae Deus est. Ergo est aliqua alia veritas a summa veritate.

6. Item: Augustinus retractat hoc verbum, quod dixit in libro Soliloquiorum: “Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti”, ita inquit: “responderi potest: multos non mundos multa vera scire”. Multi igitur non mundi veritatem vident, qua verum est verum, quod sciunt. Sed soli mundi corde summam veritatem vident: “Beati enim mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt”. Et secundum Platonem teste Augustino in libro de vera religione veritas pura mente videtur, cui inhaerens anima beata fit. Idem quoque Augustinus ait in libro “de agone christiano”. “Errat quisquis putat veritatem se cognoscere, cum adhuc nequiter vivit”. Est igitur alia veritas ab hac summa, quam aliam vident non-mundicordes.

7. Item scriptum est in Evangelio; “Qui facit veritatem venit ad lucem”. Facit igitur homo aliquam veritatem; sed nullus facit summam veritatem. Est igitur alia veritas ab illa.

8. Item: Ex verbis Augustini in libro de mendacio potest haberi, quod duplex est veritas: una scilicet in contemplando, altera in vero enuntiando. Et illam, quae est in contemplando praeponit Augustinus animo ita inquit: “ut animus corpori, ita veritas etiam ipsi animo praeponenda est, ut eam non solum magis quam corpus, sed etiam magis quam se ipsum appetat animus”. Sed cum nihil praeponendum sit animo, nisi Deus, patet, quod veritas, de qua hic intendit Augustinus, Deus est. Postea veritatem, quae est in enuntiando, non audet praeferre animo, sed innuit eam temporalibus omnibus praeferendam sic inquit: “Si quisquam proponeret sibi sic amandam veritatem non tantum quae in contemplando est, sed etiam in vero enuntiando, quod

in suo quoque rerum genere verum est, et non aliter proferendam motu corporis sententiam, quam in animo concepta atque conspecta est, ut fidei veridicata pulchritudinem non solum auro et argento et gemmis et amoenis praediis, sed etiam ipsi universae temporali vitae, omnique corporis bono praeponeret, nescio, utrum sapienter a quoquam errare diceretur”. In his satis evidenter distinguit Augustinus duas veritates, quarum secundam non audet aequare animo, nedum praeferre. Sed nisi crederet, aut saltem dubitarei, veritatem enuntiationis aliam esse a veritate summa, non dubitaret eam praeferendam esse animo.

9. Quod autem non sit alia veritas a veritate summa, videtur secundum Anselmum, qui in libro suo de veritate concludit ad ultimum, quod unica est omnium verorum veritas, et quod illa est summa veritas, sicut unum est tempus omnium illorum, quae sunt simul in uno tempore.

10. Item: verisimile est, quod, si unius alicuius enuntiationis veritas, qua enuntiatio vera est de creaturis, sit summa veritas, et omnium enuntiationum et enuntiabilium veritas sit eadem veritas, nihil iam caret initio et fine, nisi suprema veritas. Atqui veritas huius: “septem et tria sunt decem” caret initio et fine. Ergo haec veritas est summa veritas. Huic consonat Augustinus in libro de libero arbitrio ita inquiens: “septem et tria sunt decem et non solum nunc, sed etiam semper; nec ullo modo septem et tria non fuerunt decem aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem”. Aeterna est igitur talium veritas ac per hoc summa veritas.

11. Similiter sine initio fuit verum “aliquid fuisse futurum”; sed non fuit verum, nisi veritate sua. Sua igitur veritas aeterna est

et summa; similiter omnium conditionalium veritas ut: “si est homo, est animal”. Per hypothesim igitur omnis enuntiabilis veritas est summa veritas. Item dicit Augustinus in libro de vera religione, quod veritas est, quae ostendit id quod est. Esse igitur cuiuslibet rei sua monstrat veritate. Cum enim sit haec veritatis definitio, omni veritati convenit monstrare id quod est. Nullius autem esse potius monstrabit aliqua veritas, quam eius essem cuius est veritas. Igitur si nihil aliud ostendit mentis aspectui esse alicuius rei, quam lux summae veritatis, non est alia veritas a summa veritate.

12. Quod autem lux summae veritatis et non aliud ostendit mentis oculo id quod est, videtur ex auctoritatibus Augustini diligenter inspectis. Ait enim in libro retractationum retractans quiddam, quod dixerat secundum sententiam Platonis de reminiscencia et his verbis corrigens: “Propterea vera respondent de quibusdam disciplinis etiam imperiti earum, quia praesens est eis, quando idem capere possunt lumine rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt”.

13. Idem de libro de libero arbitrio: “Summa veritas ostendit omnia bona, quae vera sunt”... sed quemadmodum illi, qui in luce solis eligunt, quod libenter aspiciant, et eo aspectu laeti fiant, in quibus, si qui forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti nihil libentium, quam ipsum solem contuentur, qui etiam cuncta, quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat: sic fortis acies mentis et vegeta cum multa et incommutabilia certa ratione perspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tanquam obliviscitur cetera et in illa simul omnibus fruitur.

14. Item in libro Confessionum: Et si ambo videmus verum esse,

quod dicis et ambo videmus verum esse, quod dico: ubi quaeso id videmus? Non ego in te nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est incommutabili veritate?

15. Idem in libro de Trinitate: Cum autem corporalium figuratum ineffabiliter pulchram super aciem mentis simplici intelligentia capimus: in illa ergo aeternitatem, ex qua temporalia facta sunt, formam qua sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operantur, visu mentis aspicimus.

16. Idem super Johannem hon. 14: “Nemo hominum potest dicere, quod veritas est, nisi illuminetur ab eo, qui mentiri non potest”.

17. Hae auctoritates evidenter astruunt omne, quod cognoscitur verum, in luce summae veritatis verum contueri.

18. Quod si dicat aliquis: et huius veritatis luce et alterius veritatis simul ostendi idem et unum verum, numquid igitur lux illa summae veritatis non sufficit ad ostendendum, quod illustrat, aut si sufficit, quomodo reliqua non superfluit?

19. Praetera: si lux huius solis cetera luminaria offuscat, ut ipsa praesente nihil ostendant visui corporis, quomodo non amplius lux illa omni alia luce spirituali incomparabiliter lucidior omnem aliam vincet, ut alia nihil agat ipsa praesente? Hae nebulae caliginosae contrariarum opinionum forte diffugerent et dissiparentur, si parumper nobis claresceret lux veritatis. Unde parumper intendendum est ut, quid sit veritas, agnoscat.

20. Consuevimus autem usitatius dicere veritatem orationis

enuntiativae. Et haec veritas, sicut dicit philosophus, non est aliud, quam ita esse in re signata, sicut dicit sermo. Et hoc est, quod aliqui ducunt veritatem esse “adaeuationem sermonis et rei”, et “adaeuationem rei ad intellectum”. Sed cum verior sit sermo, qui intus silet, quam qui fortis sonat, intellectus videlicet conceptus per sermonem vocalem, magis erit veritas adaequatio sermonis interioris et rei, quam exterioris: quod si ipse sermo interior esset adaequatio sui ad rem, non solum esset sermo verus, sed ipsa veritas. Sapientia autem et verbum, sive “Sermo Patris” maxime adaequatur hoc modo adaequationis rei, quam dicit et loquitur. Ita enim est res quaeque plenissime, ut hic sermo dicit: nec in aliquo aliter est, ac dicitur hoc sermone: nec solum adaequatur, sed est ipsa adaequatio sui ad res, quas loquitur. Ipse igitur Sermo Patris secundum haec definitionem veritatis maxime veritas est. Nec potest hic Sermo non loqui, nec non adaequari ei, quod dicit. Unde non potest non esse veritas.

21. In rebus autem, quae dicuntur hoc aeterno Sermone, est conformitas ipsi sermoni, quo dicuntur. Ipsa quoque conformitas rerum ad hanc aeternam dictionem est earum rectitudo et debitum essendi, quod sunt. Recta enim est res et est ut debet, in quantum est huic Verbo conformis. Sed in quantum est res ut debet, in quantum vera est. Igitur veritas rerum est earum esse prout debent esse, et earum rectitudo et conformitas Verbi, quo aeternaliter dicuntur. Et cum haec rectitudo sit sola mente perceptibilis et in hoc distinguatur a rectitudine corporali visibili, patet, quod convenienter definitur ab Anselmo veritas cum dicit, eam esse rectitudinem sola mente perceptibilem. Et complectitur haec definitio etiam summam veritatem, quae est rectitudo rectificans simul cum veritatibus rerum, quae sunt rectitudines rectificatae. Rectitudo autem est in nullo a se exitus aut declinatio.

22. Item: Omnis res, inquantum deficit ab eo, quod tendit esse, intantum est falsum illud, quod tendit aut fingit esse. Falsum enim est, ut ait Augustinus in libro Soliloquiorum “quod se fingit esse, quod non est, aut omnino esse tendit et non est”. Item idem in eodem: “Falsum est, quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, neque id tamen est, cuius simile apparet. Quapropter quodlibet est verum, quod privatur defectione”.

23. Quapropter veritas est defectus privatio, sive essendi plenitudo: tunc enim est vera arbor, cum habet plenitudinem esse arboris caretque defectione esse arboris, et haec plenitudo essendi quid est nisi conformitas rationi arboris in Verbo aeterno?

24. Rerum autem duplex est esse: primum et secundum: potestque res habere plenum esse primum et carere plenitudine esse secundi. Et propter hoc potest eadem res esse vera et falsa, utpote; verus homo est animal, quod componitur ex corpore et anima rationali. Idem quoque Augustinus: “si mendax est et vitiosus, falsus homo est”. Similiter vera propositio est hominem esse asinum, quia habet plenum esse primum enuntiationis; sed falsa est, quia caret plenitudine esse secundi. Haec enim est secunda perfectio enuntiationis: significare id esse, quod est, et non esse, quod non est. Cumque hoc modo dicitur res una simul vera et falsa, non est assertio de eodem contraria, quia non eiusdem esse asseritur plenitudo et defectio. Sed cum dicitur falsitas, est vera falsitas et falsum est verum falsum. Numquid inest contrarium suo contrario, et fallit in his terminis regula logicorum, sicut secundum Augustinus in bono et malo? Et si fallit in his, sicut in bono et malo, suntne plures contrarietates his duabus, in quibus fallit? Quaeque est differentia contrarietatum, in quibus fallit regula logicorum, ad contrarietates,

in quibus non fallit? Numquid in his solis contrarietatibus fallit regula logicorum quarum alterum contrariorum sequitur esse? Omne namque, quod est, bonum est: et omne quod est, verum est. Unde aut falsum et malum omnino non sunt, aut falsum et malum non sunt nisi in vero et bono.

25. Item: quodlibet est verum id, cuius esse conformatur rationi suae in Verbo aeterno; et falsum id, quod fingit esse eiusque rationi in Verbo aeterno non conformatur. Cum autem omne, quod est, solum id est totum id est, quod aeterno Verbo dicitur esse, omne quod est, inquantum est et quantuncumque est, verum est. Sed numquid e contrario omne, quod est citra Deum, est falsum aliquid? Cum enim falsum sit, quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, nec tamen est id, cuius est simile, omnis autem creatura alicuius habet similitudinem, quod tamen ipsa non est, videtur, quod omnis creatura sit falsum aliquid. Quod si verum est, numquid homo, qui est similitudo et imago Dei, nec tamen Deus est, est falsus Deus, sicut statua hominis est falsus homo? Absurdum videtur hoc dicere. Et quia ad praesens non occurrit auctoritas, quae istud determinet, interim differatur a nobis huius solutio.

26. Deus autem nullo modo est falsum aliquid, eo quod similitudo omnis est paris ad parem, aut inferioris ad superiorem, Deus autem nec parem habet nec superiorem, ad cuius similitudinem accommodetur. Filius autem, qui similis est Patri plenissime, est id quod Pater. Unde ibi nulla ex parte aliqua falsitas est, sed plena veritas et lux, “et tenebrae in eo non sunt ullae”.

27. Cum autem, ut praedictum est, veritas cuiuscumque est eius conformitas rationi suae in aeterno Verbo, patet, quod omnis creata veritas non nisi in lumine veritatis summae conspicitur.

Quomodo enim conspici posset conformitas alicujus ad aliquid, nisi conspecto etiam illo, cui est conforme? Aut rectitudo rei quomodo agnoscitur, quoniam rectitudo est, cum non sit secundum se rectitudo, nisi in regula sua, quae secundum se recta est, et secundum quam ipsa res est rectificata? Quae regula non aliud est, quam ratio rei aeterna in mente divina. Aut qualiter cognoscetur, quod res est, ut esse debet, nisi videatur ratio, secundum quam sic esse debet?

28. Quod si dicatur, hanc esse rationem rectam, secundum quam res sic esse debet, iterum quaeritur: ubi haec ratio videatur esse recta ratio huius et talis, qualis esse debet, nisi in sua iterum ratione? Et sic erit recursus usque dum videatur res esse ut debet in sua ratione prima, quae secundum se recta est. Et ideo res est ut debet, quia huic conformis est. Omnis igitur creata veritas intantum patet, inquantum conspicienti praesto est lux suae rationis aeternae, sicut testatur Augustinus. Nec potest aliqua res in sua tantum creata veritate conspici vera, sicut corpus non potest conspici coloratum in suo colore tantum, nisi superfuso extrinseco lumine.

29. Veritas igitur etiam creata ostendit id, quod est, sed non in suo lumine, sed in luce veritatis summae, sicut color ostendit corpus, sed non nisi in luce superfusa. Nec haec est lucis insufficientia, quod per colorem ostendit corpus, cum ipse color non sit lux lucens adiuncta luci superfusae; sed haec est lucis potentia, quod lux non colorem praeter se lucentem offuscat, sed non praeter se lucentem illustrat. Similiter potentia est lucis summae veritatis, quae sic illustrat veritatem creatam, quod ipsa etiam illustrata ostendit rem veram. Non est igitur lux veritatis summae ad veritates alias, sicut sol est ad cetera caeli luminaria, quae fulgore suo offuscat, sed potius sicut sol ad

colores, quos illustrat. Sola igitur lux summae veritatis primo et per se ostendit id, quod est, sicut sola lux ostendit corpora. Sed per hanc lucem etiam veritas rei ostendit id, quod est, sicut color ostendit corpora per lucem solis. Verum est igitur, sicut testatur Augustinus, quod nulla conspicitur veritas nisi in luce summae veritatis. Sed quemadmodum infirmi oculi corporis non vident colorata corpora, nisi superfuso lumine solis, ipsam autem lucem solis non possunt contueri in se, sed solum superfusam coloratis corporibus, sic infirmi oculi mentis ipsas res veras non conspiciunt nisi in lumine summae veritatis; ipsam autem veritatem summam in se non possunt conspiciere, sed solum in coniunctione et superfusione quadam ipsis rebus veris.

30. Hoc modo puto, quod etiam immundi multi summam veritatem vident et multi eorum nec percipiunt se videre eam aliquo modo, quemadmodum si aliquis primo videret corpora colorata in lumine solis, nec unquam deflecteret visum ad solem, nec didicisset ab aliquo, solem aut aliud lumen esse, quod illustraret corpora visa, nesciret omnino se videre corpora in lumine solis, ignoraretque se videre aliquid nisi corpus coloratum tantum. Mundicordes vero et perfecte purgati ipsam lucem veritatis in se conspiciunt, quod immundi facere nequeunt. Nemo est igitur, qui vero aliquid novit, qui non aut scienter aut ignoranter etiam ipsam summam veritatem aliquo modo novit. Iam igitur patet, quomodo soli mundicordes summam vident veritatem et quomodo nec etiam immundi penitus eius visione frustrantur.

31. Putamus etiam, sicut innuit Augustinus in libro de mendacio, multiplicem esse rerum veritatem. Alioquin non susciperet nomen veritatis pluralitatem et distributionem. Unius enim ad multa sola comparatio non facit illud unum multa, sicut comparatio unius temporis ad plura temporalia, quae simul sunt,

non facit illud multa tempora. Non enim sunt multa tempora simul. Similiter, si non esset veritas nisi summa, quae in se est unica propter collationem illius nominis ad multa, possent esse multa vera, sicut simul sunt multa temporalia. Sed propter hoc non essent multae veritates, sicut nec multa simul tempora. Nomen enim plurale aut distributum signum universale exigit multa supposita. Quapropter non possent dici “plures veritates”, aut “omnis veritas” nisi essent multae veritates suppositae. Supponuntur ergo in talibus locutionibus veritates rerum, quae sunt conformitates rationibus rerum in aeterna veritate. Sed forte nusquam ponitur nomen veritatis, quin significet ut formam nominis aliquomodo saltem adiacenter vel oblique veritatem summam. Sicut enim veritas rei nec intelligi potest nisi in luce veritatis summae, sic forte nec supponitur per nomen veritatis nisi cum significatione veritatis summae. Unica est ergo veritas ubique significata et praedicata per hoc nomen veritas, sicut vult Anselmus, scilicet veritas summa. Sed in multis veritatibus rerum dicitur illa una veritas multae veritates. Cum autem veritas sequatur ad omnia, etiam ad contrarium suum, quia falsum necessario est verum falsum, et contra regulam logicorum etiam ad omnem negationem sequatur veritatis affirmatio et insuper etiam ad sui ipsius destructionem, quia sequitur: si nulla veritas est, patet quod veritas est, quia veritas est id, quod per se necesse est esse. Unde enim, nisi quia per se necesse est esse, sequitur ad omnia etiam ad sui ipsius destructionem? Est igitur veritas, quod per se necesse est esse vel saltem necessario consequens ad per se necesse esse. Aliter enim non sequeretur ad omnem affirmationem et negationem. Sed numquid hic vere fallit regula logicorum? An super omnis negationis divisionem cadit esse, ex quo esse affirmato de divisione sequitur veritatis affirmatio? Quomodocumque sit, manifeste inextinguibilis est lux veritatis, quae etiam sui illustrat extinctionem, nec aliquo modo corrumpi potest.

32. Sed dubitari potest, an aliqua rerum veritas, quae est conformitas earum ad suas rationes aeternas, aeterna sit et sine initio? Veritates namque mathematicarum propositionum videntur esse aeternae et conditionalium omnium et veritates negationum omnium de creaturarum existentia videntur habuisse veritatem sine initio ante rerum creationem, utpote “mundum non esse” verum fuit et sine initio verum ante mundi creatione et fuit conforme dictioni suae, qua dicitur Verbo aeterno. Huius igitur enuntiabilis conformitas ad dictionem suam in aeterno Verbo non est Deus. Ergo aliud a Deo fuit sine initio.

33. Similiter veritates talium dictorum, “aliquid fuisse futurum”, sine initio sunt; et alterne ab invicem sunt. Non enim est eadem veritas huius dicit “aliquid fuisse futurum” et huiusmodi “septem et tria esse decem”. Altera est enim conformitas huius ad suam dictionem in aeterno Verbo et altera illius. Sunt igitur plura immo innumerabilia sine initio et erunt sine fine.

34. Similiter quaeri potest de ipsis enuntiationibus. Aeternum namque est “aliquid fuisse futurum”; similiter “septem et tria esse decem” et neutrum eorum est reliquum neutrumque Deus: alia igitur a Deo eademque plurima aeterna sunt.

35. Ad respondendum autem ad haec obiecta pono exemplum tale: ponatur, quod ab aeterno fuisset laudans Caesarem et similiter laudans Socratem. Secundum hanc positionem ab aeterno verum est “Caesar laudatus est et Socrates laudatus est”, quia si est laudans Caesarem, Caesar laudatus est. Sit igitur hoc nomen A, cuius definitio sit “Caesar laudatus” et hoc nomen B, cuius definitio sit “Socrates laudatus”; ergo verum est A esse aeternum et B esse aeternum, ut si praedicatio per se et non per accidens, sicut per se verum est “album non potest

esse nigrum”. Nec tamen sequitur Caesarem et Socratem esse aeternos, aut aliquid esse aeternum praeter laudantem, quia non redditur aeternitas, cum dicitur A aeternum, nisi propter laudationem, quae in laudante aeterna est. Propter cuius aeternitatem suscipit aeternitatis praedicationem eius correlativa laudatio. Talis autem correlationes, ut est laudatio, passio non exigunt subiectum aeternum, aut ens vel aliquid vel aliquam existentiam extra laudantem praeter positionem. Exemplum ad idem est, quod Deus scit omnia ab aeterno. Quapropter si scit A, cuius definitio sit: “Socrates scitus a Deo”, et B, cuius definitio sit “Plato scitus a Deo”, per se loquendo verum erit “A aeternaliter est”, “B aeternaliter est”, quia scilicet scitur a Deo aeternaliter ipsum B, et A non est B nec e converso, neutrumque eorum Deus est et tamen solus Deus aeternaliter est: quia eum dicitur “A non est B et B non est A, et neutrum horum est Deus” redditur praedicatio pro subiectis corruptibilibus. Cum enim dicitur “A vel B aeternaliter sunt”, reddit praedicatio per se gratia formae, a qua nomina haec predicatur, quae scilicet aeterna dicuntur propter scientiam Dei aeternam. Nec exigit veritas talis sermonis alicuius extra Deum existentiam aut coaeternitatem. Similiter igitur cum dicitur “hoc verum aeternum est aut enuntiabile aeternum est”, suscipitur praedicatio haec propter formam correlativam dictioni in aeterno Verbo; propter quam tamen relationem nihil exigitur extra Deum esse.

36. Hoc itaque modo respondebitur ad supra dictas oppositiones, aut cogemur fateri, enuntiabilia nihil aliud esse, quam rationes aeternas rerum in mente divina. Potest autem quaeri, cum idem sit veritas et esse, quia veritas est ut dicit Augustinus “id, quod est” an sicut non videtur aliqua veritas, nisi in luce supremae veritatis, sic non videatur aliquid esse, nisi in ente supremo?

37. Quod videtur exemplo tali: aqua fluida in se ex se nullam habet determinatam figuram, sed figuratur semper figura continentis. Unde non potest sciri et vere mente conspici, hanc aquam esse quadratam, nisi cognito et conspecto, quod figura continentis eam quadrata est et nisi conspecta eius figuratione in coaptatione ad figuram continentem figurantem et in figuratione sua supportantem aquam fluxibilem et per se, si sibi relinqueretur, ab hac figuratione labentem. Similiter omnis creatura ex se, si sibi relinqueretur, sicut est ex nihilo, sic relaberetur in nihilum. Cum igitur non ex se sit, sed in se solum consideratum, invenitur labile in non-esse: ubi vel quomodo videbitur, quod sit, nisi in coaptatione ad illud, quod supportat ipsam ne fluat in non-esse et in conspectione, quod hoc supportatur ab illo? Hoc est igitur, ut videtur, alicui creaturae esse, quod ab aeterno Verbo supportari. De quo Verbi dicit Paulus: “portansque omnia verbo virtutis suae”. Nec scitur vere aliquid creatum esse, nisi in mente videatur ab aeterno Verbo supportari. Et ita in omni esse, quod est adhaerere esse primo videtur aliquo modo esse primum; licet etiam nesciat videns se videre esse nec videtur esse posterius, nisi in comparatione eius ad esse primum, quod supportat illud. Diximus autem supra, quod oculus mentis sanus videns primam et supremam lucem in se in ea etiam omnia cetera videret clarius, quam contuens eudem, in seipsis. Quod forte alicui non videtur, ut res in suo exemplari clarius, quam in se videri possit. Sed cum duplex sit rei cognitio, una in se, altera in exemplari vel similitudine sua, cum similitudo vel exemplar lucidioris est essentiae, quam ipsa res, cuius est similitudo, nobilior et clarior et apertior est rei in sua similitudine vel exemplari cognitio. Cum autem e contrario lucidioris essentiae est res, quam sua similitudo vel exemplar, clarior et apertior oculo mentis sano est rei in se ipsa cognitio, quam in sua similitudine vel exemplari. Ac per hoc, cum divina

essentia sit lux lucidissima, omnis cognitio eius per similitudines, quam per se ipsam obscurior, in rationibus vero aeternis creaturarum in mente divina lucidissimis, quae sunt creaturarum exemplar lucidissimum, omnis creaturae cognitio certior et purior et manifestior est, quam in se ipsa. Huius autem rei exemplum, scilicet quod quaedam res clarius videtur in sua similitudine, in visu corporali patenter reperitur: cum enim radius ab oculo directus, quo videlicet ratio videtur corpus in se, transit in obscurum, et radius reflexus a speculo in idem corpus, quo videlicet radio videtur corpus illud in sua similitudine, transit in lucidum, videbitur in se obscurum et summa similitudine perspicue, sicut accidit, quod in horis vespertinis vel noctu videntur arbores in aqua clarius, quam videri possent in se, propter radium reflexum ab aqua ad arborem transeuntem in lucidum caeli, cum radius directus in ipsam arborem transeat in obscurum umbrosi alicuius oppositi. E converso autem cum radius reflexus a speculo transit in obscurum et radius directus in corpus transit in lucidum, videbitur res in sua similitudine obscure et in se perspicue.

38. Supradictae autem definitiones veritatis communes sunt omnibus veris. Sed si descendatur ad singula, inveniatur uniuscuiusque veri ratio diversificata. Singulorum namque veritates sunt definitiones esse eorum primi vel secundi, utpote veritas propositionis, a qua est propositio vera, nihil aliud est, quam enuntiatio alicuius de aliquo vel alicuius ab aliquo; et haec est definitio eius esse primi. Veritas autem propositionis, a qua est propositio vera, nihil aliud est, quam significatio esse de eo, quod est, vel non esse de eo, quod non est. Et haec est definitio eius esse secundi. Quapropter intentio veritatis, sicut intentio entis ambigua est: ex parte aliqua est una in omnibus veris et tamen per appropriationem diversificata in singulis.

44/ Roberto Grosseteste

• Baur, *Werke*, pp 130-143.

SOBRE LA VERDAD

1. “Yo soy la vía, la verdad y la vida”¹. Aquí la Verdad misma dice de sí que es la verdad. Por tanto, no sin razón se puede dudar si hay alguna otra verdad, o si no hay otra fuera de esta misma suma verdad. Pues si no hay ninguna otra verdad, entonces la verdad es única y singular, y no admite distribución o pluralidad, como al decir “toda verdad” o “muchas verdades”. Pero contra esto, en el Evangelio se lee: “Él os enseñará toda verdad”².

2. Además, si no hay otra verdad, cada vez que se predica que algo es verdadero, se predica de Dios, aunque en forma adyacente, denominativa y nuncupativa. ¿Pues acaso no es siempre lo mismo el ser verdadero y el ser divino? Así parece haber lugar a conjunciones. Si no hay otra verdad que Dios, ser verdad es ser divino, y un verdadero árbol [sería] un árbol divino, y una proposición verdadera, una proposición divina, etc.

3. Además, en las cosas futuras y contingentes parece haber una verdad corruptible. Pero la verdad que es Dios, de ningún modo es corruptible. Luego hay otra verdad además de la suma verdad.

4. Además, la verdad de la proposición es la adecuación entre la oración y la cosa. Pero en Dios no hay esta adecuación, porque tampoco habría esta adecuación antes de que hubiera la oración y la cosa; como Dios es la verdad suma, precede tanto a la oración como a las cosas creadas significadas en la oración. Luego hay alguna verdad que no es la verdad suma.

5. Además, dice Agustín en el libro de los *Soliloquios*³ que verdad es lo que es. Luego para cada una de las cosas, la entidad de la cosa es su verdad. Pero ninguna entidad creada es la suma verdad, que es Dios. Luego hay alguna otra verdad además de la verdad suma.

6. Además, Agustín se retracta de esta afirmación, que puso en el libro *Soliloquios*⁴: “Dios, que no quisiste conocer sino a los puros”, diciendo así: “se podría responder que muchos impuros conocen muchas verdades”⁵. Pues muchos impuros ven la verdad, por la cual verdad es verdadero lo que conocen. Pero sólo los limpios de corazón ven la suma verdad: “Bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios”⁶. Y según Platón, conforme a Agustín en el libro sobre la verdadera religión⁷, la mente pura ve aquello que, inherente al alma, la hace feliz. El mismo Agustín dice en el libro sobre la lucha cristiana, “Se equivoca el que piensa conocer la verdad, cuando no la vive”⁸. Luego, además de la suma verdad que ven los limpios de corazón, hay alguna otra que ven los impuros de corazón.

7. Además está escrito en el Evangelio “El que hace a la verdad venir a la luz”⁹. Luego el hombre produce alguna verdad; pero ninguno hace la suma verdad. Por consiguiente hay otra verdad además de ella.

8. Asimismo, por las palabras de Agustín en el libro sobre la mentira¹⁰, se puede captar que la verdad es doble: una en la contemplación, otra en la enunciación. Y Agustín antepone en el alma aquella que se da en la contemplación inquiriendo así: “si el alma debe anteponerse al cuerpo, así como también la verdad debe anteponerse debe anteponerse al alma misma, no

sólo como mayor que el cuerpo, sino también como mayor que lo que el alma misma se apetece”¹¹. Pero como nada se debe anteponer al alma, sino Dios, es evidente que la verdad de la cual aquí habla Agustín es Dios. La otra verdad, que se da en la enunciación, no propone que se anteponga al alma, sino insinúa que debe anteponerse a todas las cosas temporales, inquiriendo así: “Si alguien se propusiera amar la verdad de tal modo que sea no sólo aquella que se da en la contemplación, sino también en la enunciación verdadera, que en su género de cosas es verdad, y no de otro modo que profiriendo la oración con el movimiento del cuerpo, la cual ha sido concebida y vista en el alma, así como la belleza verídica de la fe debe anteponerse no sólo al oro y la plata, las joyas y las agradables heredades, sino también a la vida misma temporal completa, y a todo bien del cuerpo, no sé si el sabio erraría al decirlo”¹². Por esto es claro que Agustín distingue dos verdades, a la segunda de las cuales no intenta adecuar el alma, ni anteponerla. Pero si no creyera, o al menos dudara, que la verdad de la enunciación es distinta de la verdad suma, no dudaría si ella debe ser antepuesta al alma.

9. Según Anselmo, parece que no hay otra verdad además de la verdad suma, quien en su libro sobre la verdad¹³ concluye finalmente que hay una única verdad de todas las verdades y que ella es la suma verdad, así como hay un único tiempo de todas aquellas cosas que están simultáneamente en un [solo y mismo] tiempo.

10. Además, es verosímil que, si la verdad de alguna enunciación -por la cual la enunciación es verdadera con respecto a las creaturas- es la suma verdad, y la verdad de todas las enunciaciones y enunciables es la misma verdad, nada ya carece

de inicio y fin sino la suprema verdad. Y la verdad de esta [proposición]: “siete y tres son diez” carece de inicio y fin. Luego esta verdad es suma verdad. Con esto concuerda Agustín en el libro sobre el libre albedrío, diciendo así: “siete y tres son diez, no sólo ahora, sino siempre, y no que de algún modo siete y tres no fueran diez, o que a veces siete y tres no fueran diez. Por tanto, me dije que esta verdad incorruptible del número y de cualquier raciocinio es común”¹⁴. Luego la verdad de tales es eterna y por lo mismo es suma verdad.

11. Del mismo modo, “algo fue futuro” fue verdadero sin inicio; pero no fue verdadero sino por su verdad. Luego su verdad es eterna y suma; del mismo modo la verdad de todos los condicionales como: “si es hombre, es animal”. Luego, por hipótesis, la verdad de todo enunciable es la suma verdad. Lo mismo dice Agustín en el libro sobre la verdadera religión¹⁵, que verdad es la que muestra aquello que es. Luego el ser de cada cosa muestra su verdad. Y como ésta es la definición de verdad, a toda verdad corresponde mostrar lo que es. Pero ningún ser puede mostrar mejor la verdad que aquel ser del cual es la verdad. Luego, si ningún otro muestra a la mente cómo es alguna cosa, sino la luz de la suma verdad, no hay otra verdad sino la verdad suma.

12. Que la luz de la suma verdad y no otra cosa muestra al ojo de la mente lo que es, surge de la autoridad de Agustín diligentemente investigada. Pues dice algo en una retractación del libro de las *Retractaciones*, corrigiendo estas palabras que había dicho conforme a la sentencia de Platón: “Por esto responden con verdad acerca de alguna ciencia incluso los que son imperitos en ella, porque les está presente, cuando pueden captar eso en la luz de la razón eterna, donde se ven todas estas verdades inconmutables”¹⁶.

13. También en el libro sobre el libre albedrío¹⁷: “La suma verdad muestra todas las cosas buenas, que son verdaderas”... pero de algún modo aquellos, que están a la luz del sol, que miran libremente, y se vuelven felices con su visión, en los cuales, si quizás fueran dotados de ojos más potentes, sanos y fuertes, nada verían más agradable que contemplar el sol mismo, el que ilumina también las cosas con las cuales se deleitan los ojos más débiles; así tal vez la penetración de la mente también comprende con razón potente muchas e inmutables cosas ciertas dirigiéndose hacia la verdad misma, en la cual se muestran todas juntas, e inhiere en ella como olvidándose de todas las demás y en ella goza a la vez de todas.

14. También en el libro de las *Confesiones*¹⁸: Y si ambos vemos que es verdad lo que dices y ambos vemos que es verdad lo que digo, pregunto: ¿dónde lo vemos? No yo en ti ni tú en mí, sino ambos en la misma verdad inmutable que está sobre nuestras mentes.

15. También en el libro *Sobre la Trinidad*¹⁹: así como captamos infablemente con la simple inteligencia la belleza de las figuras corporales por sobre la penetración de la mente, así también con la mirada de la mente vemos en ella la eternidad, de la cual han sido hechas las cosas temporales, la forma por la cual somos, y según la cual o en nosotros o en los cuerpos operan algo verdadero y con recta razón.

16. También en la *Homilía 14* sobre Juan²⁰: “Ningún hombre puede decir qué es la verdad, si no es iluminado por aquel que no puede mentir”.

50/ Roberto Grosseteste

17. Estas autoridades aseguran con evidencia que todo lo verdadero que se conoce, se contempla en la luz de la suma verdad.

18. Pero alguien podría decir: si en la luz de esta verdad y de esta otra verdad se muestra a la vez una y la misma verdad, luego ¿no basta aquella luz de la suma verdad para mostrar lo que ilumina, o bien, si basta, cómo es que las demás no son superfluas?

19. Además: si la luz de este sol oscurece a las otras luminarias, de tal modo que estando presente nada aparece a la mirada corporal, ¿cómo -con mayor razón- aquella otra luz espiritual incomparablemente más lúcida no vence a toda otra, de tal modo que ninguna opere estando presente? Estas nubes oscuras de las opiniones contrarias quizá se diluirían y disiparían, si por un momento luciera para nosotros la luz de la verdad. Por lo cual en un momento se la alcanzaría de tal modo que se conociera qué es la verdad.

20. Acostumbramos más habitualmente a hablar de la verdad de la oración enunciativa. Y esta verdad, como dice el Filósofo, no es otra cosa que existir en la cosa mencionada lo que dice el lenguaje. Y esto es lo que para algunos es la verdad: “la adecuación del lenguaje y la cosa” y “la adecuación de la cosa al intelecto”. Pero como es más verdadero el lenguaje interior silencioso que el que resuena, es decir, el concepto del intelecto en la expresión vocal, será más bien verdad la adecuación del lenguaje interior y la cosa, que el exterior; porque si hubiese adecuación entre este lenguaje interior a la cosa, no sólo sería un lenguaje verdadero sino la verdad misma. Pues la sabiduría y la palabra, o “el Verbo del Padre” se adecua máximamente

de este modo a la cosa que dice y de que habla. Y así también la cosa es de modo pleno como lo dice el lenguaje, no solo se adecua, sino que es la adecuación misma suya a la cosa que se dice. Luego, este “Verbo del Padre” mismo según esta definición de verdad, es la máxima verdad. Ni este Verbo puede no hablar, ni no adecuarse a la cosa que dice. Por lo cual no puede no ser verdad.

21. Pero en las cosas que son dichas con esta eterna palabra hay conformidad al verbo por el cual se dicen. Y la conformidad misma de las cosas con este decir eterno es la rectitud y deber ser de las cosas que existen. Pues una cosa es recta y es como debe, en cuanto es conforme con esta Palabra. Pero en tanto la cosa es como debe, es verdadera. Luego la verdad de las cosas es su ser en cuanto deben ser, y su rectitud es la conformidad al Verbo por el cual son dichas eternamente. Y como esta rectitud es sólo perceptible por la mente y en esto se distinguen de la rectitud corporal visible, se evidencia que Anselmo²¹ define correctamente a la verdad cuando dice que es la rectitud sólo perceptible por la mente. Y esta definición comprende también a la verdad suma, que es la rectitud rectificante, simultánea a las verdades de las cosas, que son rectitudes rectificadas. Pues rectitud es ninguna desviación ni alejamiento de sí.

22. Además: toda cosa, en cuanto se aparta de aquello a lo cual tiende el ser, es aquello falso que intenta o finge ser. Pues lo falso es, como dice Agustín en el libro de los *Soliloquios*²², “lo que finge ser lo que no es, o intenta ser y no es”. También él mismo en el mismo lugar: “Es falso lo que es conforme a la semejanza de algo, pero sin embargo no es aquello a cuyo símil se parece. Por eso todo aquello que es verdadero, carece de defección”.

23. Por lo cual la verdad es carencia de defecto, o plenitud de ser; pues es un verdadero árbol el que tiene plenitud del ser árbol y carece de defección de ser árbol, y esta plenitud de ser ¿qué es sino conformidad con la razón de árbol en el Verbo eterno?

24. El ser de las cosas es doble: primero y segundo; y una cosa puede tener pleno ser primero y carecer de plenitud del ser segundo. Y por eso la misma cosa puede ser verdadera y falsa; por ejemplo es verdadero hombre el animal que se compone de cuerpo y alma racional. Y de él dice Agustín²³: “Si es mentiroso y vicioso, es falso hombre” Del mismo modo es verdadera la proposición: el hombre es asno, porque tiene pleno ser primero de enunciación, pero es falsa porque carece de plenitud del ser segundo. Esta segunda perfección de la enunciación significa que aquello es lo que es, y no es lo que no es. Cuando se dice que una cosa es a la vez verdadera y falsa de este modo, no es una aserción contraria acerca de lo mismo, porque no se afirma de lo mismo la plenitud y la defección. Pero cuando se dice una falsedad, es verdadera falsedad y lo falso es verdadero falso. ¿Nunca se da un contrario en su contrario y falla en estos términos la regla de los lógicos, así como según Agustín²⁴ en lo bueno y lo malo? ¿Y si falla en esto, así como en lo bueno y lo malo, hay muchas contrariedades en estas dos, en las cuales falla? ¿Cuál es la diferencia de las contrariedades, en las cuales falla la regla de los lógicos, en relación a las contrariedades en las que no falla? ¿Nunca en estas solas contrariedades falla la regla de los lógicos según la cual a uno de los dos contrarios se sigue el ser? Pues todo lo que es, es bueno, y todo lo que es, es verdadero. Por lo cual, o lo falso y lo malo de ningún modo son, o lo falso y lo malo no existen sino en lo verdadero y lo bueno.

25. Además: es verdadero todo aquello cuyo ser se conforma con su razón en el Verbo eterno; y es falso aquello que parece ser aquello con cuya razón en el Verbo eterno se adecua. Pero como todo lo que es, sólo es y todo es aquello que el Verbo eterno dice que es, todo lo que es, en cuanto es y en tanto cuanto es, es verdadero. ¿Al contrario, acaso todo lo que está fuera de Dios, es algo falso? Pues como lo falso es lo que es adecuado a la semejanza de algo pero no es aquello de lo cual es semejante, y como toda creatura tiene alguna semejanza, pero ella misma no es, parece que toda creatura es algo falso. Si es verdad, ¿acaso el hombre, que es semejanza e imagen de Dios, pero no es Dios, no es un falso Dios, así como la estatua de un hombre es un falso hombre? Parece absurdo decir esto. Y como para esto no existe una autoridad que lo determine, esta solución resulta diferida a nosotros.

26. Dios de ningún modo es algo falso, porque toda semejanza es de lo igual a lo igual, o de lo inferior a lo superior, pero Dios ni tiene igual ni superior a cuya semejanza se adecue. El Hijo, que es plenísimamente semejante al Padre, es aquello mismo que [es] el Padre. Por lo cual allí de ninguna parte hay falsedad, sino plena verdad y luz, “y en él no hay tiniebla alguna”²⁵.

27. Pero como se ha dicho que la verdad de alguna cosa es su conformidad con su razón en el Verbo eterno, es evidente que toda verdad creada no se contempla sino en la luz de la verdad suma. ¿Pues de qué [otro] modo se podría contemplar la conformidad de alguna cosa con algo, sino en la contemplación de aquello con lo cual es conforme? ¿O de qué modo se conoce la rectitud de la cosa, que siendo rectitud, no sea rectitud en sí, sino en su regla, según la cual ella es recta y según la cual esa misma cosa es rectificada? La cual regla no es sino la razón

eterna de la cosa en la mente divina. ¿O bien de qué modo se conocería que la cosa es como debe ser, si no se viera la razón según la cual así debe ser?

28. Si se dijera que es razón recta ésta según la cual la cosa debe ser así, de nuevo se pregunta: ¿dónde se verá que esta razón es verdadera razón de ella y tal cual debe ser, sino a su vez en su razón? Y así se seguiría hasta que se vea que la cosa es como debe en su razón primera, la cual es recta en sí misma. Y la cosa es recta porque es conforme con ésta. Luego toda verdad creada es evidente en cuanto es contemplada a la luz de su razón eterna, como afirma Agustín²⁶. Y ninguna cosa podría contemplarse como verdadera solamente en su verdad creada, así como el cuerpo no puede verse como coloreado sólo en su color, sino iluminado por una luz extrínseca.

29. Luego, la verdad creada muestra también aquello que es, pero no en su luz, sino en la luz de la verdad suma, así como el cuerpo muestra el color, pero no sino en la luz infundida. Y no es insuficiencia de la luz, el que muestre al cuerpo por el color, porque el color mismo no es luz luciente conjunta a la luz infundida; sino que es potencia de la luz, porque la luz no oscurece al color luciente fuera de sí, sino que ilumina a lo que luce fuera de sí. Del mismo modo es la potencia de la luz de la suma verdad, que ilumina a la verdad creada, la cual a su vez iluminada también muestra la cosa verdadera. Luego no sucede con la luz de la verdad suma en relación a las otras verdades, como con el sol en relación a las otras luminarias cuyo fulgor oscurece, sino más bien como el sol en relación a los colores, a los cuales ilumina. Por tanto sólo la luz de la suma verdad primeramente y por sí muestra aquello que es, así como sólo la luz muestra los cuerpos. Pero por esta luz también la verdad

de la cosa muestra aquello que es, así como por la luz del sol el color muestra los cuerpos. Por eso es verdad, como afirma Agustín²⁷, que no se contempla ninguna verdad sino en la luz de la suma verdad. Y del mismo modo que los ojos corporales débiles que no ven los cuerpos coloreados sino iluminados por la luz del sol, pero no pueden contemplar la luz del sol en sí misma, sino solo infundida en los cuerpos coloreados, así los débiles ojos de la mente no pueden contemplar las cosas verdaderas sino en la luz de la suma verdad, pero no pueden contemplar la suma verdad en sí misma, sino sólo en conjunción e iluminación de algunas cosas verdaderas.

30. Considero que de este modo incluso los malignos ven muchas cosas en la suma verdad y muchos de ellos no perciben que la ven de ese modo, así como si alguien ve primeramente los cuerpos coloreados a la luz del sol, pero nunca vuelve la mirada al sol, ni lo aprende alguien que el sol u otra luz es lo que ilumina los cuerpos vistos, de ningún modo sabría que él ve los cuerpos en la luz del sol, e ignoraría que él ve algo que sólo es un cuerpo coloreado. En cambio, los limpios de corazón, verdadera y perfectamente purgados, contemplan en sí la luz misma de la verdad, lo cual los malignos no pueden hacer. Por tanto, no hay nadie que conozca verdaderamente algo, que no conozca de algún modo la verdad suma, conciente o ignorantemente. También es evidente de qué modo sólo los limpios de corazón ven la verdad suma y de qué modo tampoco los malignos están totalmente desposeídos de su visión.

31. Consideramos también, así como indica Agustín en su libro sobre la mentira²⁸, que la verdad de las cosas es múltiple. De otro modo el nombre verdad no sería susceptible de pluralidad y distribución. Pues la sola comparación de uno a muchos no

hace muchos de aquel uno, así como la comparación de un tiempo a muchas cosas temporales, que existen simultáneamente, no hace de aquél muchos tiempos. Del mismo modo, si no existiese sino la verdad suma, que en sí es una por comparación de ese nombre a muchos, podría hacer muchas cosas verdaderas, así como hay simultáneamente muchas cosas temporales. Pero no por esto habría muchas verdades, así como no hay simultáneamente muchos tiempos. Pues el nombre plural o el signo universal distribuido exige muchos supósitos. Por lo cual no podría decirse “muchas verdades” o “toda verdad” si no hubiesen muchas verdades supósitas. Luego en tales locuciones se suponen las verdades de las cosas, que son conformidades a las razones de las cosas en la verdad eterna. Pero tal vez nunca se pone el nombre de verdad sin que signifique la verdad suma, de algún modo como forma del nombre, al menos adyacente u oblicuamente. Pues así como la verdad de la cosa no puede entenderse sino en la luz de la verdad suma, así tal vez tampoco con el nombre se supone la verdad sino con la significación de verdad suma. Luego hay una única verdad significada y predicada por este nombre verdad, así como quiere Anselmo, es decir, la verdad suma. Pero en muchas verdades de las cosas se dicen muchas verdades con aquella verdad una. Como la verdad sigue a todo, incluso a su contrario, porque lo falso es necesario que sea verdadero falso, y contra la regla de los lógicos también a toda negación se sigue la afirmación de la verdad, e incluso también a su misma destrucción, porque se sigue: si no hay ninguna verdad, es evidente que hay verdad, ya que verdad es lo que por sí es necesario que sea. ¿Pero de dónde, sino porque por sí es necesario que sea, se sigue ad todo, incluso a su propia destrucción? Luego hay una verdad, que por sí es necesario que sea, o al menos es necesario que se siga a lo que por sí es

necesario que sea. Pues de otro modo no se seguiría a toda afirmación y negación. ¿Nunca falla en esto la regla de los lógicos? ¿Sobre toda división de la negación cae el ser, de cuyo ser afirmado divisivamente se sigue la verdad de la afirmación? De cualquier modo que sea, la luz de la verdad es manifiestamente inextinguible, porque incluso ilumina su extinción, y no puede corromperse de ningún modo.

32. Pero se puede dudar: ¿alguna verdad de las cosas, que es la conformidad de ellas con sus razones eternas, es eterna y sin principio? Pues las verdades de las proposiciones matemáticas parecen ser eternas y las verdades de todos los condicionales y de todas las negaciones acerca de la existencia de las creaturas parecen tener una verdad sin inicio anterior a la creación de las cosas; por ejemplo “el mundo no es” fue verdadero sin inicio antes de la creación del mundo conforme a su dicción, que es dicha por el Verbo eterno. Y su enunciabilidad conforme a su dicción en el Verbo eterno no es Dios. Y por tanto algo además de Dios fue sin inicio.

33. Del mismo modo las verdades de tales dichos como: “algo fue futuro” son sin inicio, y son distintas entre sí. Pues la verdad de esto: “algo fue futuro” y la de esto: “siete más tres son diez” no son la misma verdad. Pues la conformidad de una con su dicción en el Verbo eterno es distinta de la otra. Luego hay muchas, incluso innumerables, sin inicio y serán sin fin.

34. Lo mismo se podría preguntar con respecto a los enunciados mismos. Pues es eterno: “algo fue futuro”, y también “siete más tres son diez” y ninguno de ellos es el otro ni ninguno es Dios; luego otras cosas además de Dios son eternas y son muchas.

35. Para responder²⁹ a estas objeciones aduzco el siguiente ejemplo: supóngase que desde la eternidad fue alabado César y también fue alabado Sócrates. Según esta posición, es eternamente verdad: “César fue alabado y Sócrates fue alabado”, porque si César es alabado, César ha sido alabado. Sea pues este nombre A, cuya definición es “César alabado”, y este nombre B, cuya definición sea “Sócrates alabado”; luego es verdad que A es eterno y B es eterno, como que la predicación es por sí y no por accidente, así como es por sí verdadero: “lo blanco no puede ser negro”. Sin embargo no se sigue que César y Sócrates sean eternos, o que algo sea eterno fuera del alabante, porque la eternidad, cuando se dice que A es eterno, no es tal sino por la alabanza, que es eterna en el alabante. Por su eternidad adquiere eternidad la predicación de su correlativa alabanza. Tal correlación, como la alabanza, es una disposición que no exige un sujeto eterno, o un ente, o algo, o alguna existencia exterior fuera de la posición del alabante. Un ejemplo en relación a lo mismo es que Dios conoce todas las cosas desde la eternidad. Por lo cual si conoce A, cuya definición sea: “Sócrates es conocido por Dios”, y B, cuya definición es “Platón es conocido por Dios”, hablando propiamente sería verdad “A es eternamente”, “B es eternamente”, porque B es conocido por Dios eternamente, y A no es B, ni a la inversa, y ninguno de ellos es Dios, y sin embargo sólo Dios es eterno; porque cuando se dice “A no es B y B no es A y ninguno de ellos es Dios”, la predicación se toma por los sujetos corruptibles. Pero cuando se dice “A o B son eternamente”, se toma la predicación por sí en razón de la forma, por la cual se predicen estos, que se dicen eternos por la ciencia eterna de Dios. Y tampoco la verdad de tales proposiciones exige alguna existencia eterna o coeternidad fuera de Dios. Del mismo modo, cuando se dice “esto verdadero

eterno es, o es eternamente enunciable”, la predicación se toma por la forma correlativa a la dicción en el Verbo eterno, la cual relación, sin embargo, no exige que haya algo fuera de Dios.

36. De este modo se responde a las objeciones mencionadas, o bien asumimos que los enunciables no son otra cosa sino las razones eternas de las cosas en la mente divina³⁰. Pero alguien podría preguntar, dado que lo mismo es la verdad y el ser, porque la verdad es -como dice Agustín³¹- “aquello que es” ¿así como no se ve alguna verdad sino en la luz de la verdad suprema, así no se ve que algo es, sino en el ente supremo?

37. Esto se aprecia en el siguiente ejemplo: el agua fluida en sí y de por sí no tiene ninguna figura determinada, sino que siempre toma la figura del continente. Por lo cual no se puede saber y captar verdaderamente con la mente que esta agua es cuadrada, si no se conoce y advierte que la figura que la contiene es cuadrada y si no se contempla su figuración en relación a la figura continente figurante y en su figuración que contiene al agua de por sí fluyente, y que así se tornaría, abandonando esta configuración. Del mismo modo toda creatura de por sí, si se la abandonara a sí misma, así como proviene de la nada, así tornaría a la nada. Luego, como no es de por sí, sino que considerada solamente en sí caería en el no-ser, ¿dónde o de qué modo se verá que es, sino en relación a aquello que la supone no fluyendo hacia el no-ser y en la visión de aquello que la sostiene? Por tanto, según parece, que alguna creatura exista es que sea sostenida por el Verbo eterno. Del cual Verbo dice Pablo³²: “Sustentando todas las cosas con su poderosa palabra”. Tampoco se conocería verdaderamente que algo es creado, si la mente no viera que está sostenido por el Verbo eterno. Y así, en todo ser, que es adherir al ser primo, parece que de

algún modo está el ser primero; incluso el ignorante se ve verse en el ser primero y no ve el ser posterior sino en su relación al ser primo, que lo sostiene. Dijimos antes, que el ojo sano de la mente, viendo la primera y suprema luz en sí, también vería todas las otras cosas más claramente que como se constituyen en sí mismas. Quizás alguno no ve que la cosa es más clara en su ejemplar que lo que se puede ver en ella misma. Pero como hay un doble conocimiento de la cosa: uno, en ella misma, otro, en su ejemplar o semejanza, cuando la semejanza o ejemplar es por esencia más lúcido que la cosa misma de la cual es semejanza, más noble y más clara y más evidente es la cosa en el conocimiento de su semejanza o ejemplar. Al contrario, cuando más lúcida es la cosa en su esencia que en su semejanza o ejemplar, el conocimiento de la cosa en sí misma es más claro y evidente al ojo de la mente, que en su semejanza o ejemplar. Y por eso, como la divina esencia es luz lucidísima, todo conocimiento de ella por semejanza, que es por sí misma más oscura, es más oscuro que [el conocimiento] en las razones eternas lucidísimas de las creaturas en la mente divina, que son ejemplar lucidísimo de las creaturas, es más cierto, más puro y evidente que en sí mismas. Este ejemplo, es decir, que alguna cosa se ve más claramente en su semejanza, se encuentra también en la visión corporal: cuando un rayo que sale directo del ojo, por el cual se ve el cuerpo en sí, pasa a lo oscuro, y el rayo reflejado por el espejo del mismo cuerpo (es decir que el rayo ve aquel cuerpo en su imagen) pasa a lo lúcido, se ve en sí oscuro y claramente en la semejanza suma; así sucede que en las horas vespertinas o nocturnas los árboles se ven más claramente en el agua que lo que pueden verse en sí, porque el rayo reflejado por el agua del árbol pasa al cielo lúcido, mientras que el rayo directo del mismo árbol pasa a lo umbroso, lo oscuro opuesto. Y a la inversa, cuando el rayo reflejado por el espejo

pasa a lo oscuro y el rayo directo del cuerpo pasa a lo lúcido, la cosa se ve oscuramente en su semejanza y claramente en sí.

38. Las anteriores definiciones de la verdad son comunes a todas las cosas verdaderas. Pero si se desciende a los singulares, la razón de verdad resulta diversificada en cada una de las cosas. Pues las verdades de los singulares son definiciones de su ser primero o segundo, de tal modo que la verdad de la proposición, por la cual es una proposición verdadera, no es otra cosa que la enunciación de algo con respecto a algo, o de algo por algo; y esta es la definición de su ser primero. Pero la verdad de la proposición, por la cual es proposición verdadera, no es otra cosa que la significación del ser de eso que es, o del no ser de eso que no es. Y ésta es la definición de su ser segundo. Por lo cual la noción de verdad, así como la noción de ente, es ambigua: en parte es una en todas las cosas verdaderas y sin embargo por apropiación se diversifica en los singulares.

NOTAS

¹ Jn. 14, 6.

² Jn. 16, 13.

³ *Soliloq.* 5, n. 8 (PL 32, 889).

⁴ *Soliloq.* 1, 1, n. 2 (PL 32, 870).

⁵ *Retract.* 1, 4, n. 2 (PL 32, 589).

⁶ Mat. 5,8.

⁷ *De vera religione*, c. 3, n. 3 (PL 34,124).

⁸ *De agone christiano*, c. 13, n. 14 (PL 37, 299).

⁹ Jn. 3, 21.

¹⁰ *De mendacio* c. 3, n. 3 (PL 40, 488), c. 16. n. 31 (ib. 508), c. 20, n. 41 (ib. 515).

¹¹ *De mendacio* c. 7, n. 10 (PL 40, 496).

¹² *De mendacio* c. 20, n. 41 (PL 40, 515).

¹³ *De veritate* c. 13 (al. 14) (PL 158, 484 ss).

¹⁴ *De libero arbitrio* II, 8, n. 21 (PL 32, 1252).

¹⁵ *De vera religione* c. 36, n. 60 (PL 34, 151).

¹⁶ *Retract.* I, c. 4, n. 4 (PL 32, 590).

¹⁷ *De libero arbitrio* II, 13, n. 36 (PL 32, 1260).

¹⁸ *Confess.* XII, c. 25, n. 35 (PL 32, 840)

¹⁹ *De Trinitate* XII, c. 14, n. 22 aproximado (PL 40, 1010).

²⁰ *Tract. in Joh.* XIV, 8 (PL 34, 1507).

²¹ *De veritate* c. 11 (PL 158, 479 ss)

²² *Soliloq.* II, 9, n. 16 (PL 32, 892).

²³ *Ibid.*

²⁴ *Enchiridion* c. 14, n. 4 (PL 37, 328).

²⁵ I Jn, 1.5.

²⁶ *De Trinitate* I, c. XII, c. 9-14, et passim. (PL 40, 1005 ss).

²⁷ *Tract. in Jon* 35, n. 3 (PL 34, 1658); *De lib. arb.* II, 13, n. 36 (PL 32, 1260);

Soliloq. I, 6, n. 12 (PL 32, 875).

²⁸ *De mend.* c. 20, n. 41 (PL 40, 515).

²⁹ Este párrafo tiene paralelo en *De libero arbitrio*.

³⁰ Este párrafo tiene paralelo en *De libero arbitrio*.

³¹ *Soliloq.* II, 5, n. 8 (PL 32, 889).

³² Heb. 1,3.

DE VERITATE PROPOSITIONIS

1. Rem, quae partim est vel fuit et partim futura est, non necesse est ante complementum sui totaliter esse vel fuisse. Sed cum completum est aliquid, tunc et de cetero necesse est, ipsum simpliciter esse vel fuisse. Inter initium et complementum necesse est, ipsum secundum quod esse vel fuisse. Et sic de rebus contingentibus, quae fiunt in tempore, possibile est, eas non compleri. Verbi gratia totalis motus ab A in B dicatur C. Inter initium et finem C motus necesse est, C secundum quod fuisse, et possibile est, C secundum partem sui futurum non fore. Inter initium autem et finem C motus semper dicitur vere, quoniam C est. Sed hoc esse non est esse completum et determinatum et definitum, sed est incompletum et indeterminatum et indefinitum. Unde, licet in medio motus C vere dicatur ipsum C esse, tamen consequenter dici potest: necesse est C fuisse, quia, cum praesens sit, eius pars praeteriit parsque futura est, vere dicitur C partium praeteritum, quoniam est. Sed cum praeteritum est, perfectum est. C autem ante sui finem nec praeteritum nec perfectum est. Nec vere dicitur C fuisse, quia hoc esset, adhuc futurum fuisse.

2. Manifestum est igitur, quod de aliquo vere dicitur quod est, nec tamen consequitur post hoc fuisse, immo secundum aliquid sui non potest non fuisse, et secundum aliquid sui, quod adhuc futurum est, potest non esse; ut nunc verum est, hunc annum esse, nec tamen statim post hoc erit verum hunc annum fuisse. Et si tempus habiturum esset finem ante terminum huius anni, verum esset tunc, hunc annum nunc esse, et non esset futurum verum, hunc annum fuisse. Sed de quocumque dicitur esse completum et finitum vel fuisse completum et finitum, statim

post non potest non fuisse, immo statim necesse est illud fuisse.

3. Tale autem, quale est cuius esse est interminatum, credo, quod sit veritas propositionis et opinionis rei futurae contingentis. Veritas enim sermonis vel opinionis est adaequatio sermonis vel opinionis et rei. Haec autem adaequatio nihil aliud est, quam ita esse in re, sicut sermo vel opinio dicit, et hoc est in futuris rem esse in futuro, sicut sermo vel opinio asserit eam futuram. Est igitur veritas sermonis vel opinionis de futuro praesens assertio existentiae rei in futuro cum existentia rei in futuro. Sed praesens assertio sermonis vel opinionis est, nec poterit non fuisse. Existentia vero rei futurae nondum est, sed poterit non esset; et ita veritas de futuro secundum quid sui iam est et habet necessitatem; secundum quid sui nondum est et habet contingentiam.

4. Licet igitur vere dicatur veritas huius propositionis “antichristus est”, tamen non sequitur, quod statim erit necessarium eum fuisse, quia huius veritas est esse incompletum et indeterminatum. Idem enim est ponere necessitatem super hanc veritatem et ponere necessitatem super assertionem de futuro, quod erit, et super existentiam rei futurae. Quaelibet igitur talium propositionum “antichristus erit”, “antichristus est futurus” est vera non necessaria, sed contingens, quia possibile est, quamlibet talem esse falsam. Sed veritas horum partim est assertio praesentialis de antichristo futuro, quoniam erit, partim est existentia antichristi futura.

5. Sed ex parte assertionis est haec veritas impermutabilis. Quaelibet enim talium propositionum semper idem et eodem modo dicit quomodo nunc dicit. Ab existentia autem, quae nondum est, in non-existentiam fieri permutationem impossibile

est. Omnis enim permutatio est ab eo, quod est, non ab eo, quod nondum permutatur, futurum est. Igitur nulla talium propositionum vel orationum a sua veritate, quae partim est et partim futura est, permutabilis est, quia id veritatis, quod praesentialiter est, semper uno modo manebit. Ab eo, quod nondum est, non potest fieri permutatio aliqua, antequam eveniat. Unde si numquam eveniat, numquam ab eo fiet permutatio. Unde sive antichristus erit sive non erit, non permutabitur a veritate in falsitatem, nisi quod habet contingens permutabile a veritate in falsitatem, est necessarium. Duplex enim dicitur permutabile a veritate in falsitatem: aut quia non est susceptibile falsitatis, aut quia secundum hunc ordinem post veritatem non est susceptibile falsitatis. Primo modo est necessarium, sed secundo modo non est necessarium.

* Baur, Werle, pp. 143-145.

66/ Roberto Grosseteste

LA VERDAD DE LAS PROPOSICIONES

1. Una cosa que en parte es o fue y en parte es futura, no por necesidad existe¹ totalmente antes de que su complemento exista o haya existido. Pero como el completo es algo, entonces también con respecto al otro es necesario que sea o haya sido en sentido absoluto. Entre el comienzo y el complemento es necesario que el segundo sea o haya sido. Y así, las cosas contingentes, que suceden en el tiempo, es posible que no se completen. Por ejemplo, llámese C al movimiento total de A a B. Entre el inicio y el fin C necesariamente hay movimiento, en cuanto C haya sido, y es posible que C, en cuanto a su parte futura, no sea. Pero entre el inicio y el fin C el movimiento siempre se predica verdaderamente, porque C existe. Pero éste no es un ser completo, determinado y definido, sino que es incompleto, no-terminado e indefinido. Por lo cual, aunque en la mitad del movimiento de C se diga verdaderamente que C existe, sin embargo se puede decir consiguientemente: es necesario que C haya sido, porque, cuando es presente, una parte suya es pasado y la otra es futura, C se dice verdaderamente de su parte pasada, porque existe. Y en cuanto es pretérito, es perfecto. Pero C antes de su fin ni es pretérito ni perfecto, Ni se puede decir verdaderamente que C haya sido, porque sea [ahora], mientras que en el futuro no haya sido.

2. Luego es evidente, que se puede decir de algo verdaderamente que es, y sin embargo de esto no se sigue que haya sido; al menos según algo suyo no puede no haber sido, y según algo suyo, que todavía es futuro, puede no ser. Por ejemplo ahora es verdad que existe este año, y sin embargo no sería

inmediatamente verdad que este año haya sido. Y si el tiempo venidero tuviera fin antes del término de este año, sería verdad entonces que este año ahora es y no sería verdad en el futuro que este año haya sido. Pero de cualquiera que se diga que es completo y terminado o ha sido completo y terminado, inmediatamente después no puede no haber sido, sino que inmediatamente es necesario que haya sido.

3. Este tal, cual es aquel cuyo ser es in-terminado, creo, es la verdad de la proposición y la opinión de la cosa futura contingente. Pues la verdad de la proposición o de la opinión es la adecuación de la proposición u opinión a la cosa. Y esta adecuación no es sino que la cosa es de tal modo como la proposición u opinión dice, y esto es que la cosa sea en el futuro, como la proposición u opinión afirman que será en el futuro. Luego, hay una verdad de la proposición u opinión presente con respecto al futuro de la existencia de la cosa en el futuro con la existencia de la cosa misma en el futuro. Pero la aserción presente de la proposición u opinión existe, y no podría no ser. En cambio la existencia de la cosa futura de ningún modo es, sino que podría no ser. Y así la verdad acerca del futuro en cuanto a lo que ya es, es necesaria, y en cuanto a lo que no es, es contingente.

4. Luego, aunque se diga verdaderamente que esta proposición es verdad “el anticristo es”, sin embargo no se sigue que sea inmediatamente necesario que haya sido, porque su verdad es un ser incompleto y no terminado. Pues lo mismo es admitir la necesidad sobre esta verdad y admitir la necesidad sobre la aserción acerca el futuro, que será, y sobre la existencia de la cosa futura. Luego cualquiera de tales proposiciones “el anticristo será”, “el anticristo es futuro”, es verdadera, no

necesaria, sino contingente, porque es posible que cualquiera de ellas sea falsa. Pero la verdad de ellas en parte es la aserción presente sobre el anticristo futuro, que será, y en parte se refiere a la existencia futura del anticristo.

5. De parte de la aserción ésta es una verdad inmutable. Pues cualquiera de tales proposiciones es siempre la misma y dice lo que ahora dice. En relación a la existencia que de ningún modo es, es imposible que haya cambio en no-existencia. Pues todo cambio es de aquello que es, no de aquello que es futuro, de ningún modo cambia. Luego la verdad de ninguna de tales proposiciones u oraciones, que en parte es y en parte es futura, es mutable, porque esa verdad que es presente, siempre permanecerá del mismo modo. En aquello que de ningún modo es, no puede producirse ninguna mutación, antes que suceda. Por lo cual, si nunca sucede, nunca habrá mutación a partir de ella. Y por tanto, sea que el anticristo existirá o que no existirá, no cambiará de verdad en falsedad, sino que es necesario que tenga un [ser] contingente mutable de verdad en falsedad. Pues de dos modos se dice mutable de verdad en falsedad: o porque no es susceptible de falsedad, o porque según este orden, después de la verdad no es susceptible de falsedad. El primer modo es necesario, el segundo modo no es necesario.

NOTAS

¹ Se traducen todas las formas verbales y nominales de *esse* (*est*, *ens*, etc.), por las respectivas de “ser” y “existir”, tomándolas como equivalentes, procurando la mayor comprensión del texto en castellano; pero debe entenderse que Grosseteste se está refiriendo siempre a la negación booleana (*esse - non*

70/ Roberto Grosseteste

esse) tanto ontológica como proposicional, y tanto en abstracto como en relación a formas de duración (eternidad y temporalidad) en que este factor ontológico modifica el sentido y por tanto el valor semántico de la proposición.

DE SCIENTIA DEI

1. Si Deus scit antichristum esse vel fuisse vel fore, antichristus est vel fuit vel erit. Sed antecedens est necessarium. Ergo et consequens est necessarium. Si autem antecedens est contingens, accidit permutationem aut deceptionem posse cadere in Deum. Et etiam si consequens fuerit contingens, cum sit convertibile cum antecedente, alia inconvenientia videntur accidere: si enim antichristus erit, Deus scit illud, aut aliquid latet eum, quod est inconveniens. Si vero scit illud, et illud est contingens, quia est contingens, quod potest evenire, quod numquam sit: accidente ergo illo, cum Deus non sciat falsa, Deus non sciet antichristum esse vel fuisse vel fore, et ita possibile est, Deum non scire, quod scit; et accidit ei permutatio, aut, si permanet in opinione priori, accidit ei deceptio, quod absit. Posito per impossibile, quod cursum Socratis cras futurum nunc viderem praesentem, in me statim verum et necessarium esset, me vidisse cursum Socratis futurum. Et tamen cursus Socratis adhuc esset contingens. Similiter cum omnia ab aeterno fuerint Deo praesentia, nonne necesse est, ipsum scire, quae in se ipsis sunt futura et contingentia, et eius scientiam de permutationibus esse impermutabilem? Et cum non possit falli in sua scientia et ex sua scientia sequitur esse rerum et e contrario. Quis dubitat ex necessario sequi contingens et e contrario a destructione contingentis ex contingenti impossibile? Concedendum est igitur ex necessario sequi contingens et ex contingenti impossibile. Sed necessitas est duplex: una, quae cogit rem ad esse et est necessitas antecedens; alia, quae sequitur esse rei et non cogit rem ad esse et est necessitas consequens. Necessitas enim motus solaris et lunaris cogit eclipsim ad esse. Sed necessitas huiusmodi: me vidisse heri Socratem currere, non cogit Socratem ad currendum, sed consecuta est cursum Socratis.

2. Item quod necessarium est, incessanter est. Sed incessanter esse aut est in omni tempore esse, aut in simplicitate aeternitatis esse. Necessarium itaque, quod cogit rem ad esse, incessanter erit in omni tempore, et non potest antecedere ad contingens. Necessarium autem, quod consequitur esse rei et cuius incessanter esse est in simplicitate aeternitatis, necessario antecedit ad contingens, ut Deum scire, antichristum fore est necessarium. Ex quo sequitur antichristum fore, quod est contingens. Et iterum ex hoc: "antichristum non fore", quod est contingens, sequitur Deum non scire antichristum fore, quod est impossibile.

3. Quod autem dicitur in logica, quod ex necessario non sequitur contingens et ex contingente non sequitur impossibile, intelligendum est de contingente et necessario et impossibile, quorum una est mensura, verbi gratia, ut necessarii mensura sit tempus secundum suam universalitatem, sicut est contingentis secundum suam partem.

4. Cum autem per mensurationem aeternitatis infinitae imaginatur mensuratum a temporis totalitate, accidit nobis ab hac imaginatione deceptio, a qua non possumus absolvi, donec mentis oculus purgatus a temporis compositione ascendat ad contemplationem simplicis aeternitatis.

5. Et nota, quod aliter dicitur solem moveri in omni tempore et Deum esse in omni tempore. Deus enim, dicitur esse in tempore, quia nulli tempore deest, vel quia est in simplicitate aeternitatis, a qua fluit omne tempus secundum illud:
"Qui tempus ab aevo ire iubet"

* Baur, *Werke*, pp. 145-147.

LA CIENCIA DE DIOS

1. Si Dios conoce que el anticristo es, o fue o será, el anticristo es, o fue o será¹. El antecedente es necesario. Luego también el consecuente es necesario. Pero si el antecedente es contingentes podría haber en Dios algún cambio o error. Y si el consecuente fuera contingente, dado que es convertible con el antecedente, parece haber otros absurdos: pues si el anticristo será, Dios conoce eso, o bien algo se le oculta, lo que es absurdo. Si lo conoce, como es contingente, puede suceder que nunca sea, por tanto, acaeciendo eso, dado que Dios no conoce lo falso, Dios no conocería que el anticristo es, o fue o será, y así es posible que Dios no conozca lo que conoce; y acaece en él un cambio, o bien, si permanece en la primera posición, le sucede un engaño, lo que no puede ser. Supuesto por imposible, que yo viera ahora en el presente la caminata futura de Sócrates mañana, en mí sería inmediato y necesario ver la caminata futura de Sócrates. Y sin embargo la caminata de Sócrates sería contingente. Del mismo modo, como todas las cosas estuvieron eternamente presentes a Dios ¿no es necesario que él conozca las cosas que en sí mismas son futuras y contingentes, y su ciencia acerca de lo cambiante sea inmutable? Y como no puede fallar en su ciencia, de su ciencia se sigue el ser de las cosas y a la inversa. ¿Quién duda que de lo necesario se sigue lo contingente y a la inversa, a partir de la destrucción [negación] del contingente, de lo contingente [se sigue] lo imposible? Luego debe concederse que de lo necesario se sigue lo contingente, y de lo contingente lo imposible. Pero [esta] necesidad es doble: una que constriñe a la cosa a ser, y es la necesidad antecedente; otra, que sigue al ser de la cosa y no constriñe a la cosa a ser y es la necesidad consecuente. Pues la necesidad constriñe al movimiento solar y lunar a

provocar un eclipse. Pero la siguiente necesidad: yo vi ayer caminar a Sócrates, no constriñe a Sócrates a caminar, sino que se sigue a la caminata de Sócrates.

2. Además, lo que es necesario, es incesante. Pero ser incesante, o es existir en todo tiempo, o es existir en la simplicidad de la eternidad. Luego lo necesario que constriñe a la cosa a existir, sería incesante en todo tiempo y no puede anteceder a lo contingente. En cambio lo necesario que se sigue de la existencia de la cosa y cuyo ser incesante está en la simplicidad de la eternidad, necesariamente antecede al contingente, así como es necesario que Dios conozca que el anticristo será. De lo cual se sigue que el anticristo será, lo que es contingente. Y nuevamente de ésta: “el anticristo no será”, que es contingente, se sigue que Dios no conoce que el anticristo será, lo que es imposible.

3. Pero lo que se afirma en lógica, que de lo necesario no se sigue lo contingente y que de lo contingente no se sigue lo imposible, debe entenderse de lo contingente, necesario e imposible para los cuales hay una medida, por ejemplo la mensura de lo necesario es el tiempo en cuanto a su universalidad, así como lo es de lo contingente según alguna parte suya.

4. Pero cuando por medida de la eternidad infinita se imagina medido por la totalidad del tiempo, nos sucede un engaño a causa de esta imaginación, de la cual no podemos salir, mientras no se haya purgado el ojo de la mente de la mezcla con lo temporal y ascienda a la contemplación de la eternidad simple

5. Y adviértase, que de distinto modo se dice que el sol se mueve en todo tiempo y que Dios existe en todo tiempo. Pues

se dice que Dios está en el tiempo, porque no está ausente en ningún tiempo, ya que está en la simple eternidad, de la cual fluye todo tiempo según aquello: “Que mandas al tiempo salir de lo eterno”.

NOTAS

¹ Este párrafo se corresponde con *De libero arbitrio*, Rec. Ex. c. 5.

76/ Roberto Grosseteste

DE LIBERO ARBITRIO •

Caput 1

1. Quia circa rerum esse potest esse dubitatio, quaestionum prima est quaestio “an sit”? Ideo, cum ad esse et non-esse liberi arbitrii urgentes videantur rationes et contrariae sint sapientium opiniones, primo circa eius esse vertatur disputatio.

2. Quod autem contrarie opinentur sapientes patet. “Quidam enim sic negant liberum arbitrium, ut audeant excusare peccatum. Quidam autem sic defendunt ipsum, ut auferant orationem”. Et hoc dicit Augustinus super Joh. Hom. 53. Et Anselmus dicit: “Multi putant ad salutem vel ad damnationem nihil valere liberum arbitrium, sed solam necessitatem propter Dei praescientiam”. Et iterum idem Anselmus: “Quoniam in sacra scriptura quaedam invenimus, quae soli gratiae favere videntur, et quaedam, quae solum liberum arbitrium statuere sine gratia putantur, fuerunt quidam superbi, qui totam virtutum efficaciam in sola arbitrii libertate consistere sunt arbitrati, et sunt nostro tempore multi, qui liberum arbitrium penitus esse aliquid desperant”.

3. Cicero etiam “de natura deorum” libro III, totum bonum virtutis attribuit libero arbitrio et diis nihil.

4. Cum igitur eius esse sit dubium, proponantur, quae eius esse penitus auferre videtur. Quae sunt praescientia Dei et praedestinatio, veritas dicti de futuro, divinatio et prophetia, fati necessitas, gratia, coactio per temptationem vel vim aliquam ad peccandum. Quod etiam peccamus per liberum arbitrium,

videtur ipsum destruere et forte alia, quae ad praesens memoriae meae non occurrunt.

5. Per praescientiam videtur destrui, sicut beatus Anselmus et Boetius satis arguunt. Quia tamen illae rationes et illarum rationum ab eisdem datae solutiones patent, eius supersedemus et sic arguimus: Omne scitum a Deo vel est vel fuit vel erit. A est scitum a Deo, et sit A aliquid futurum contingens: ergo A est vel fuit vel erit. Sed nec est nec fuit: ergo erit.

6. Constat, quod utraque praemissarum est necessaria. Patet etiam, quod consecutio sit necessaria, ergo consecutio non solum vera, sed etiam necessaria: Ex necessariis enim non sequitur nisi necessarium. Sic igitur vel aliqua praemissarum est falsa, vel consecutio non est necessaria, vel ex necessariis sequitur contingens, vel omnis ex necessitate.

7. Sed de consecutione nulli dubium est, quin sit necessaria. Item constat, quod maior est vera. Sed dicet quis, quod minor est falsa, scilicet: "A est scitum a Deo", et hoc, vel quia solum scit universalia et non singularia, ut quidam ethnicorum dicunt, vel quod non est necessarium Deum scire A, quia potest nescire, quod scit.

Caput 2

8. Sed, quod sciat etiam singularia, dupliciter probari potest, scilicet per auctoritates et per rationes:

[...]

14. Per rationes quoque idem ostenditur sic: Cum sit Deus iustus retributor, scit aequilibrare praemia et poenas meritis atque delictis. Sed si scit aequilibrare, cognoscit tam praemia, quam culpas. Merita vero et culpaee actiones singulares sunt. Cognoscit igitur singularia.

15. Item: cum sit singularium creator, de necessitate cognoscit ipsa. Suum enim creare est suum dicere et suum scire.

16. Item: nullus bene faciet instrumentum, quod ad aliquid est, nisi illud cognoscat, ad quod est instrumentum, vel per se, vel per alium. Igitur cum sensus et imaginatio sint instrumenta ad comprehensionem singularium, sensus et imaginationis fabricator novit vel per se ipsum vel per alium qualia sint singularia. Sed per alium non cognoscit ea. Dicit enim Isaias: “Quis adiuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius eius fuit et ostendit illi? Item Apostolus ad Romanos: “Quis cognovit sensum Domini?”, etc. Item Psalmista: “Qui plantavit aurem non audiet? An qui finxit oculum non consideat?” Ergo per seipsum cognoscit singularia. Quod autem maior propositio sit vera, patet. Faber enim ferri non bene faceret dolabrum, nisi esset instructus a fabro lignario, qualia sunt quae dolantur. Et si forte bene faceret non instructus, hoc a casu esset. Deus autem nihil a casu operatur aut facit.

17. Item: Si Deus nesciret singularia, tu multa scires, quae Deus ignoraret. Hoc autem absurdum est dicere.

18. Item: si res singulares contingentes non reguntur casu, sed divina providentia, Deus eas cognoscit. Quomodo enim regeret sine errore res, quas ignoraret?

19. Item non amatur, nisi quod cognoscitur. Et Deus, cum non ingratus, diligentes se diligit. Ergo et ipsos cognoscit.

20. Item Cicero: “Si Deus ignorat res humanas, nec advertit, quid agimus, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio et ad quid Dei cultus, honor et preces adhibentur? Nec enim peccata seu merita puniet vel remunerabit. Quod si est, perit pietas, sanctitas et religio. Quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio. Atque pietate adversus Deum sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus justitia, tollitur”.

21. Item dicit Anselmus: “Deus est maius, quam quod possit excogitari”. Sed in unoquoque genere melius est sciens nesciente et maius, ut dicit Augustinus in Enchiridio. Ergo, si posuerimus quod Deus solum sciat universalia et non singularia et posuerimus, quod aliud sit per impossibile, quod sciat et universalia et singularia, maius erit, quod scit utrumque, quam alterum tantum. Ergo contingit secundum intellectum intelligere aliquid maius Deo, cuius oppositum dicit Anselmus, ut praedictum est.

22. Itaque, ut iam claret, non potest solvi dicta ratiocinatio dicendo, quod Deus nescit singularia, quia hoc manifeste falsum.

23. Si ergo haec propositio: “Deus scit A” non est necessaria, hoc non erit, quia Deus ignorat singularia, sed quia scit A et poterit nescire. Sed ex hoc sequitur ipsius scientiam esse alterabilem, quod manifeste falsum est et contra omnes sanctos. Nec fiat vis de huiusmodi sophismatibus: Deus scit me sessurum et non sciet me sessurum, postquam sedi, sed sedisse. Ergo scit aliquid, quod non sciet. Hoc autem non sequitur, quia in

ipsum non cadit temporum vicissitudo, sed abstractis omnibus conditionalibus temporalibus scit. Eius enim scientia cadit super ipsas essentias rerum non relatas ad temporum mutationes. Si vero res non sint comparatae ad temporum mutationes, multa scit, quae non sciet. Et tamen in sua scientia non est mutatio, sed in rebus. Abstrahendo ergo et abiiciendo omnes temporis conditiones sequitur: scit A et non sciet. Ergo eius scientia mutatur. Hoc autem est impossibile.

Caput 3

24. Sed forte adhuc dicet quis, quod non est necesse Deum scire A, quia A, cum sit contingens, poterit non esse. Ergo potest nescire illud.

25. Item: dicet aliquis quod illud non est necesse Deum scire A, quia scientia cadit tantum super ens et entis est. Et ideo Deus non scit res, nisi cum res fuerint. Unde, cum A sive antichristus sive quodlibet aliud futurum contingens adhuc non sit, non est ipsum adhuc in Dei scientia. Sed hoc dicere impium est, quia hoc dicere est dicere Deum mutabilem in scientia. Huic ergo impietati primo resistendum est per auctoritates, secundo per rationes.

[...]

Caput 4

28. Ex his auctoritatibus evidenter patet, quod omnia scit Deus in uno indivisibili et simplici conspectu aeternaliter, semper

similiter et immutabiliter. Quare, quod scit, non potest non scire in posterum, licet ipsum, quod scitum est, non sit. Ergo cum scit A, semper sciet ipsum, sive fuerit A, sive non fuerit.

29. Per rationes quoque idem sic potest probari: me sedere, dum sedeo est necessarium; et si praesentialiter sederis me vidente, non potes non sedisse me vidente. Ergo multo fortius non potes non sedisse Deo vidente. Sed si certiora sunt futura, quam nobis praesentia. Ergo cum sint futura sub eius visu, non possunt non esse sub eius visu. Ergo necesse est, ea omnino esse sub eius visu.

30. Item: si eodem modo viderem cursum tuum futurum sicut praesentem, non posset esse, quin viderem eum. Sed Deus perspicacius et verius videt futura, quam ego praesentia, quia incommutabiliter videt ea. Ergo etc.

31. Item: Si scit A, aut potest nescire A aut non. Si non, habeo propositum, scilicet quod A scitum a Deo est necessarium. Si potest nescire, potest fieri de sciente nesciens. Ergo potest alterari, quod est impossibile. Ergo primum est impossibile, scilicet quod possit nescire A. Et loquor nunc non de scientia cadente super res secundum quod sunt temporalibus subiectae mutationibus, sed de scientia, quae cadit super ipsas ab his conditionibus penitus abstractas.

32. Sed dicetur forte, quod licet fiat de sciente nesciens, non tamen sequitur, quod alteratur, quia antichristum fore est verum, scilicet istud enuntiabile, et potest esse falsum, non tamen alterabile de vero in falsum, quia si educatur falsitas in esse, scilicet quod fiat falsum, ab aeterno fuit falsum, et si verum, ab aeterno fuit verum. Ergo unum contrariorum non erit post

reliquum. Ergo ipsum non alteratur. Ubi est alteratio, est motus a contrario in contrarium. Ergo eodem modo, ut videtur, non sequitur: “potest fieri de sciente nesciens: ergo est alterabilis”, quoniam si scit, ab aeterno scivit, et si nescit, ab aeterno nescivit.

33. Sed antequam ad istud respondeamus, plenius de proposito nostro nos expediamus. Dicamus ergo: si aliquid fuerit in subiecto aliquo, cui non possit non inesse nec alii inesse, tunc ipsum suo subiecto necessario inest; et hoc est verum, qualemcunque modum essendi habeat in suo subiecto. Sed antichristum esse futurum est verum et ab aeterno fuit verum et semper erit verum; quia, si non erit semper verum, incipiet esse falsum. Ergo ab aeterno fuit falsum. Ergo nunquam fuit verum; quod est manifeste falsum. Erit ergo semper verum et ab aeterno fuit verum: ergo necessarium. Et eodem modo videtur, quod possit arguit de unoquoque, quod est futurum.

34. Item: si ita esset, quod Socrati non posset abesse albedo, nisi per sui ipsius corruptionem, possem necessario inferre: Socrates est; ergo Socrates est albus. Sed futuritio est quoddam, quod antichristo inest, et non corrumpetur futuritio nisi per ipsius antichristi praesentiam. Ergo est ipsa futuritio necessaria, si antichristus erit.

35. Item: opinio ipsius Aristotelis idem facit, scilicet si hoc erit in millesimum annum, ante hoc verum fuit dicere hoc esse futurum. Sed omne verum de praeterito est necessarium; ipsum esse futurum est verum de praeterito, ut dictum est: ergo necessarium.

36. Nec solvit istam rationem illud, quod solebat dicit, quod cum dicitur in millesimo anno ante potuit dici hoc verum, scilicet

antichristum esse futurum, dico: non cadit super hoc verum, sed super hoc tantum. Non enim hoc solvit, quia si vidi Socratem album, nunquam potest esse, quoniam Socrates fuisset albus tunc cum vidi ipsum; eodem modo, si fuit verum, quando dixi antichristum fore futurum, nunquam poterit esse, quin tunc fuisset hoc verum: ergo et necessarium, cum sit verum de praeterito.

37. Item Isaias praescivit captivitatem Iudaeorum, et adeo certum est prophetae futurum, sicut nobis praesens, sicut dicit Augustinus. Ergo, etc.

38. Ad praedicta non iudicamus posse responderi et maxime ad primam rationem, nisi dicendo, ex necessariis sequi contingens. Cum enim consecutio sit falsa, scilicet omnia ex necessitate fieri, et patet, quod consecutio sit necessaria, vel quod utraque praemissarum sit necessaria, ut praeostensum est, non videtur modus evadendi, nisi dicendo ex necessariis sequi contingens. Istud autem arti contrarium est, quae neque ex veris falsum, neque ex necessariis contingens sequi ostendit.

Caput 5

39. Sed videtur, quod non solum sit possibile, ex necessariis contingens sequi, sed quod etiam necessarium est, et hoc per rationes necessarias.

40. Sic loquamur de aliquo contingente futuro, quod tamen erit. Ex hoc arguo: si erit, eius ratio est in mente divina, hoc de necessitate erit vel est vel fuit. Ergo hoc, scilicet futurum contingens, erit de necessitate, quia nec est nec fuit. Sed constat,

quod hoc falsum est. Est enim contingenter. Ergo manifestum est, quod ex necessario sequitur contingens et syllogistice.

41. Quod vero rationes omnium eorum, quae sunt, fuerunt in mente divina aeternaliter, dicit Augustinus in Confessionum libro I: “Apud te Deus omnium rerum instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes”. Ergo cum rationes sint sempiternae, stabiles, immutabiles, vivantque non vita mortali, sed immortalis, ipsae rationes sunt necessariae; ex quibus necessario sequuntur res temporales, mutabiles, corruptibiles, contingentes. Idem dicit Boetius: “Hoc ad divinam scientiam relatum est necessarium, in se autem contingens. Sed ex hoc in divina scientia sequitur hoc in se: Ergo ex necessario sequitur contingens. Item Augustinus super Gen. ad litt. “Haec omnino priusquam erant, erant in notitia facientis, et utique ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna, ubi incommutabilia”. Item Seneca: “Plato ideas vocat, ex quibus omnia, quaecumque videmus, fiunt et ad quas cuncta formantur. Hae immortales, immutabiles, invariables sunt. Quid sit idea audi! Idea eorum, quae natura fiunt, est exemplar aeternum. Talia exemplaria infinita habet rerum natura, hominum, piscium, arborum, ad quae, quodcumque fieri ab illa debet, exprimitur”. “Haec exemplaria rerum omnium Deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt et modos mente complexus est. Plenius his figuris est, quas Plato ideas vocat immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet et hominibus laborantibus et intereuntibus illa nihil patitur”.

42. Ex his patenter habetur, exemplaria esse necessaria, ex

quibus tamen sequitur esse exemplati esse contingens.

43. Item Anselmus: “nulla ratione negari videtur posse, aliquid esse in tempore mutabile, quod in aeternitate est immutabile; quippe non magis opposita sunt mutabile in tempore et immutabile in aeternitate, quam non esse in aliquo tempore et esse semper in aeternitate et fuisse et futurum esse secundum tempus atque non-fuisse et non futurum esse in aeternitate”. Ergo cum ex esse eius in aeternitate sequitur esse rei in tempore, ex immutabili sequitur mutabile et ex necessario contingens.

Caput 6

44. Quid igitur dicemus? Quomodo ex his evademus? Vere angustiae sunt undique, quia videtur, quod omnia de necessitate fiant. Videtur iterum, quod ex necessario sequitur contingens, quod non patitur sine dubio ars syllogistica.

45. Potest autem ad praedicta sic responderi: Primo tamen dividamus necessarium, ut quae sequuntur magis elucescant. Dico igitur, quod est necessarium duplex: uno modo, quod non habet posse aliquo modo ad eius oppositum vel cum initio vel fine, cuiusmodi est hoc: “duo et tria esse quinque”. Istud enim posse non habuit neque ante tempus, neque in tempore ad non esse verum. Et tale est necessarium simpliciter.

46. Est et aliud necessarium, quod neque secundum praeteritum, neque secundum praesens, neque secundum futurum habet posse ad eius oppositum, sine tamen initio fuit posse ad hoc et fuit posse ad eius oppositum, et tale est “antichristus fore futurum” et omnium eorum, quae sunt de futuro, quod eorum

veritas, cum est, non potest habere non-esse post esse, ut supra ostensum est. Est tamen posse ad hoc, ut ab aeterno et sine initio fuerint falsa. Et ad talem possibilitatem ab aeterno ad esse et non-esse sequitur, quod res est in se contingens, et non quia potest habere non-esse post esse. Plura enim sunt contingentia, quae non habebunt non-esse post esse, sicut anima antichristi.

47. Isto secundo modo est de scientia Dei, scilicet quod cum Deus scierit aliqua, non est possibile, ut postea nesciat hoc. Est tamen possibile, quod ab aeterno scierit hoc et nescierit, et ut sciat, quae nescit et nesciat, quae scit. Unde Magister in Sententiis: Deus potuit nulla creasse et ita nulla creata praescivisse vel scivisse. Ergo habet potentiam, ut nunquam creasset et nunquam scivisset multa, quae scit.

48. Et ex hac potentia, quae est ad utrumque oppositorum, scilicet verum et falsum sine initio et scisse et non scisse sine initio, sequitur rerum contingentia, ut dictum est. Et e contrario ex contingentia rerum sequitur hoc posse sic ad utrumque sine initio.

49. Sic ergo ea, quae vera sunt de futuro, habent necessitatem ex parte aliqua, et similiter talia: “Deus scit A”, “Isaias scivit hoc verum”, quia veritas talium non potest desinere, nec possunt alterari a vero in falsum. Habent quoque ex parte alia contingentiam, quia posse ad verum et falsum sine initio, ex quo posse, ut praedictum est, sequitur rerum contingentia. Nec tamen sunt sic pure contingentia, ut est hoc contingens: Socrates esse album, quia potest in futuro desinere esse albus. Hic enim est omnino contingentia. Sed in hac “duo et tria esse quinque” est omnino necessitas.

50. In his vero de futuro et qualia dicta sunt de praesenti, ut “Deus scit A” et de praeterito, ut “Isaias praescivit et praedixit hoc verum”, est quaedam contingentia cuidam necessitati admixta, sequiturque ex parte talis contingentiae rerum ad hoc futurarum contingentia et per viam syllogisticam ex parte necessitatis sequitur talis necessitas conclusionis, qualis est in antecedente. Sicut enim veritas huius, “Deus scit A” vel “antichristus fuit futurus”, vel “Isaias praedixit hoc verum” non potest desinere, sic veritas vel futuritio huius “antichristus est futurus vel erit” non potest desinere, nisi per exhibitionem esse antichristi.

51. Concedendum est igitur, quod haec est necessaria “antichristus est futurus” ex hoc intellectu, quod eius veritas et eius futuritio non potest desinere. Nec tamen antichristus necessario est futurus vel necessario erit, id est habebit esse ex necessitate in futuro. Verumtamen haec est duplex: “antichristus necessario est futurus”, quia potest poni necessitas hoc est non-finibilitas super futuritionem attributan antichristo; et sic est vera et sequitur syllogistice ex consimiliter necessariis. Vel potest poni necessitas super esse antichristi, quod est futurum, ut is sit sensus: “antichristus habebit in futuro esse in necessitate”: et sic est falsa. Nec sequitur hoc ex aliquibus praemissis vel veris vel necessariis; habebit enim in futuro esse contingens.

52. Similiter est haec duplex: “antichristus contingenter est futurus, vel contingenter erit”, quia potest poni super illam futuritionem contingentia et sic est falsa, vel super esse antichristi, quod futurum est, et sic est vera.

53. Per viam igitur syllogisticam ex necessariis sequitur

necessarium eo modo necessitatis, quem modum necessitatis habent antecedentia, quia conclusio sicut antecedentia habet veritatem, quae non potest desinere in futuro, et a qua non potest alterari. Tamen ipsa res conclusionis nullam propter hoc habet necessitatem ad essendum, immo propter posse antecedentium ad utrumque, scilicet ad verum et falsum sine initio, habet ipsa res conclusionis necessario contingentiam ad utrumque, scilicet ad essendum et non essendum, et verum est, quod ex necessario sequitur res contingens. Nunquam tamen ex propositionibus necessariis sequitur conclusio, quae non habeat necessitatem correspondentem cum praemissis, quemadmodum supra dictum est, ex “deum scire antichristus fore”, vel ex hoc “antichristus fuisse futurum”, vel “Isaiam hoc praedixisse vel praescivisse” sequitur, antichristum fore, quod habet cum praemissis consimilem necessitatem, quia veritatem, quae non potest desinere. Quod tamen antichristus habet posse ad esse et ad non-esse in futuro, non ideo, quia poterunt haec praemissa desinere esse, sed ut dictum est, quia est posse ad hoc, ut semper sine initio non fuissent vera.

54. Totum igitur quod his generat caliginem est, quod contingentia rerum in ipsis videtur repugnare necessitate earundem in mente et scientia divina; similiter necessitati illi, quae est immutabilitas praesentialis veritatis in his de praeterito et de futuro; et quod non distinguitur, quomodo in eadem propositione ex parte aliqua est necessitas propter hoc, quod non finibilis est eius veritas, et ex parte alia contingentia quia quae est vera potuit sine initio non fuisse vera, ex qua potentia sequitur rerum contingentia; et quia non distinguitur multiplicitas talium “antichristus necessario est futurus”, et “contingenter est futurus”.

55. Notandum quoque, quod haec est concedenda: “Deus potest

nescire A” et similiter talis “antichristum fuisse futurum potest esse falsum” et “antichristum fore potest esse falsum et potest in futuro esse falsum” et similiter: “Deus potest in futuro nescire A, quia si sine initio et ab aeterno nescivit A, in futuro nesciet A”. Sed est posse ad hoc, ut sine initio et ab aeterno nesciat A ut dictum est. Ergo est posse ad hoc, ut in futuro nesciat A. Et similiter est de hoc: “antichristus fuisse futurum” et sic de similibus.

56. Verumtamen haec est duplex; “antichristus fuisse futurum potest esse falsum in futuro”. Nam potest esse falsum, vel quia potest vocari, quod sit posse ad falsitatem initiabilem post veritatem, quam habet, et sic est sermo imposibilis sicut cum dicitur “Socrates est albus et potest esse niger”, intelligitur, quod sit posse ad nigredinem initiabilem in futuro post albedinem, quae modo inest Socrati; vel quia potest significari, quod sit posse ad falsitatem simpliciter in futuro non initiabilem post veritatem, sed continuatam cum falsitate, quae sine initio est, potuit fuisse. Et similiter est haec duplex: “Deus potest nescire A”, quia potest intelligi, quod habet posse ad nescire post scire, et sic est falsa; vel quod habet posse ad nescire simpliciter in futuro, nescire dico continuatum cum nescientia aeterna, et secundum hunc modum sequitur “antichristus potest non fore”. Ergo Deus sciens antichristum fore potest nescire in futuro ipsum fore, et e contrario.

57. Unde manifestum est, quod simul stant “Deus nescire A esse necessarium” id est verum veritate, quae non potest desinere esse, et tamen “hoc idem posse esse falsum”, nec tamen potest fieri nesciens A nec alterari a sciente in non scientem. Et licet modo locuti simus de scientia Dei per modum protensionis temporalis, notissimum est tamen, nihil in aeternitate

esse secundum talem modum protensionis temporis. Sed non est facile de simplici statu aeternitatis aliter loqui intellectui infirmo et adhuc versanti in phantasmatis temporalibus.

• Baur, *Werke*, pp 150-173.

92/ Roberto Grosseteste

SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO

Capítulo 1

1. Como acerca de estas cosas puede haber duda, la primera de las cuestiones es “si existe”. Y dado que en cuanto al ser y no-ser del libre albedrío hay razones aparentes urgentes y contrarias entre los sabios, la disputa trata primeramente acerca de ellas.

2. Que los sabios opinan contrariamente es evidente: “Algunos niegan el libre albedrío de modo que escuchan que excusa de pecado. Otros en cambio lo defienden de tal modo, que eliminan la oración”. Esto dice Agustín sobre Juan, Hom. 53¹. Y Anselmo² dice: “Muchos creen que el libre albedrío nada sirve a la salvación o la condenación, sino únicamente la necesidad debida a la presciencia de Dios”. Y nuevamente el mismo Anselmo³: “Como en la sagrada escritura hallamos algunas cosas que parecen favorecer sólo a la gracia, y otras que parecen establecer el libre albedrío sin la gracia, hubo algunos soberbios que han pensado que toda la eficacia de la virtud consiste únicamente en la libertad del libre albedrío, y hay muchos en nuestro tiempo, que desesperan [niegan] que el libre albedrío sea siquiera algo”

3. También Cicerón en “La naturaleza de los dioses”, libro III, atribuye todo el bien de la virtud al libre arbitrio y nada a los dioses.

4. Luego, como acerca de esto hay duda, proponemos aquellas cosas que sobre todo parecen eliminarlo. Estas son la presciencia

de Dios y la predestinación, la verdad dicha de futuro, la adivinación y la profecía, la necesidad del hado, la gracia, la coacción por tentación o alguna inclinación a pecar. Que pecamos por libre albedrío también parecen negarlo, y quizás otras cosas de las cuales al momento no tengo memoria.

5. Por la presciencia [divina] parece destruirse, así como argumentan suficientemente san Anselmo y Boecio. Pero como esas razones y las soluciones que ellos les dieron son claras, pasamos de ellas y argüimos así: Todo lo que es conocido por Dios o es, o fue o será. A es conocido por Dios, sea A algo contingente futuro; luego A es o fue o será. Pero ni es ni fue, luego será.

6. Consta que ambas premisas son necesarias. Es también evidente que la consecuencia es necesaria, luego la consecuencia no sólo es verdadera, sino también necesaria. Pero de lo necesario no se sigue sino lo necesario⁴. Así pues o alguna de las premisas es falsa, o la consecuencia no es necesaria, o de las necesarias se sigue lo contingente, o todo por necesidad.

7. Sobre la consecuencia no hay ninguna duda de que sea necesaria. Dices además que la mayor es verdadera. Pero dices que la menor es falsa, es decir “A es conocido por Dios” y esto, porque sólo conoce los universales y no los singulares, como afirman algunos paganos, o que no es necesario que Dios conozca A, porque podría no conocer lo que conoce.

Capítulo 2

8. Pero que conoce también los singulares se puede probar de

dos modos: por autoridades⁵ y por argumentos.

[...]

14. Por razones se demuestra así: puesto que Dios es un juez justo, sabe equilibrar los premios y las penas de los méritos y los delitos. Y si sabe justipreciar, conoce tanto los premios como las culpas. Pero los méritos y las culpas son acciones singulares. Luego conoce los singulares.

15. Además: como es creador de los singulares, necesariamente los conoce. Pues su crear es su decir y su conocer.

16. Otro argumento: ningún provecho hace un instrumento, que es algo para algo, si no se conoce aquello para lo cual es instrumento, o por sí, o por otro. Luego, como el sentido y la imaginación son instrumentos para la comprensión de los singulares, quien ha fabricado el sentido y la imaginación conoce, por sí o por otros, cuáles son los singulares. Pero no los conoce por otro. Pues dice Isaías⁶: “¿Quién ayudó al espíritu del Señor, o quién fue su consejero y se lo mostró?”. Y también el Apóstol, a los Romanos⁷: “¿Quién ha conocido el designio del Señor?”, etc. También el salmista⁸: “¿Quien plantó el oído acaso no oirá? ¿Y quien ha formado el ojo no verá?”. Luego conoce los singulares por sí mismo. Y es evidente que la proposición mayor es verdadera. Pues el artesano del hierro no hará bien la cuchilla, si no fuera enseñado por el carpintero acerca de los mangos. Y si quizás lo hace bien, no habiendo sido instruido, esto sería por casualidad. Pero Dios no opera ni hace nada al acaso.

17. Además: si Dios no conociera los singulares, tú conocerías muchas cosas que Dios ignora. Pero decir esto es absurdo.

18. También: si las cosas singulares no son regidas por el azar, sino por la providencia divina, Dios las conoce. ¿Pues cómo las regiría sin error, si las ignorara?

19. Además, no se ama sino lo que se conoce. Y Dios, que no es ingrato, ama a los que le aman. Luego también los conoce.

20. Y Cicerón⁹: “¿Si Dios ignora las cosas humanas, y no advierte lo que hacemos, qué podría ser la piedad, qué la santidad, qué la religión, y a qué Dios se le rendiría culto, honor y plegarias? Pues no puniría ni remuneraría los pecados o los méritos. Y si es así, desaparece la piedad, la santidad y la religión. Eliminadas ellas, se seguiría la perturbación de la vida y una gran confusión. Y eliminada la piedad hacia Dios, también se elimina la fe y la sociedad del género humano y una excelentísima virtud de justicia”.

21. También dice Anselmo¹⁰: “Dios es aquello mayor que [todo] lo que se puede pensar”. Pero en cada uno de los géneros, mejor y mayor es el que sabe que el que ignora, como dice Agustín en el *Enchiridio*¹¹. Luego, si afirmamos que Dios sólo conoce los universales y no los singulares, y afirmamos que otro -aunque sea por imposible- conoce los universales y los singulares, sería mayor el que conoce ambos que el que conoce solamente uno. Luego el intelecto debería entender que hay algo mayor que Dios, al contrario de lo que dice Anselmo, como se ha expresado.

22. Por lo tanto, como ya queda claro, no se puede resolver el argumento expresado diciendo que Dios no conoce los singulares, porque esto es evidentemente falso.

23. Sea pues, esta proposición: “Dios conoce A”; no es necesaria, y no sería así porque Dios ignore los singulares, sino porque conoce A y podría ignorarlo. Mas de esto se seguiría que su ciencia sería alterable, lo que es evidentemente falso y está contra todos los santos. Y no puede tomarse fuerzas de sofismas como: Dios conoce que me habré de sentar y no conoce que me habré de sentar, después de sentarme, sino que me he sentado. Luego conoce algo, cuando no lo conoce. Pero esto no se sigue, porque en él no hay cambio temporal, sino que conoce con abstracción de todas las condiciones temporales. Pues su ciencia versa sobre las esencias mismas de las cosas, no relacionadas a los cambios temporales. Pero si las cosas no se relacionan a los cambios temporales, conoce muchas cosas que no conoce. Y sin embargo en su ciencia no hay cambio, sino [que hay cambio] en las cosas. Luego, abstrayendo y separando toda condición temporal se sigue: conoce A y no conoce. Luego su ciencia cambia. Pero esto es imposible.

Capítulo 3

24. Quizás alguien pueda decir que no es necesario que Dios conozca A, porque A, como es contingente, podría no existir. Luego puede ignorarlo.

25. Además: alguien puede decir que no es necesario que Dios conozca A, porque la ciencia versa sólo sobre el ente, y ente [es lo que] existe. Por tanto Dios no conoce las cosas sino en tanto las cosas existen. Por lo cual, como A, o el anticristo, o cualquier otro futuro contingente todavía no existe, no está ahora en la ciencia de Dios. Pero decir esto es impío, porque decir esto es decir que Dios es mutable en cuanto a la ciencia. Por lo

tanto hay que rechazar esta impiedad primero por autoridad¹², luego por argumentos.

[...]

28. Por estas autoridades aparece con evidencia que Dios conoce todas las cosas en una sola indivisible y simple mirada eterna, siempre igual e inmutable. Por lo cual no puede después no conocer lo que conoce, aunque eso que ha conocido no exista. Luego, cuando conoce A, siempre conoce lo mismo, sea que exista A o que no exista.

29. Lo mismo se puede probar por argumentos: mi sentarme, cuando me siento, es necesario; y si te viera presencialmente sentarte, viéndolo yo, no puedes no haberte sentado. Por lo tanto con mayor razón viéndolo Dios no puedes no haberte sentado. Pero si los futuros son más ciertos que la presencia a nosotros, como que son futuros bajo Su vista, no pueden no estar bajo Su vista. Luego es necesario que todo esté bajo Su vista.

30. Otro argumento. Si yo viera tu caminata futura del mismo modo que la presente, no podría existir sin que la viera. Pero Dios ve los futuros más perspicaz y verdaderamente que yo los presentes, porque los ve inconmutablemente. Luego, etc.

31. Otro argumento. Si conoce A, o puede desconocer A o no. Si no, tengo lo propuesto, es decir que A conocido por Dios es necesario. Si puede desconocerlo, puede pasar de cognoscente a nesciente. Luego puede alterarse, lo que es imposible. Por tanto también lo primero es imposible, es decir, que pueda desconocer A. Y ahora me refiero no a la ciencia que versa

sobre las cosas en cuanto están sujetas a mutaciones temporales, sino a la ciencia que versa sobre ellas absolutamente separadas de estas condiciones.

32. Pero se podría decir que aunque pase de cognoscente a nesciente, no se sigue que se altere, porque [por ejemplo] que el anticristo será es verdad, es decir, lo enunciable, y puede ser falso, pero sin embargo no es alterable de verdadero a falso, porque si se educera la falsedad en el ser, -es decir que lo hiciera falso- habría sido falso eternamente, y si verdadero, habría sido verdadero eternamente. Luego uno de los contrarios no existirá después del otro. Y por lo tanto no se altera, [porque] donde hay alteración hay movimiento de contrario en contrario. Del mismo modo -parece- no se sigue: “puede pasar de cognoscente a nesciente, luego es alterable”, porque si conoce, conoce eternamente, y si no conoce, no conoce eternamente.

33. Antes de responder a esto, expliquemos mejor nuestro propósito. Digamos entonces: si algo existiera en algún sujeto, de tal modo que no pudiera no estar, ni estar otro, entonces está necesariamente en su sujeto; y esto es verdad, cualquiera sea el modo de ser que tenga en su sujeto. Pero que el anticristo es futuro es verdad, y fue verdad desde la eternidad y siempre será verdad; porque si no será siempre verdadero, comenzará a ser falso. Luego fue falso eternamente, y por tanto nunca fue verdadero, lo que evidentemente es falso. Luego será siempre verdadero y eternamente fue verdadero y por tanto es necesario. Y del mismo modo parece que puede argüirse en el otro caso, sobre el futuro.

34. Otro argumento. Si fuese de tal modo que Sócrates no pudiese carecer de blancura sino por su propia corrupción, puedo

inferir necesariamente: “Sócrates es, luego Sócrates es blanco”. Pero existe la futurición que corresponde al anticristo y que no se corrompe sino por la presencia del propio anticristo. Luego si el anticristo será, esta futurición es necesaria.

35. Otro argumento más. La teoría de Aristóteles llega a lo mismo, es decir que si “esto sucederá en el año mil”, antes de eso [el año mil] fue verdad decir “esto es futuro”. Pero toda verdad sobre el pasado es necesaria; y el mismo ser futuro es verdad en relación al pasado, como se ha dicho, luego es necesaria.

36. Y no se contesta a este argumento aduciendo, como se suele, que al decir “en el año mil” se pudo decir antes que esto es verdad, o sea, “el anticristo es futuro”; digo: no versa sobre esta verdad, sino sólo sobre esto¹³. Y no se resuelve así, porque si vi a Sócrates blanco nunca puede ser [como dice la objeción] ya que Sócrates era blanco cuando yo lo vi; del mismo modo, si fue verdad, cuando dije “el anticristo es futuro” nunca podría ser, sin que entonces fuese verdad; por tanto es necesario, porque es verdad sobre el pretérito.

37. Además: Isaías preconoció el cautiverio de los Judíos, y por tanto es profecía cierta sobre el futuro, así como para nosotros el presente, como dice Agustín, luego, etc.

38. No consideramos que se pueda responder a lo anterior y sobre todo al primer argumento, sino diciendo que de lo necesario se sigue lo contingente. Pues como el consecuente es falso, es decir, que todo se haga por necesidad, y es evidente que la consecuencia es necesaria, o que cada una de las premisas sea necesaria, como se ha mostrado, no parece haber otro

modo de resolverlo sino diciendo que de lo necesario se sigue lo contingente. Pero esto es contrario a la lógica, porque ella muestra que lo falso no se sigue de lo verdadero, ni lo contingente de lo necesario¹⁴.

Capítulo 5

39. Pero parece que no sólo es posible que de lo necesario se siga lo contingente, sino que también es necesario, y ello por razones necesarias.

40. Hablemos de algún contingente futuro, que será. Argumento así: si será, su razón está en la mente divina, y necesariamente esto será o fue. Luego esto, es decir, el futuro contingente, será necesariamente, porque ni es, ni fue. Pero consta que esto es falso, pues es contingente. Luego es evidente que a lo necesario se sigue lo contingente y esto formalmente.

41. Que las razones de todas las cosas que son, fueron eternamente en la mente divina, lo dice Agustín en el libro I de las Confesiones: “En ti, Dios, están las causas de todas las cosas inestables y permanecen los orígenes inmutables de todas las cosas mutables y viven las razones sempiternas de todas las cosas irracionales y temporales”¹⁵. Luego, como las razones son eternas, estables, inmutables y vivientes -no con vida mortal sino inmortal- esas razones son necesarias; de las cuales necesariamente se siguen las cosas temporales, mutables, corruptibles y contingentes. Lo mismo dice Boecio: “Esto que en relación a la ciencia divina es necesario, en sí es contingente”¹⁶. Pero de esto en la ciencia divina se sigue esto en sí. Luego de lo necesario se sigue lo contingente.

[...]

42. Por todo esto se ve patente que los ejemplares son necesarios, de los cuales sin embargo se siguen los seres que son contingentes.

43. Lo mismo dice Anselmo: “no parece poderse negar con ninguna razón, que algo sea mutable en el tiempo e inmutable en la eternidad; no son más opuestos los mutables en el tiempo y los inmutables en la eternidad que el no ser en algún tiempo y el ser siempre en la eternidad, y haber sido y ser futuro según el tiempo, y no haber sido y no ser futuro en la eternidad”¹⁷. Luego, como de su ser en la eternidad se sigue el ser de la cosa en el tiempo, de lo inmutable se sigue lo mutable y de lo necesario lo contingente.

Capítulo 6

44. ¿Qué diremos entonces? ¿De qué modo lo resolveremos? Hay obstáculos por todas partes, porque o parece que todo se deriva necesariamente; o parece que de lo necesario se sigue lo contingente, algo que no sufre la lógica.

45. Puede responderse así a lo anterior. En primer lugar dividamos lo necesario, para que se vea más claramente lo que sigue. Digo pues, que lo necesario es doble: uno, lo que no tiene ninguna posibilidad a su opuesto, o en cuanto al inicio o en cuanto al fin, como en este caso “dos más tres son cinco”. Pues esto no tiene posibilidad de no ser verdad ni antes del tiempo ni en el tiempo. Y esto es lo necesario en sentido absoluto.

46. Hay otro necesario, que no tiene posibilidad a su opuesto ni en cuanto al pasado, ni al presente ni al futuro, sino que su posibilidad a su opuesto fue sin inicio, como en “El anticristo será futuro” y todas aquellas cosas que son futuras, cuya verdad, cuando existe, no puede tener no-ser después del ser, como se ha mostrado. Sin embargo hay posibilidad de que eternamente y sin inicio fueran falsas. Y de tal posibilidad eterna al ser y al no-ser se sigue que la cosa en sí es contingente, y no porque pueda tener no-ser después de ser. Pues hay muchos contingentes que no tendrán no-ser después del ser, como el alma del anticristo.

47. Sobre este segundo modo versa la ciencia de Dios, es decir, que cuando Dios conoce algo, no es posible que después no lo conozca. Y sin embargo es posible que eternamente conociera esto y desconociera y que conozca que desconoce y desconozca que conoce. Por lo cual [dice] el Maestro en las Sentencias “Dios pudo no haber creado nada, y entonces no preconocería ni conocería ninguna cosa creada. Luego tiene potencia para no haber creado nunca y nunca conocer muchas cosas que conoce”¹⁸.

48. Y de esta potencia a ambos opuestos, es decir, lo verdadero y lo falso sin inicio y saber y haber sabido sin inicio, se sigue la contingencia de las cosas, como se ha dicho. Y a la inversa, de la contingencia de las cosas se sigue esta posibilidad hacia ambos sin inicio.

49. Luego ciertas verdades de futuro tienen necesidad en parte, como éstas: “Dios conoce A”, “Isaías conoció esta verdad”, porque la verdad de esas cosas no puede faltar ni pueden alterarse de verdad a falsedad. Pero en parte tienen

contingencia, porque tienen posibilidad sin inicio con respecto a la verdad y falsedad, y de ella como se ha dicho, se sigue la contingencia de las cosas. Pero tampoco son puramente contingentes, como este contingente: “Sócrates es blanco”, porque en el futuro puede dejar de ser blanco. Y esto es totalmente contingente. Mientras que ésta “Dos más tres son cinco” es totalmente necesaria.

50. En estas [proposiciones] de futuro y aquellas de presente que se han mencionado, como “Dios conoce A” y de pretérito, como “Isaías preconoció y predijo esta verdad”, hay algo contingente unido a la necesidad, y de ellas se sigue la contingencia de las cosas; y por vía formal, de parte de la necesidad se sigue la necesidad de la conclusión como está en el antecedente. Pues así como la verdad de “Dios conoce A” o “El anticristo fue futuro”, o “Isaías predijo esta verdad” no puede faltar, así la verdad o la futurición de “El anticristo es futuro o será” no puede faltar, sino por la presencia del ser del anticristo.

51. Luego debe concederse, que “El anticristo es futuro” es necesaria admitido esto: que su verdad y su futurición no pueden faltar. Y sin embargo ni el anticristo necesariamente es futuro ni necesariamente será, es decir, que tenga ser por necesidad en el futuro. Hay una doble [significación] en “El anticristo necesariamente es futuro”, porque la necesidad puede ponerse en la no-finibilidad sobre la futurición atributo del anticristo, y así es verdadera y se sigue formalmente y del mismo modo de los necesarios. O puede ponerse la necesidad sobre el ser del anticristo, que es futuro, de modo que el sentido sea éste: “El anticristo tendrá en el futuro ser por necesidad” y así es falsa. Y tampoco se sigue esto de algunas premisas verdaderas o

necesarias; pues en el futuro tendrá existencia contingente.

52. Del mismo modo ésta tiene doble [significación] “El anticristo contingentemente es futuro o contingentemente será”, porque puede ponerse la contingencia sobre la futurición y así es falsa, o sobre el ser del anticristo, que es futuro, y así es verdadera.

53. Luego formalmente de lo necesario se sigue lo necesario por el modo de necesidad que tienen los antecedentes, porque la conclusión, así como los antecedentes, tiene una verdad que no puede faltar en el futuro, y que no se puede alterar. Sin embargo la cosa [mencionada] en la conclusión no tiene por esto ninguna necesidad en cuanto al ser, sino que como tiene posibilidad de antecedente a ambos supuestos, es decir, verdadero y falso sin inicio, tiene necesariamente la cosa [objeto] de la conclusión contingencia hacia ambos, a ser y a no ser, y es verdad que de lo necesario se sigue la cosa contingente. Sin embargo nunca de proposiciones necesarias se sigue una conclusión que no tenga necesidad correspondiente [consiguiente] con las premisas, del modo como se dijo antes: de “Dios conoce que el anticristo será” o de ésta: “El anticristo será futuro”, o “Isaías predijo o preconoció esto”, se sigue que el anticristo será, lo que tiene la misma necesidad que las premisas, porque [es] una verdad que no puede faltar. Pero no en el sentido de que el anticristo tenga posibilidad al ser y al no ser en el futuro, puesto que estas premisas podrían dejar de ser, como se ha dicho, porque sin inicio tuvieron posibilidad de no ser verdaderas.

54. Lo que genera esta oscuridad, es que la contingencia de las cosas en sí mismas parece repugnar a la necesidad de ellas en la mente divina; también, en razón de aquella necesidad,

que es la inmutabilidad de la verdad presencial en aquellas que son de pasado y de futuro; y que no se distingue de qué modo en la misma proposición de una parte hay necesidad porque su verdad no es finita, y de otra parte hay contingencia porque la que es verdadera pudo no ser verdadera sin inicio, de la cual posibilidad se sigue la contingencia de las cosas; y porque no se distingue la multiplicidad [de sentidos] de estos: “El anticristo necesariamente se futuro” y “contingentemente es futuro”.

55. Debe advertirse que debe concederse ésta: “Dios puede desconocer A” y lo mismo “Que el anticristo sea futuro puede ser falso” y “Que el anticristo será puede ser falso y puede en el futuro ser falso”, y “Dios puede en el futuro desconocer A, porque si sin inicio y desde la eternidad desconoció A, en el futuro desconocerá A”. Pero hay posibilidad de que sin inicio y desde la eternidad desconozca A, como se ha dicho. Luego hay posibilidad de que en el futuro desconozca A. Y lo mismo en este caso “El anticristo fue futuro” y lo mismo de los similares.

56. A su vez esta tiene doble [significación] “Que el anticristo sea futuro puede ser falso en el futuro”. Pues puede ser falso, o porque puede invocarse, que si hubiera posibilidad a la falsedad después de la verdad inicial que tiene, así la proposición es imposible, como cuando se dice “Sócrates es blanco y puede ser negro”, entendiendo que si hay posibilidad a la negrura en el futuro después de la blancura inicial, por el modo que está en Sócrates, o porque puede significar que haya posibilidad de falsedad absoluta en el futuro no iniciable después de la verdad, sino continuada con la falsedad que es sin inicio, que pudo haber sido. Y del mismo modo ésta tiene doble [significación] “Dios puede desconocer A”, porque puede entenderse que tiene

posibilidad de desconocer después de conocer, y así es falsa; o que tiene posibilidad de desconocer absolutamente en el futuro, digo desconocer continuado con el desconocimiento eterno y según este modo se sigue “El anticristo puede ser que no será”. Luego Dios conociendo que el anticristo será puede desconocer en el futuro que será y a la inversa.

57. Por lo cual es evidente que se afirman a la vez “Que Dios desconozca A es necesario”, esto es algo verdadero cuya verdad no puede dejar de ser, y “Esto mismo puede ser falso”, y sin embargo ni puede tornarse desconocedor de A ni cambiar de cognoscente a nesciente. Y aunque el modo que tenemos de hablar sobre la ciencia de Dios tiene forma temporal, es evidentísimo que en la eternidad nada es de modo temporal. Pero no es fácil hablar de otro modo sobre la simplicidad del estado de eternidad, tratándose de un intelecto débil e inmerso en imágenes corporales.

NOTAS

¹ *Tract. in Joh.* 53, 8 (PL 34, 1778).

² *De concord. praesc. Dei* I, 6 (PL 158, 515).

³ *Ibid.* III 1 (al. 11- PL 158, 522 B), III, 5 (PL 158, 525 ss)

⁴ Este principio aristotélico es asumido por el mismo Grosseteste en su *Comentario a los Posteriores Analíticos*, donde expone que la afirmación “lo necesario no se sigue sino de lo necesario” es la quinta conclusión del Libro I (*In Aristotelis Posteriorum Analyticorum Libros*, I, cap. 4, ed. Venetiis 1514, f. 4v).

⁵ En los párrafos siguientes enuncia diversas autoridades: *Ecles.* (17,16ss) “Todas sus obras serán como el sol en la presencia de Dios” etc; *Ecles.* 23,28 ss: “Los ojos del señor son mucho más luminosos que el sol” etc; *Ez.* 11,15:

“Esto dice el Señor: habéis hablado así, casa de Israel, y yo conozco todos los pensamientos de vuestro corazón”; I Re. 16,7: “el hombre ve las apariencias, en cambio el Señor conoce el corazón”; Prov. 16,2: “Todos los caminos de los hombres son patentes a sus ojos”; Jer,16, 17: “Mis ojos están sobre todos sus pasos, ninguno se oculta a mi mirada y no hubo iniquidad de ellos oculta a mis ojos”; Jer. 23,24: “¿Se ocultará algún hombre en lo recóndito sin que yo lo vea? dice el Señor, ¿Acaso no lleno yo el cielo y la tierra?”; II Cor. 5,11: “Somos conocidos por Dios”, y Heb. 4,13: “Todas las cosas están desnudas y abiertas a sus ojos”. Pero las obras de los hombres son singulares y o universales; luego conoce los singulares.

Como la autoridad bíblica no es aceptada por los paganos, añade a Séneca, *Epistola* 83, 1: “Así vivamos como viviendo ante la mirada de Dios...” etc.; Cicerón, *De divinatione* I, 51 “Que si los dioses existen y su providencia administra el mundo, y se interesan por las cosas humanas y no sólo del universo, incluso los singulares”; Boecio, *De consolacione philosophiae*, cántico de la sabiduría (V, 2); y las siguientes afirmaciones al respecto: “Conoce con una sola intuición de la mente las cosas venideras tanto necesarias como no necesarias”; “Y Dios contiene en su presencia aquellas cosas futuras que provienen del arbitrio de la libertad” (ibid. V, 6).

Y como máxima autoridad cristiana cita a Agustín, *De Gen. ad litt.* V, 21, n. 42 (PL 34, 336): “Cuando añade ‘las que hace su Verbo’ ...” etc.; *De Trinitate* III, 4, n. 9 (PL 39, 873): “Nada se hace visible y sensiblemente, que no haya sido ordenado de lo interior invisible e inteligible decreto del supremo emperador...” etc.

⁶ Is. 40, 13.

⁷ Rom. 11, 34.

⁸ Ps. 93 (94), 9.

⁹ *De nat. deor.* 1, 2-3.

¹⁰ *Prosl.* cap. 3

¹¹ *Enchir.* 17, n. 5.

¹² Los párrafos siguientes enuncian los argumentos de autoridad. Agustín *De gen. ad litt.* V, 18 (PL 34, 334): “No oigo decir del mismo Dios de qué modo conociera esto...” etc.; y V, 19 (PL 34,3 34): “conoce todo de modo simple y admirable estable e incommutablemente”, *Confess.* XIII, 37, n. 52 (PL 32, 868); “Pero Tú, Señor, siempre operas y siempre reposas...” etc.; *De Trinitate* IV, 1 n. 3 (PL 39, 888) “El Verbo de Dios, por quien han sido hechas todas las cosas...” etc.; ibid XV, 13, n. 22 (PL 39, 1076): “Conoce su Verbo aquello que para nosotros es necesario...” etc; *De Gen. ad litt.* V, 15 (PL 34, 332): “Todas estas cosas, antes de que existieran, estaban en el conocimiento del

hacedor”; *Tract. in Joh.* 53, 12, n. 4 (*PL* 34, 1776): “Respondemos que el Señor que conoce los futuros predijo la infidelidad de los judíos; la predijo...” etc.; *ibid.*: “Pecaron por tanto los judíos, sin que los compeliere a hacerlo...” etc.; *ibid.* 105, 17, n. 8 (*PL* 34, 1907) “aquello que estaba predestinado...” etc; *Confess.* XII, 15, n. 18 (*PL* 32, 832). “La sustancia del creador de ningún modo en el tiempo, ni tampoco su voluntad...” etc. *ibid.*, XII, 15, n. 18 (*PL* 32, 832): “Así como se produce la visión de las cosas cuando suceden...” etc.

¹³ Es decir, no se está refiriendo a la verdad sobre el anticristo en sí mismo, sino sólo a la verdad en la relación entre las coordenadas temporales.

¹⁴ El primer caso se refiere al principio de la implicación material: de lo verdadero no se sigue lo falso; el segundo caso es un principio de la lógica modal. Grosseteste se refiere aquí al principio de analogía entre ambos sistemas que era admitido por algunos.

¹⁵ *Confess.* I, 6, n. 9 (*PL* 32, 664).

¹⁶ *Consol. Philos.* V, 6, (112 ss).

¹⁷ *De concord. praec.* c 5 (*PL* 158, 515).

¹⁸ *I Sent.* dist. 30 y 41.

110/ Roberto Grosseteste

DE LIBERO ARBITRIO

Recensio altera *

Caput 1 (Rec. Ex)

2. Quaerendum est igitur in primis de libero arbitrio an sit? Haec est prima quaestio, ubi circa esse potest versari dubitatio. Esse autem liberi arbitrii dubitabile est, quia ad eius non-esse urgentes videatur rationes esse.

[...]

4. Cum enim Deus sciat omnia -etiam futura contingentia- eiusque scientia sit tam immutabilis, quam infallibilis, cumque quicquid ipse scit, necesse sit evenire, ne fallibile vel mutabile sit eius scire, evenient omnia ex necessitate, cum non possit quod scit non scire: Nihil igitur erit ex libero arbitrio creaturae, quia, si ex eius libero arbitrio, non ex necessitate.

5. [El texto es semejante al de los nn. 5, 6 y 7 del principal, sólo cambia el ejemplo] Et ut haec ratiocinatio enucleationem habeat consequentiam, ordinetur sic secundum dispositionem syllogisticam: "Omne scitum a Deo ex necessitate est vel fuit vel erit. Tua sessio, quae erit cras, est scitum a Deo. Ergo tua sessio est vel fuit vel erit"

[...]

Caput 2

6. Non potest autem haec oppositio sic solvi, ut dicatur, quod

Deus non scit singularia et contingentia, sed solum scit universalia, necessaria, sicut videntur sapere quaedam ethnicorum scripta.

[...]

17. [Semejante al n. 22 del texto principal] Non itaque poterit solvi supradicta oppositio, quae ex Dei praescientia videtur destruere liberum arbitrium per illam sententiam, quae dicit Deum nescire singularia, cum sit evidentissime falsa.

Caput 3

18. Numquid autem sic solvetur, ut dicatur: Ex necessariis sequi contingens? Qui hoc dicit arti syllogisticae videtur contradicere, secundum quam artem nec ex veris falsum nec ex necessariis sequitur contingens.

19. Necessae autem videtur unum istorum quattuor dicere: aut quod haec consecutio non est necessaria “omne scitum a Deo habet aliquando esse”; mea sessio cras futura, quae pro sermonis compendio dicatur A, est “scitum a Deo”; ergo A habet aliquando esse; aut, quod utrumque, aut alterum praemissorum non est necessarium, aut quod conclusio est necessaria, aut quod ex necessariis sequitur contingens.

20. Horum autem quattuor, quorum quodlibet videtur inconueniens ultimum dicere minus forte est inconueniens, vel forte illud dicere videbitur alicui conueniens.

21. Duplex autem est necessitas, sicut distinguit Anselmus in libro secundo. Cur Deus homo cp. 17: una, quam vocat necessitatem praecedentem, quae causa est, ut sit res et cogit

rem esse; altera, quae vocat necessitatem sequentem, quae non est causa rei, nec cogit rem esse. Et haec, ut ipse dicit, est illa necessitas, quae, ubi tractat Aristoteles de propositionibus singularibus et futuris, videtur utrumlibet destruere et omnia ex necessitate astruere.

22. Hac sequente et nihil efficiente necessitate necessarium est, Deum scire meam sessionem cras futuram et similia. Non est enim in Deo necessitas, cum omnia sint in ipso voluntaria, nec est aliud in ipso necessitas, quam suae voluntatis voluntario perseverans inflexibilitas. Ex necessarie hac sequente necessitate nullam inconueniens, immo magis necessarium videtur sequi contingens. Dum enim sedeo, necesse est, me sedere et postquam sedi, necesse est, me sedisse. Sed quam comparationem habent haec dicta “me sedere”, et “me sedisse” ad meam sessionem dum sedeo et postquam sedi, eandem comparationem habet scientia Dei ad meam sessionem futuram, antequam sedeam. Ipse enim scit futura tamquam praesentia; nec aliter scit ea, cum sunt futura et cum sunt praesentia vel praeterita. Ergo omni simili modo, quo necesse est, Deum scire res, cum sint vel praeterita sint, necesse est, cum scire easdem antequam sint. Sed cum res sunt vel praeteritae sunt, habet eius scientia necessitatem consequentem. Ergo et eandem habet, antequam res eveniat. Et sicut -posito per impossibile, quod hoc dictum “me sedisse” eandem, quam habet necessitatem postquam sedi, haberet ante meam sessionem- illa necessitas non cogeret, meam sessionem esse, sed tamen ex illa necessitate sequeretur mea sessio contingens: sic ex necessitate scientiae Dei sequitur futurum contingens.

[...]

24. Has duas necessitates, ex quarum altera non sequitur nisi necessarium, ex reliqua vero, ut dictum est, videtur sequi contingens, puto Boëtium vocasse necessitatem simplicem et necessitatem conditionis, licet aliqui necessitatem conditionis intelligent non illam, quae supra dicta est necessitas sequens, sed necessitatem consecutionis consequentis ad antecedens, ut puta cum dicitur: “Si homo currit, movet pedes”. Haec est necessitas consecutionis consequentis ad antecedens, licet utrumque scilicet tam consequens, quam antecedens sit contingens. Ex verbis autem ipsius Boëtii interius consideratis melius perpendi potest ipsum vocasse “necessitatem conditionis”, quam supra “necessitatem sequentem” dicebamus. Ait namque: “idem futurum cum ad divinam notionem refertur, necessarium, cum vero in sui natura perpenditur, liberum prorsus atque absolutum videri”. Et post pauca: “Atqui Deus ea futura, quae ex arbitrii libertate proveniunt, praesentia contuetur. Haec igitur ad intuitu relata divinam necessaria sunt per conditionem divinae notionis, per se autem considerate absoluta naturae suae libertatem non deserunt”. Et iterum: “Haec si ad divinam notitiam referantur, necessarie, si per se considerantur, necessitatis esse nexibus absoluta”.

25. Quid autem aliud sapiunt haec verba, nisi ea, quae in sui natura sunt ad utrumque contingentia flexibilia et mutabilia, in Dei notitia esse invariabilia, non propter rerum invariabilitatem, sed propter scientiae Dei immutabilitatem? Et “Deum scire hoc esse” est inflexibile et immutabile ab ea, quam habet veritatem. Et ita, cum ex hoc invariabili, “Deum scire hoc contingens”, sequatur esse huius contingens, ex necessario secundum Boëtii sententiam sequi videtur contingens, non tamen ex necessario absoluto sive antecedente, quod cogit rem esse, sed ex necessario conditionis et sequente, quod permittit ei liberum esse.

26. Eodem quoque modo solvitur, quod obici potest contra esse liberi arbitrii ex praescientia prophetiae et divinationis, si tamen divinatio aliquid sit. Totum enim, cur haec videntur ad invicem repugnare, ut simul esse non possint, non est aliud, nisi quod hinc est contingentia et ad utrumlibet possibilitas, illic vero necessitas, quae videtur non permittere contingentiam in aliquo consequente ex ipso. Res namque ipsa per prophetiam praescita est ad utrumlibet possibilis. Ipsa eiusdem rei praescientia, cum iam est, non potest de cetero non fuisse. Unde hanc rem scitam esse est necessarium, ex qua sequitur esse rei, quod tamen est contingens. Quam contingentiam, ut dictum est, non videtur permittere antecedentis necessitas, sed eam destruere.

27. Huius itaque difficultatis solutio esse videtur cognoscere, cuiusmodi necessitas antecedentis destruit et cuiusmodi permittit contingentiam consequentis.

28. Sicut autem ex necessario sequi videtur contingens, sic e contrario ex contingente sequi videtur impossibile, quia ex opposito contingentis sequentis ex necessario sequitur oppositum eiusdem necessarii, nec est oppositum contingentis sequentis ex necessario compossibile eidem necessario. Unde non omni necessario divinatione contingens videtur esse compossibile.

29. Scio, quod haec videntur dicta contra regulas dialecticae, quibus dicitur, quod ex necessario non sequitur contingens, sed solum necessarium, et quod ex contingente non sequitur impossibile et quod cuilibet necessario est omne contingens compossibile.

30. Sed forte interius perscrutanti patebit hoc verum de necessario antecedente et absolute, non de necessario sequente

et conditionis. Hanc vero solutionem non assero usquequam veram. Quia tamen alicui posset non absurda videri, eam interserere curavi.

31. Quid autem de solutionis huius veritate mihi videatur, positus prius quorundam falsis solutionibus et earum improbationibus pro modulo meo manifestare curabo.

Caput 4 (Rec. Fl We, cap. 3)

32. Volunt namque quidam sic solvere, ut dicant, quod haec propositio non sit necessaria: "Deus scit A". Sit A aliquod unum singulare contingens. Quod sic arguunt: Sit A= antichristum fore. Antichristus potest non fore. Sed si non erit, Deus scit illum fore. Atqui possibile est, antichristus non fore. Ergo Deus potest non scire antichristum fore. Ergo non est necesse, ipsum scire antichristum fore.

33. Alios autem audivi etiam respondentes, quod in Deo non est haec necessaria, quia potest non scire A antequam sit A. Unde sicut est vel non est A, sic fit sciens et non sciens A.

34. Sed hac ratione dicere, dictam propositionem non esse necessariam aperte impium est, quia hoc dicere est dicere, Deum esse mutabilem secundum scientiam. Primo ergo obviandum est auctoritatibus huic impietati, quibus patebit, ipsum immutabiliter et semper et aeternaliter scire omnia.

[...]

Caput 5

38. Ex his auctoritatibus [...] non potest in posterum nescire. Quod etiam plurimis modis probater potest:

39. Patet enim ex iam dictis, quod quam comparationem habet haec dicta “me sedere” et “me sedisse” ad meam sessionem dum sedeo et postquam sedi, eandem comparationem habet scientia Dei ad meam sessionem cras futuram antequam sedeam. Ipse enim scit futura tamquam praesentia, nec aliter scit ea, cum sunt futura et cum sunt praesentia vel praeterita. Ergo omni eodem modo, quo necesse est, Deum scire res cum sunt vel cum praeteritae sunt, necesse est, cum scire easdem antequam sint. Sed cum res sunt vel praeteritae sunt, habet eius scientia necessitatem consequentem. Ergo et eandem necessitatem habet antequam res eveniant.

40. Item: posito per impossibile, quod cursus Socratis futurus cras esset nunc praesentialiter in visu meo corporali omni eodem modo, quo erit cras illius corpus praesens in visu meo, sicut cras erit necessarium me videre vel vidisse Socratem currentem, sic modo esset necessarium antequam Socrates curreret. Sed multo magis sunt omnia futura praesentialiter in conspectu Dei, quam possit aliqua res praesens esse praesentialiter in conspectu meo. Multo ergo fortius Deus necessario videt et scit omnia futura.

41. Item: Deus scit A. Ergo aut potest nescire A aut non potest. Si non potest nescire A, ergo necessario scit A. Si autem potest nescire A, ergo potest fieri de sciente A nesciens A. Ergo potest mutari et alterari, quod est impossibile.

42. Item: Ens, quod non potest desinere esse, non potest non

esse, sed est necessarium. Sed veritas huius propositionis “Deus scit A” est; vel similiter huius veritas: “antichristus fuit, fuit futurus”, et huius: “antichristus fore est verum”, et huius “antichristus erit”. Et nulla istarum veritatum potest desinere esse. Aut, si potest desinere, ponatur, quod desinat. Inde sic haec veritas desinit, ergo non est vel continue non erit post hoc. Sed si non est, vel non erit, ab aeterno non fuit; et si ab aeterno non fuit non desinit. Ergo si desinit non desinit. Ergo ipsum desinere est impossibile.

43. Item: Si haec veritas desinit, in eodem incipit falsitas. Et si falsitas est in hoc ab aeterno fuit falsa. Et si hoc, non incipit eius falsitas. Ergo, si incipit, non incipit. Ergo ipsam incipere est impossibile. Ergo eius oppositum, veritatem, necessarium est esse. Ergo haec est necessaria “antichristus erit”. Similiter cum dico “antichristus est futurus”, eius futuritio non potest desinere esse si est, quia, posito quod desinit, aliter videlicet quam per esse antichristi ab aeterno non fuit et ita non desinit. Sed si albedo, quae in antrichristo est, non potest desinere aliquo modo, antichristus necessario est albus et illum esse album est necessarium. Ergo similiter antichristum esse futurum est necessarium et antichristus necessario est futurus.

44. Item secundum Anselmum praeterita non possunt non esse praeterita. Itaque sicut opponit Aristoteles: dicat aliquis ante millesimum annum antichristum fore, et sit antichristus futurus, iam praeterita est eius dictio, qua verum dixit. Ergo non potest non dixisse verum. Ergo ipsum dixisse hoc verum est necessarium. Sed si dixit hoc verum “antichristus erit”, ergo, cum antecedens sit necessarium et consequens. Et si dicat aliquis: necessarium est ipsum dixisse hoc, sed non hoc verum, quia potest nunquam fuisse verum; contra: cum dixerit hoc

verum, si fiat quod non dixerit, hoc verum, cum necessarium sit ipsum hoc dixisse, potest fieri de vero non verum quod supra improbatum est.

45. Item Isaias scivit captivitatem antequam eveniret. Simus in tempore medio! Isaias scivit hanc captivitatem. Ergo non potest non scivisse hanc captivitatem. Ergo necessarium est scivisse. Sed si scivit erit. Ergo necessarium est fore, quia ex necessario non sequitur contingens. Quod si dicat aliquis hanc captivitatem non posse fore et ita possibile esse, Isaiam eam nunquam praescivisse, tamen, quia vidit eam in spiritu, non potest amodo non vidisse eam. Et ita eius visio, quae fuit scientia, potest non fuisse scientia.

46. Occurritur ei sicut prius, quia hanc visionem esse scientiam est res praeterita et ita non potest non fuisse. Forte autem aliquis dicet ex necessario sequi contingens, sicut supra tactum est. Sed hoc esse non potest, quia, si antecedens non potest desinere esse verum et consequens potest, desinat igitur! Stabunt igitur et veritas antecedentis, quia est necessaria, et falsitas consequentis, quod esse non potest.

Caput 6 (Rec. Fl We 5)

47. Videtur tamen necessario ex necessario sequi contingens, quia contingens est hanc herbam cras crescere, cuius tamen est aeterna ratio in mente divina. Et ex aeterna ratione incommutabili et necessaria sequitur esse huius herbae, quod est contingens.

[...]

Caput 7 (Rec. Fl We 6)

49. In iam dictis videntur angustiae esse undique, neque facile patet, qua exeundum sit ab his angustiis. Videtur enim omne verum futurum esse necessarium et e contra futura corruptibilia esse contingentia.

50. Item: videtur ex necessario sequi contingens et e contra hoc non posse pati artem syllogisticam. Neque hac evadi potest, ut idem secundum idem dicatur contingens et necessarium, quia si necessarium, non potest non esse; si contingens, potest non esse. Contradictio simul stare non potest. An forte ita distinguendum, ut dicatur aliquid necessarium, eo quod non est ei posse neque ad non-esse, neque ad non-fuisse, neque ad non-fore, qualiter necessarium est, duo et tria esse quinque, quia non est posse ad hoc, ut in praesenti vel in futuro, vel in praeterito, vel unquam sive ab initio, sive sine initio non fuerit verum. Unde illud simpliciter est necessarium, ad cuius aliquo modo non-esse nullo modo est posse.

51. Est alio modo necessarium, scilicet quod cum est, non est posse ad ipsum habere non-esse post esse, quod habet. Sic vera de praeterito patenter sunt necessaria. Et hoc necessarium sequitur ad necessarium prius dictum.

52. Unde necessarium simpliciter dividitur in necessarium supra dictum et in necessarium, quod cum non posse ad habere non-esse post esse habet posse ad sine initio nunquam esse vel fuisse vel fore. Talis est veritas dictorum de futuro, quia eorum veritas, cum est, non potest habere non-esse post esse, ut supra ostensum est, et tamen posse ad hoc, ut sine initio et ab aeterno fuerint vera; et posse ad hoc, ut ab aeterno et sine initio fuerint

falsa est posse ad falsitatem non initiabilem et ad veritatem non initiabilem in his. Sed cum habet veritatem et falsitatem, non est posse ad oppositum eius, quod habeat post id, quod habet.

53. Similiter, cum Deus sciat aliquid, non est posse ad hoc ut, postquam scierit illud, non sciat illud. Est tamen aeternum posse, ut sine initio non scierit illud, quod scit. Unde Magister in Sententiis [...] sine initio [...] Sic ergo [...] nesciat A.

54. Similiter si “antichristum fuisse futurum” sine initio fuit falsum, erit in futuro falsum: ergo cum sit posse ad primum, est posse ad secundum et sic de similibus ... esse et demonstrare A posse esse falsum. Nec tamen potest fieri falsum sive alterari a veritate in falsitatem. Similiter Deus necessario scit A, quia non potest desinere scire A et potest tamen nescire A nec tamen potest fieri de sciente A [...] nesciens A phantasmatis temporalibus. Sed adhuc de solutione praedicta ulterius necesse est inquirere.

* Baure, *Werke*, pp. 150-173, nota.

122/ Roberto Grosseteste

SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO

Otra recensión

Capítulo 1

1-2. Se pregunta primeramente si el libre albedrío existe. Ésta es pues la primera cuestión, acerca de la cual puede haber duda. Es dudoso si existe el libre albedrío, porque parece haber fuertes razones en contra.

[...]

4. Como Dios conoce todo, incluso los futuros contingentes, su ciencia sobre ellos es inmutable e infalible; por lo cual, cuando conoce algo, es necesario que [eso] suceda, para que su conocimiento no sea falible o mutable, y por tanto todo sucede necesariamente ya que [Dios] no puede no conocer lo que conoce. Luego nada procede del libre albedrío de las creaturas, porque si así fuese, no sería necesario.

5. (El texto es semejante al de los nn. 5, 6 y 7 del principal) Y para que este raciocinio tenga consecuencia clara, debe ordenarse así, en disposición silogística: “Todo lo conocido por Dios necesariamente es, o fue, o será. Tu sentada, que sucederá mañana, es conocida por Dios. Luego, tu sentada es, o fue o será”

[...]

Capítulo 2

6. No puede resolverse esta oposición diciendo que Dios no conoce los singulares y contingentes sino solo los universales necesarios, como piensan algunos filósofos¹.

[...]

17 (Semejante al n. 22 del texto principal.) Tampoco se puede resolver esta objeción: la presciencia divina destruye el libre arbitrio [singular] diciendo que Dios no conoce los singulares, porque esto es manifiestamente falso.

Capítulo 3

18. ¿Acaso no se ha resuelto alguna vez diciendo: de lo necesario se sigue lo contingente? Esto parecería contradecir a la lógica, según la cual de lo verdadero no se sigue lo falso ni de lo necesario se sigue lo contingente.

19. Por tanto necesariamente hay cuatro posibilidades:

“Todo lo conocido por Dios alguna vez será
Dios conoce A (mi acto de sentarme mañana)
Luego A será”

1. no es una consecuencia necesaria
2. ambas o una de las premisas no es necesaria
3. la conclusión es necesaria
4. de lo necesario se sigue lo contingente

20. Las cuatro [posibilidades] parecen absurdos, la cuarta menos y tal vez sea aceptable.

21. La necesidad es de dos clases, como distingue Anselmo en el libro segundo de *Cur Deus Homo* cap. 17²: una, que llama necesidad antecedente³, que es causa de que la cosa sea y la determina a ser; otra, que llama necesidad consecuente, que no es causa de la cosa ni la determina a ser. Y ésta -dice- es aquella necesidad a que se refiere Aristóteles cuando trata las proposiciones de futuro contingente⁴, que parece destruir a cualquiera y atribuir todo por necesidad.

22. El conocimiento de esta necesidad consecuente, como mi sentarme mañana y futuros similares, no pone necesidad en Dios, porque en Él todo es voluntario, ni hay en Él otra necesidad que su voluntad que persevera inflexiblemente en lo querido. Por tanto, no es absurdo sino lógico que de la necesidad consecuente se siga lo contingente. Pues cuando me siento es necesario que me sienta, y cuando me haya sentado es necesario que me haya sentado. Y la relación entre decir “me siento” y “me senté” con respecto a mi acto de sentarme mientras me siento y cuando me senté, es la misma que la del conocimiento divino sobre mi sentada futura, antes de que me sienta. Pues Dios conoce todo como presente, y no conoce de distinto modo cuando las cosas son futuras, que cuando son presentes o pasadas. Por eso, cuando las cosas son presentes o pasadas, la ciencia divina sobre ellas tiene necesidad consecuente. Por tanto tienen la misma necesidad antes que sucedan. Y esa necesidad no constriñe a la cosa (sentarme, por ejemplo, supuesto por imposible que decir “me senté” tenga la misma necesidad antes y después de haberme sentado) sino que de esa necesidad se sigue que mi acto de sentarme es contingente. Así, de la necesidad de la ciencia divina se sigue el futuro contingente.

[...]

24. Boecio, para estas dos clases de necesidad, de una de las cuales se sigue solo lo necesario y de la otra, como se dijo, parece seguirse lo contingente, habla de necesidad absoluta y condicional⁵ aunque por “condicional” no entiende la antedicha necesidad consiguiente, sino la necesidad de consecución entre antecedente y consecuente (ejemplo: si el hombre corre, mueve los pies). De sus palabras, atentamente consideradas, puede inferirse que él llama “necesidad de condición” a lo que llamamos “necesidad consiguiente”, diciendo: “el futuro, en cuanto referido a la noción divina, es necesario, en cuanto a su propia naturaleza parece ser absoluto libre”. Y más abajo “Y Dios tiene presentes aquellas cosas futuras que provienen del libre albedrío. Pues estas cosas son necesarias en cuanto a la condición del conocimiento divino, pero consideras en sí, no pierden la libertad de su naturaleza”. Y aún: “Si estas cosas se refieren al conocimiento divino son necesarias, si se consideran en sí, quedan separadas del nexo de la necesidad”.

25. ¿Qué otra cosa evocan estas palabras, sino que aquellas cosas que naturalmente son flexibles y mudables en ambos sentidos, en el conocimiento de Dios son invariables, no por la invariabilidad de las cosas, sino por la inmutabilidad de la ciencia divina? Y “Dios conoce que esto es” es inflexible e inmutable fuera de aquello que es verdadero. Así, como de esta aserción invariable “Dios conoce este contingente”, se sigue el ser del mismo contingente, según Boecio de lo necesario parece seguirse lo contingente, no de lo necesario absoluto o antecedente, que determina a la cosa a existir, sino de lo necesario de condición o consiguiente, que le permite ser libre.

26. Lo mismo se resuelve la objeción relativa a la profecía y la adivinación, si es que la adivinación es algo. Pues parece imposible, porque hay contingencia hacia ambas posibilidades y a la vez necesidad, que no permite contingencia del consecuente. Pero la cosa profetizada de sí es posible hacia las dos partes, y es la presciencia profética que no admite que una de ellas sea. Por lo tanto es necesario que suceda esta cosa conocida, de la cual se sigue el ser de la cosa, que sin embargo es contingente. La cual contingencia, como se ha dicho, no parece permitir la necesidad del antecedente, sino que la destruye .

27. La solución de esta dificultad está en determinar de qué modo la necesidad del antecedente destruye y de qué modo permite la contingencia del consecuente.

28. Así como de lo necesario parece seguirse lo contingente, así, a la inversa, de lo contingente parece seguirse lo imposible, porque del opuesto del contingente consiguiente necesariamente se sigue el opuesto de ese mismo necesario y el opuesto del contingente consiguiente no es opuesto del necesario componible con el mismo necesario⁶. Por tanto en la adivinación no todo lo contingente parece compatible con lo necesario.

29. Esto parece contrario a las reglas de la dialéctica, según las cuales de lo necesario no se sigue lo contingente, sino sólo lo necesario y que de lo contingente no se sigue lo imposible y que todo contingente es compatible con cualquier necesario.

30. Pero quizá mejor analizado se vea que esto es verdad para el caso del necesario antecedente y absolutamente, no del necesario consiguiente y condicional. Pero no aseguro que sea

128/ Roberto Grosseteste

así, puede no serlo aunque no parezca absurdo.

31. Mi parecer lo expongo a partir del análisis de soluciones falsas e improbables

Capítulo 4

32. Una solución es decir que esta proposición “Dios conoce A” no es necesaria, si A es un singular contingente, y se argumenta así. sea A “El anticristo existirá”. El anticristo puede no existir. Pero si no será, Dios conoce que eso sucederá. Y es posible que el anticristo no exista. Luego Dios puede no conocer que el anticristo será. Luego el conocer que el anticristo existirá no es necesario.

33 Otra solución es responder que la proposición no es necesaria porque Dios puede no conocer A antes que A sea. Por tanto, así como A es o no es, así conoce o no conoce A.

34. Pero decir que la proposición no es necesaria es impío porque implica que Dios mutaría en cuanto a su ciencia. Por tanto en primer lugar debe eliminarse esta impiedad por las autoridades que demuestran que inmutable, siempre y eternamente conoce todas las cosas.

[...]

Capítulo 5

38. Además de las autoridades, se puede probar con argumentos.

39. Pues resulta evidente por lo dicho que la relación ente decir “sentarme” y “haberme sentado” con respecto a mi sentada mientras me siento y después de sentarme, es la misma que hay entre la ciencia divina y mi sentada futura, antes de sentarme⁷. Él conoce los futuros como presentes, y todo (pasado, presente, futuro) lo conoce de la misma manera y con la misma necesidad. Pero cuando las cosas son presentes o pasadas su ciencia tiene necesidad consecuente. Por lo tanto lo mismo es para las futuras.

40. Supuesto -por imposible- que vea ahora corporalmente la caminata futura de Sócrates del mismo modo presencial que la vería mañana, así como mañana es necesario que la caminata exista, así es hoy en relación a la caminata futura. Pero mucho más presenciales son las cosas para Dios. Luego, con mayor razón ve y conoce con necesidad los futuros.

41. Además. Dios conoce A. Luego puede conocer A o no puede. Si no puede no conocer A, entonces necesariamente conoce A. Si puede no conocer A, entonces puede pasar de conocedor a no conocedor de A. Luego puede cambiar y alterarse, lo que es imposible.

42. Otro argumento. El ente que no puede dejar de ser no puede no ser, sino que es necesario. Pero existe la verdad de esta proposición: “Dios conoce A” y también la de “el anticristo fue, fue futuro” y de ésta: “Que el anticristo será, es verdad” y de ésta: “El anticristo existirá”. Y ninguna de estas verdades puede dejar de ser. Y si pudiera dejar de ser, supóngase eso. Entonces esta verdad no es continua, o no será después de ahora. Pero si no es, o no será, no es eterna. Y si es eterna no faltó nunca. Es decir, si faltó no faltó, y por lo tanto el faltar

mismo es imposible.

43. Además: si esta verdad falta, en eso mismo comienza la falsedad. Y la falsedad significa que eternamente fue falsa. Y entonces su falsedad no tuvo comienzo. Luego, si comenzó, no comenzó. Y por tanto el comenzar mismo es imposible. Y su opuesto, la verdad, es necesaria⁸. Luego ésta es necesaria: “El anticristo será”. Del mismo modo, cuando digo “El anticristo es futuro”, su futurición no puede dejar de ser, si es, porque, supuesto que deje de ser, sería de otro modo que por no haber sido eterno el ser del anticristo y en esto no dejaría de ser. Pero si la blancura que existe en el anticristo no puede dejar de ser de algún modo, el anticristo necesariamente es blanco y su ser blanco es necesario. Luego del mismo modo, que el anticristo sea futuro es necesario y el anticristo necesariamente es futuro.

44. Otro argumento. Según Anselmo, los pretéritos no pueden no ser pretéritos. Y por tanto así como opone Aristóteles: dígame antes del año mil que el anticristo será, y sea el anticristo futuro, será pretérito el enunciado por el cual se dijo la verdad. Luego no puede no haberse dicho la verdad. Luego el mismo decir la verdad es necesario. Pero si dijo esta verdad “El anticristo será”, como el antecedente es necesario, también el consecuente. Pero alguien podría objetar: es necesario decir esto, pero no esta verdad, porque podría ser que nunca haya sido verdad. Contra eso: cuando se dijese esta verdad, si resulta que no dijera esta verdad, como es necesario que la dijera, lo verdadero podría hacerse no verdadero, lo que antes se ha refutado.

44. Otro argumento. Isaías conoció el cautiverio antes que sucediera. Estamos en el tiempo medio! Isaías conocía esta cautividad. Luego no puede no conocerla. Luego es necesario

que la conociera. Pero si la conoció, será. Luego es necesario que sea, porque de lo necesario no se sigue lo contingente. Si alguien dijera que este cautiverio no puede ser y que es posible que sea, Isaías nunca lo hubiera preconocido, y sin embargo, como lo vio en espíritu, no puede no haberlo visto de ese modo. Y su visión, que [es] ciencia, podría no haber sido ciencia.

45. Se argumenta aquí como antes, porque esta visión es ciencia sobre una cosa pasada y así no puede no haber sido. Quizá alguien diga que de lo necesario se sigue lo contingente, como se indicó antes. Pero esto no puede ser, porque si el antecedente no puede dejar de ser verdadero, tampoco el consecuente puede. Supóngase que deja de serlo! Se afirmaría a la vez la verdad del antecedente, porque es necesaria, y la falsedad del consecuente, lo que no puede ser.

Capítulo 6

46. Parece, exigirse, sin embargo, que de lo necesario se siga lo contingente, porque es contingente esta hierba que crecerá mañana, aunque su noción es eterna en la mente divina. Y de la razón eterna, inmutable y necesaria se sigue el ser de esta hierba, que es contingente.

[...]

49. En lo dicho parece haber obstáculos por doquier, y no se ve claro como salir de ellos. Pues parece que todo lo verdadero futuro es necesario y al contrario, que los futuros corruptibles son contingentes.

50. Además: parece que de lo necesario se sigue lo contingente

y a la inversa esto no puede sostenerse en la lógica silogística. Ni se puede evadir ésto: que lo mismo y según lo mismo se diga [a la vez] contingente y necesario, porque si es necesario no puede no ser, y si es contingente puede no ser. Esta contradicción simultánea no puede sostenerse. O quizá deba distinguirse, diciendo que algo es necesario, porque lo que no es no puede relacionarse ni al no ser ni al no haber sido, ni al no haber de ser, así como es necesario que dos más tres sean cinco, porque con relación a esto no es posible ni en el pasado, ni en el futuro, ni desde el inicio ni sin inicio, que no sea verdad. Por lo cual eso es necesario en sentido absoluto, en relación a lo cual de ningún modo su no ser puede ser.

51. Es necesario de otro modo: lo que cuando es no tiene poder para tener él mismo no-ser después del ser que tiene. Así las [proposiciones] verdaderas de pretérito claramente son necesarias y este necesario se sigue al necesario anteriormente dicho.

52. Por tanto lo necesario absoluto se divide en el necesario antedicho y en necesario que no puede no ser después de ser en relación al poder sin inicio nunca ser, o haber sido o haber de ser. Tal es la verdad de los dichos de futuro, porque la verdad de ellos, cuando es, no puede tener no-ser después del ser, como se ha demostrado, y sin embargo puede en este sentido: que eternamente y sin inicio fueran verdaderas; y puede en este [otro] sentido: que eternamente y sin inicio fueran falsas es posibilidad en relación a la falsedad no iniciable y a la verdad no iniciable en ellas. Pero como tiene verdad y falsedad, no es posibilidad a su opuesto, tener después de eso que tiene.

53. Del mismo modo, cuando Dios conoce algo, no hay

posibilidad de que después de haber conocido eso, no conozca eso. Sin embargo hay la posibilidad eterna de que sin inicio no haya conocido lo que conoce.

[...]

54. Otro argumento: si “El anticristo fue futuro” fue falso sin inicio, sería falso en el futuro; luego como es poder en relación a lo primero, es poder en relación a lo segundo y así en los demás casos [...] es y se demuestra que A puede ser falso⁹. Y sin embargo tampoco podría hacerse falso o alterarse de verdadero en falso. Del mismo modo Dios necesariamente conoce A, porque no puede dejar de conocer A y sin embargo puede no conocer A ni tampoco puede hacerse de conocedor de A [...] no conocedor de A por las imágenes temporales. Pero sobre la solución antedicha debe investigarse nuevamente.

NOTAS

¹ Sin duda se refiere a Aristóteles y en general a los filósofos aristotélicos.

² *PL* 158, 421 ss.

³ *Ibid.* 424.

⁴ *De interp.* c. 9.

⁵ *De consol. Phil.* V, 6.

⁶ De lo necesario se sigue lo posible “Si es necesario que A, es contingente que B”.

De lo contingente se sigue lo imposible “Si es contingente que A, es imposible que B”

Prueba:

“Si es contingente que no-B, es necesario que no-A”

pero “Si es contingente que no-B, no es necesario que A”.

$$\frac{{}^7 \text{“sentarme”}}{\text{me siento}} \cdot \frac{\text{“haberme sentado”}}{\text{me senté}} = \frac{\text{ciencia divina}}{\text{me siento}} \cdot \frac{\text{ciencia divina}}{\text{me senté}}$$

⁸ Literalmente “es necesario que sea”, en el sentido de que debe necesariamente existir dicha verdad. Reténgase la diferencia que ha establecido Grosseteste entre la existencia de la verdad enunciada en la proposición y la existencia de la cosa a la cual ésta se refiere.

⁹ Otro posible sentido: “puede ser y demostrarse que A es falso”.

**COMMENTARIUS IN ARISTOTELIS
POSTERIORUM ANALÍTICORUM LIBROS •**

Liber I, Caput 4

(Ed. Venetiis 1514, f. 4 v)

Ecce quam elegans ordo. Primo demonstravit quod demonstratio est sillogismus ex veris. Prima autem divisio veri est per contingens et necessarium, propter hoc consequenter demonstrat quod demonstratio est ex necessaries. Necessitas autem primo et maxime reperitur in propositionibus habentibus has tres condiciones: universalitatem, scilicet, tam ex parte subiecti quam ex parte temporis, et quod predicatum dicatur de subiecto per se et quod de subiecto primo. Quapropter consequenter demonstrandum est quod demonstratio est ex propositionibus que has tres condiciones in se connectunt. Sed antequam istud demonstraretur oportet ista tria diffinire, quia sine diffinitionibus non satis intellecta sunt. Diffinit ergo primo modo dici de omni, quia illud est universalius quam dici per se. Consequenter diffinit dici per se, quia illud est universalius quam universale et dici de subiecto primo. Diffinitio eius quod est dici de omni plana est non egens explanatione. Quomodo autem ista diffinitio salvetur in demonstrationibus de his que non semper sunt, ut de eclipsi, post dicetur. Hoc ipsum per se causam participem excludit. Dicitur autem per se esse quod per efficientem causam non est, sic sola causa prima per se est. Dicitur secundo per se esse quod per causam materialem non est, et sic dicuntur intelligentie per se entes vel per se stantes. Dicitur etiam per se esse quod per subiectum non est, et sic dicitur omnis substantia et sola per se esse. Est autem per se alterum de altero et dicitur per se alterum de altero cum quidditas

unius a quidditate alterius essentialiter et non per accidens egreditur. Illud autem cuius quidditas essentialiter et non per accidens a quidditate alterius egreditur esse suum habet ab eo a quo egreditur sicut a sua causa, vel efficiente, vel formali, vel materiali, vel finali. Illud autem a quo habetur esse necesse est ut recipiatur in diffinitione que dicit quid est vel quid est esse. Per se igitur est et dicitur alterum de altero, cum unum recipit reliquum in sui diffinitione. Cum igitur genus vel differentia substantialis, a quibus substantialiter et non per accidens egreditur quidditas speciei, predicantur de specie, est primus modus essendi vel dicendi per se alterum de altero. Egreditur namque species a quidditate generis et differentie, et est differentia causa speciei formalis et genus est causa speciei materialis sicut forma materialis vel materia formalis. Et istum sermonem alias confirmabimus ratione et auctoritate. Et in hunc primum modum essendi vel dicendi per se alterum de altero cadunt omnes ille predicationes que oblique predicant per se causam vel efficientem vel materialem vel formalem vel finalem de suo causato. In omnibus enim istis modis predicandi est predicatum tale quod ipsum recipitur in diffinitione subiecti quod ab ipso predicato habet esse. Cum autem accidens, quod essentialiter et non per accidens egreditur a quidditate subiecti, predicatur de suo subiecto, est secundus modus essendi per se vel dicendi alterum de altero, et in hunc modum secundum incidunt omnia illa que oblique predicant causatum per se de causa per se. Omnia enim illa predicata summunt subiecta sua a quibus habent esse in suis diffinitionibus. Et manifestum est quod non sunt plures modi essendi per se vel dicendi alterum de altero; propter hoc hi duo modi tantum veniunt in demonstrationem.

Liber I, Caput 9

(Ed. Venetiis 1514, f. 10v; Ed. Rossi, cap. 8, líneas 268-273)

Cognoscitur autem veritas propositionis cum videtur identitas in substantia predicati et subjecti, et cognoscitur necessitas sillogismi cum videtur identitas utriusque extremitatis cum medio termino. In quacumque autem propositione vel sillogismo manifeste sunt per se identitates iste, illa propositio est dignitas et ille sillogismus est perfectus.

Liber I, Caput 19

(Ed. Venetiis 1514, f. 25v)

Dicit ergo Aristóteles quod scibile differt ab opinabili et scientia ab opinione, quia scientia est habitus acquisitus super res universales per necessaria et notiora que non possunt aliter se habere; unde manifestum est quod scientia non est circa res transmutabiles que cadunt sub signatione sensibili, quia si circa eas esset scientia, ipse essent impermutabiles. Opinio vero est circa transmutabilia. *At vero neque intellectus* est scientia aut opinio, quia intellectus est principium scientie, quod non convenit scientie aut opinioni. Et iterum scientia non est indemonstrabilis, sed opinio immediate propositionis, hoc est intellectus, est indemonstrabilis, et ita intellectus non est scientia vel opinio, que *est acceptio immediate propositionis non necessarie*, supple, est indemonstrabilis, et in hoc differt a scientia. Et iterum intellectus et scientia et opinio in hoc conveniunt quod quilibet eorum est verus et circa res veras. Verumtamen opinio est non solum circa verum, sed etiam circa falsum possibile, quia opinio est acceptio propositionis immediate que non est necessaria, et sic est opinio magis propria, vel est acceptio propositionis

immediate, que acceptio recipit eam non in quantum est necessaria, sive sit necessaria sive non. Et hec est opinio proprie dicta. Et credo quod Aristoteles has duas intentiones simul coniunxit in sermone uno, quia mos est philosophorum onerare verba quot sententiis possunt ad rem pertinentibus ad imitationem nature, que non facit pluribus instrumentis quod potest facere uno. Et quod hec sit intentio opinionis certum est ex sermonibus usitatis, quia opinio in quantum huiusmodi non est certa. Et preterea nullus existimat se opinari cum credit de re quoniam impossibile est aliter se habere, sed tunc existimat se scire. Sed cum credit aliquando esse sic et *tamen nichil prohibet aliter se habere*, tunc existimat se opinari, quasi opinio sit non necessari et scientia sit necessari.

Quod si est, tunc est dubitatio qualiter contingit scire et opinari rem eandem. Et iterum si quis ponat esse hoc, scilicet, quod contingit scire et opinari rem eandem, tunc est dubitatio quare non erit opinio scientia. Hoc enim videtur sequi, aut oportet dicere quod nichil scitum contingit opinari, quia diversas virtutes esse acceptivas eiusdem simpliciter est impossibile, sicut non est idem simpliciter visibile et tangibile, nisi alterum per accidens. Sic si idem simpliciter sit scibile et opinabile, tunc scientia est opinio, et iterum consequi videtur quod opinio sit scientia, quia unus potest esse sciens aliquid per media donec veniat ad immediata, et alius opinans idem per eadem media, donec veniat in eadem immediata. Quare, si ille qui dicitur scire vere scit, et ille qui opinatur scit, cum noverit idem ex eisdem mediis. Quod autem quod scitur per aliqua media possit opinari per eadem media manifestum est, quia possibile est cognoscere quia et propter quid per media propria. Et si arbitratur cognoscens quod non est possibile res aliter se habere, sicut diffinitiones per quas fiunt demonstrationes sint impossibiles aliter se habere, tunc non

opinatur in veritate, sed scit. Si autem cognoscens idem per eadem media arbitratur hec vera esse, sed non arbitratur hec inesse per se, tunc opinatur et non scit. Opinatur quidem et quia et propter quid, si cognoscit per immediata; si vero non cognoscit per immediata, opinabitur solum quia.

Has dubitationes solvit Aristóteles dicens quod opinio et scientia non sunt eiusdem rei simpliciter, sicut visus et gustus non sentient idem simpliciter, sed hoc sentit coloratum, illud vero sapidum; idem tamen in subiecto est coloratum et sapidum, sed non secundum esse sunt idem. Similiter, ut predictum est, scientia cadit super rem secundum quod ipsa est in puritate et veritate essentie sue. Opinio vero est eiusdem rei secundum quod ipsa videtur sub conditionibus et phantasmatis materialibus transmutabilibus; sicut falsa et vera opinio est eiusdem rei quodammodo, sed non est eiusdem rei simpliciter, sic etiam est scientia et opinio non eiusdem rei simpliciter. Intelligit Aristoteles opinionem veram et opinionem falsam esse eiusdem rei, non eiusdem enunciationis aut eiusdem dicti, quia eiusdem dicti simul esse opinionem veram et falsam est impossibile. Sed de re qualibet in comparatione ad aliquod predicatum est opinio vera, et de eadem re in comparatione ad aliud predicatum est opinio falsa. Ut opinio, scilicet, de diametro in comparatione ad hoc predicatum: esse asymmetrum coste, est opinio vera; in comparatione vero ad hoc predicatum: esse symmetrum coste, est opinio falsa. Opinionem vero eiusdem enunciationis aut dicti esse veram et falsam, preter hoc quod ipsum est inconveniens in se, sequuntur multa alia inconvenientia, quorum unum est inconveniens maximum, abnegatio, scilicet, eiusdem a se, quia sequitur non opinari falso quod opinatur falso. Ponamus enim aliquod dictum opinari falso ex ypothesi idem opinatur vere, ergo est in re, sicut dicit opinio, ergo non opinatur falso. Sed

quoniam idem dicitur multipliciter, est sicut contingit eiusdem opinionem esse veram et falsam, *est autem sicut non contingit*, quia diametri non est opinio vera quod ipse sit commensurabilis coste, sed falsa est hec opinio; sed quia diameter circa quem sunt opiniones alie idem est, ideo eiusdem erit opinio vera quod diameter est asymmetr coste. Verumtamen id super quod cadit opinio falsa simpliciter est hoc dictum: diametrum esse symmetrum, et super quod cadit opinio vera simpliciter est hoc dictum: diametrum esse asymmetrum. Utraque igitur opinio est diametri quodammodo et sic quodammodo eiusdem, simpliciter autem non est eiusdem. Sic *scientia et opinio eiusdem est*, quia scientia est animalis in veritate essentie sue secundum quod non est possibili aliter se habere. Opinio vero est universalis¹ admixti conditionibus materialibus secundum quod est possibile aliter se habere. Similiter scientia est veri hominis, opinio autem est hominis sub phantasmatis materialibus, ergo eiusdem est scientia et opinio, quia hominis; sed hec est hominis considerati in veritate et puritate essentie sue, illa autem hominis considerati sub phantasmatis materialibus, que non ingrediuntur puritatem essentie. Ex his manifestum est quod non contingit eundem hominem simul opinari et scire idem, quia, si scit, arbitratur hoc non posse aliter se habere. Si opinatur, arbitratur hoc posse aliter esse, que duo simul non facit idem homo de eodem. Sed nichil inpedit quin unus possit opinari et alius scire idem, sicut supra dictum est.

Liber II, Caput 2

(Ed. Venetiis 1514, f. 30)

Redeo itaque ad sermonem Aristotelis dicentem quod si scitur quid est, necessario scitur quia est; ergo, si demonstrabit aliquis

de re una quid ipsa est et quia ipsa est, nullo modo monstrabit illud una et eadem ratione, quia diffinitio est res una per quam ostenditur quid est, et demonstratio est res alia per quam ostenditur quia est. Et differunt hec duo sicut differunt quid est et quia est. Habemus ergo quod non ratione una sciuntur hec duo, scilicet, quid est, et quia est, et ita non simul accipitur horum scientia. Quapropter sequitur, cum necesse sit scire quia est ad hoc ut sciatur quid est, quod scire quia est prius est quam scire quid est. Sed contra hoc opponit Aristoteles hoc modo. De quolibet scimus quia ipsum est per demonstrationem nisi res de qua inquiremus esse sit substantia. Sed si demonstratur quia est scitur per causam, ergo scitur per diffinitionem, quia idem est causa et diffinitio, ergo prius accepta est diffinitio que dicit quid est res quam sciatur quia est res, et ita habetur diffinitio et scitur quid est res et nondum scitur si est res, quod est impossibile. Redeo autem ad verba Aristotelis quibus contextitur hec oppositio, et dico quod esse demonstratur de quolibet nisi sit substantia, quia de substantia prima que per se est et que est sua essentia non scitur per causam quia ipsa est. Et hoc intelligit hic Aristoteles per demonstrare, scilicet per causam scire. per diffinitionem ut equale vel triangulum, ergo aliquis per diffinitionem sciens quid est nondum scit si est, quod est impossibile.

* Se ha usado la edición Robertus Grosseteste *Commentarius in Aristotelis Posteriorum Analyticorum Libros*, Venetiis, 1514, controlando los pasajes dudosos con la edición crítica de Pietro Rossi, Firenze, 1981.

142/ Roberto Grosseteste

NOTAS

¹ Ed. Rossi: *animalis*.

COMENTARIO A LOS POSTERIORES ANALÍTICOS

Libro I, Capítulo 4 (Fragmento)

Obsérvese qué orden elegante. Primero demostró que la demostración es un silogismo a partir de lo verdadero. La primera división de lo verdadero es: contingente y necesario; por esto consiguientemente demuestra que la demostración es a partir de los necesarios. Pero la necesidad se da primera y máximamente en las proposiciones que cumplen estas tres condiciones: universalidad tanto de parte del sujeto como de parte del tiempo, que el predicado se predique por sí del sujeto y que sea un sujeto primero. Por lo cual consiguientemente debe demostrarse que la demostración procede a partir de proposiciones que conecten en sí estas tres condiciones. Pero antes de demostrar eso, es necesario definir estos tres, porque sin definiciones no son suficientemente claros. Luego define por el primer modo de decirse de todo, porque aquel es más universal que el decirse por sí; a continuación define decirse por sí, porque aquel es más universal que el universal que se predica del sujeto primario. La definición de decirse de todo es clara y no requiere explicación; pero luego se dirá de qué modo se salva esta definición en las demostraciones de aquellas cosas que no siempre son, como los eclipses. Pues esto excluye por sí la causa copartícipe. Se dice que es por sí lo que no es por una causa eficiente, sino que es solo causa primera por sí; en segundo lugar se dice ser por sí lo que no es por una causa material, y así las inteligencias se dicen por sí entes o por sí existentes; se dice también ser por sí lo que no es por un sujeto,

y así se dice que toda y sólo la sustancia es ser por sí. Uno es por sí con respecto a otro y se dice por sí uno de otro cuando la esencia de uno es esencialmente por la esencia del otro y no surge por accidente. Aquello cuya esencia surge esencialmente y no por accidente de la esencia de otro tiene ser por aquel del cual surge, como de su causa eficiente, o formal o material o final; pero aquello de lo cual obtiene el ser debe incluirse en la definición que enuncia qué es o qué es el ser. Luego uno es y se dice de otro por sí cuando uno incluye al otro en su definición. Y cuando el género o la diferencia sustancial -de los cuales surge la esencia de la especie esencialmente y no por accidente- se predicán de la especie, se da el primer modo de ser o de predicarse por sí uno de otro. Pues la especie surge de la esencia del género y la diferencia; la diferencia es la causa formal de la especie y el género es su causa material, así como la forma material o la materia formal. Confirmaremos esta afirmación por argumento y por autoridad. En este primer modo de ser y de decirse por sí uno de otro, caen todas las predicaciones que predicán oblicuamente por sí la causa eficiente, o material, o formal, o final de su causado. Pues en todos estos modos de predicar el predicado es tal que él mismo queda incluido en la definición del sujeto que tiene el ser por dicho predicado. Cuando el accidente -que surge de la esencia del sujeto esencialmente y no por accidente- se predica de su sujeto, se da el segundo modo de ser o de decirse por sí uno de otro, y en este segundo modo caen todos aquellos casos que predicán oblicuamente el causado por sí de la causa por sí; pues todos esos predicados toman sus sujetos de aquellos por quienes tienen ser en sus definiciones. Y es evidente que no hay más modos de ser o de decirse uno de otro; por lo tanto sólo estos dos modos intervienen en la demostración.

Libro I, Capítulo 9 (8)
(Fragmento)

Se conoce la verdad de la proposición cuando se ve la identidad en la sustancia del sujeto y del predicado, y se conoce la necesidad del silogismo cuando se ve la identidad de ambos extremos con el término medio. Y en cualquier proposición o silogismo en que sean manifiestas por sí estas identidades, esa proposición es axioma y ese silogismo es perfecto.

Libro I, Capítulo 19
(Fragmento)

Dice pues Aristóteles¹ que lo cognoscible difiere de lo opinable y la ciencia de la opinión, en que la ciencia es el hábito adquirido sobre cosas universales, por medios necesarios y más evidentes, que no pueden darse de otro modo. Por lo cual es obvio que la ciencia no versa sobre las cosas mutables que caen bajo los signos sensibles, porque si sobre ellas versara la ciencia, ellas mismas serían inmutables. En cambio la opinión versa sobre lo cambiante. *Y tampoco el intelecto* es ciencia u opinión, porque el intelecto es principio de la ciencia, lo que no corresponden a la ciencia no a la opinión. Y además la ciencia no versa sobre los indemostrables, sino que la opinión inmediata sobre la proposición (esto es, el intelecto) es indemostrable, y así el intelecto no es ciencia ni opinión, que es *la asunción de una proposición inmediata no necesaria*; entiéndase: es indemostrable, y en esto difiere de la ciencia. El intelecto, la ciencia y la opinión coinciden en que cualquiera de ellos es verdadero y sobre cosas verdaderas. Pero la opinión versa no

sólo sobre lo verdadero, sino también sobre lo falso posible, porque la opinión es la aceptación asunción de la proposición inmediata no necesaria, y esto es la opinión en sentido más propio, o es asunción de la proposición inmediata, porque recibe aceptación no en cuanto es necesaria (sea necesaria o no); y esto es la opinión en sentido propio. Y creo que Aristóteles junta estas dos significaciones en un párrafo, porque es costumbre de los filósofos cuidar las palabras de cuantas oraciones puedan ser pertinentes a la cosa, a imitación de la naturaleza, que no hace con muchos instrumentos lo que puede hacer con uno solo. Y que esta sea la significación de opinión es cierto por las frases usadas, porque la opinión en cuanto tal no es cierta. Y además, nadie considera que opina cuando cree algo respecto de una cosa que es imposible que sea de otro modo, sino que entonces considera que sabe. Pero cuando cree que [la cosa] a veces es así y *sin embargo nada impide que sea de otro modo*, entonces considera que opina, como que la opinión no es versa sobre lo necesario y la ciencia sí.

Si esto es así, entonces hay una duda acerca de qué modo es posible saber y opinar sobre la misma cosa². Si alguien lo afirma, es decir, que acontece saber y opinar la misma cosa, entonces se duda si la opinión sería ciencia. Pues esto parece seguirse; o bien es necesario decir que nada conocido puede opinarse, porque es imposible que haya diversas potencias captadoras de lo mismo en sentido absoluto, así como lo visible y lo tangible no son lo mismo en sentido absoluto, sino distintos por accidentes. Así, si lo mismo en sentido absoluto es cognoscible y opinable, entonces la ciencia es opinión y parece seguirse que la opinión es ciencia, porque uno puede conocer algo por medios hasta llegar a los inmediatos, y otro opinar lo mismo por los mismos medios, hasta llegar a los mismos inmediatos. Por

lo tanto, si aquel que dice saber verdaderamente sabe, también aquel que ha opinado sabe, pues conoce lo mismo por los mismos medios. Que algo sabido por algunos medios pueda opinarse por los mismos medios es evidente, porque es posible conocer el qué y el por qué por medios propios. Y si el cognoscente juzga que no es posible que la cosa sea de otro modo, así como las definiciones por las cuales se hacen las demostraciones no es posible que sean de otro modo, entonces en realidad no opina, sino que sabe. Pero si el cognoscente de eso mismo y por los mismos medios juzga que eso es verdad, pero no juzga que lo sea por sí, entonces opina y no sabe. Pues opina el qué y el por qué si conoce por los inmediatos: si no conoce por los inmediatos, opina sólo el qué.

Aristóteles resuelve estas dudas³ diciendo que opinión y ciencia no versan sobre la misma cosa en sentido absoluto; así como la visión y el gusto no captan lo mismo en sentido absoluto, sino que uno capta lo coloreado y el otro lo sávido, y aunque lo coloreado y lo sávido sean lo mismo en el sujeto, no son lo mismo según el ser. Del mismo modo, como se ha dicho, la ciencia cae sobre la cosa según lo que ella es en puridad y verdad de su esencia, en cambio la opinión versa sobre esa misma cosa según como ella aparece bajo las condiciones y las imágenes materiales variables. Así como en cierto modo hay opinión falsa y verdadera de la misma cosa, pero no es de la misma cosa en sentido absoluto, así también hay ciencia y opinión pero no de la misma cosa en sentido absoluto. Aristóteles entiende que hay opinión verdadera y falsa de la misma cosa, no en el sentido de la misma enunciación o el mismo dicho, porque es imposible que en el mismo dicho haya simultáneamente opinión verdadera y falsa; sino que hay opinión verdadera de una cosa cualquiera en relación a algún predicado,

y una opinión falsa de la misma cosa en relación a otro predicado. Por ejemplo, la opinión sobre el diámetro en relación a este predicado: “es inconmensurable al borde” es una opinión verdadera; en cambio en relación a este otro predicado: “es conmensurable al borde”, es una opinión falsa. La opinión de que esta enunciación o dicho sobre lo mismo sea verdadera y falsa (además de que eso es absurdo en sí mismo) induce a muchos otros absurdos, uno de los cuales es el máximo: la autonegación, o sea, lo mismo de sí mismo, porque se sigue que el que opina lo falso no opina lo falso. Supongamos pues, que algún dicho considerado falso por hipótesis, ese mismo se opina verdaderamente, luego es en la cosa, así como dice la opinión, luego no se opina en falso. Pero *Como lo mismo se dice de muchas maneras, es así como acontece*⁴ la misma opinión es verdadera y falsa, *pero es así como no* acontece, porque con respecto al diámetro no es opinión verdadera la de que sea conmensurable al borde, sino que esta opinión es falsa; pero como el diámetro acerca del cual versan estas opiniones distintas es el mismo, con respecto a él habría la opinión verdadera de que el diámetro es inconmensurable al borde. Sin embargo, aquello sobre lo que cae la opinión falsa en sentido absoluto es este dicho: “el diámetro es conmensurable”, y sobre lo que cae la opinión verdadera en sentido absoluto es este dicho: “el diámetro es inconmensurable”. Luego ambas opiniones versan de algún modo sobre el diámetro y así de algún modo, en sentido absoluto, el mismo no es el mismo. Así, *la ciencia y la opinión versan sobre lo mismo*⁵, porque la ciencia versa sobre el animal en la verdad de su esencia según que no es posible que sea de otro modo, en cambio la opinión versa sobre el animal mezclada con las condiciones materiales según que es posible darse de otro modo. De la misma manera, la ciencia versa sobre el hombre verdadero, la opinión sobre el

hombre bajo las imágenes materiales, luego la ciencia y la opinión versan sobre lo mismo, porque [versan sobre] el hombre; pero ésta versa sobre el hombre considerado en la verdad y puridad de su esencia, y aquella sobre el hombre considerado bajo las imágenes materiales, que no ingresan en la puridad de la esencia. Por esto es evidente que no sucede, con respecto al mismo hombre, conocer y opinar lo mismo, porque, si se sabe, se juzga que esto no puede ser de otro modo, si se opina, se juzga que puede ser de otro modo, y los dos simultáneos no resultan sobre el mismo hombre acerca de lo mismo. Pero nada impide que uno pueda opinar y otro saber lo mismo, como se ha dicho antes.

Libro II, Capítulo 2
(Fragmento)

Vuelvo pues al discurso de Aristóteles⁶ cuando dice que si se conoce que existe, es necesario saber por qué existe; luego, si alguien demostrara de una cosa que ella existe, y por qué ella existe, de ningún modo se mostraría eso con una y la misma razón, porque la definición es un [medio] por el cual se muestra que existe, y la demostración es otro por el cual se muestra por qué existe, y estas dos difieren así como difieren el “que es” y el “por qué es”. Tenemos pues que estos dos no se conocen con una única razón, es decir, que es y por qué es, y así la ciencia de ambos no se toma simultáneamente. Por lo cual, como es necesario saber por qué es para saber que es, se sigue que el conocer el por qué existe anterior al saber que existe. Contra esto objeta Aristóteles de este modo. Acerca de alguna cosa conocemos su “por qué existe” por demostración, si no es que la cosa por cuyo ser preguntamos

es sustancia. Pero si se demuestra por qué es, se conoce por la causa, luego se conoce por definición, porque causa y definición es lo mismo, y por tanto la definición que dice qué es la cosa, se toma antes que saber por qué es, y así resulta que hay definición y conocimiento de qué es la cosa y de ningún modo se sabe si la cosa existe, lo que es imposible. Vuelvo entonces a las palabras de Aristóteles, con las cuales enlaza esta objeción y digo que el ser se demuestra de algo, si no es sustancia, porque de la sustancia primera que es por sí y que es su esencia no se conoce por una causa por la ella existe. Y esto entiende Aristóteles aquí por demostrar, es decir, conocer por la causa.

NOTAS

¹ Cf. Bk 88 b 30 ss.

² Cf. Bk 89 a 11 ss.

³ Cf. Bk 89 a 23 ss.

⁴ Bk 89 a 28-29.

⁵ Bk 89 a 33.

⁶ Cf. Bk 92 b 8 ss.

ÍNDICE

Introducción	5
De veritate	29
Sobre la verdad	45
De veritate propositionis	63
La verdad de las proposiciones	67
De scientia Dei	71
La ciencia de Dios	73
De libero arbitrio (frag.)	77
Sobre el libre albedrío (frag.)	93
De libero arbitrio - recensio altera (frag.)	111
Sobre el libre albedrío - otra recensión (frag.)	123
Comm. in Posteriorum Analyticorum Libros (frag.)	135
Com. a los Posteriores Analíticos (frag.)	143