D E L A V E R D A D

INTRODUCCION

En el tratado De veritate *nos da San Anselmo una teoría de la verdad considerada bajo su aspecto más metafísico. La verdad de un conocimiento consiste en su rectitud, es decir, que es como debe ser, la aprehensión correcta de lo que es su objeto. Es lo que llamamos la verdad ontológica. Pero ésta no es más que una forma particular de la verdad. Como el conocimiento que la aprehende, el objeto conocido tiene la suya, y es también una rectitud; cada cosa es verdadera en cuanto es lo que debe ser según su idea en Dios. Una voluntad es verdadera si es recta; una acción es verdadera por la misma razón. En una palabra, la verdad es la conformidad de lo que es con la regla que fija lo que debe ser, y como esta regla es siempre, en fin de cuentas, la esencia creadora, el tratado* De veritate *de San Anselmo concluye que no hay más que una sola verdad de todo lo que es verdadero, es decir, Dios. Hay en este tratado páginas muy hermosas sobre la verdad de los sentidos (c. 6), inspiradas en San Agustín. Es éste como un tratado de filosofía cristiana.*

DE VERITATE

PRAEFATIO

Tres tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae quondam feci diversis temporibus, consimiles in hoc, quia facti sunt per interrogationem et responsionem, et persona interrogantis nomine notatur discipuli, respondentis vero nomine magistri. Quartum enim quem simili modo edidi, non inutilem ut puto introducendis ad dialecticam, cuius initium est *De grammatico*: quoniam ad diversum ab his tribus studium pertinet, istis nolo connumerare.

Unus horum trium est *De veritate*: quid scilicet sit veritas, et in quibus rebus soleat dici; et quid sit iustitia. Alius vero *De libertate arbitrii*: quid sit et utrum eam semper habeat homo, et quot sint eius diversitates in habendo vel non habendo rectitudinem voluntatis ad quam servandam est data creaturae rationali. In quo naturalem tantum fortitudinem voluntatis ad servandam acceptam rectitudinem, non quomodo necessarium ad hoc ipsum illi sit ut gratia subsequatur ostendi. Tertius autem est de quaestione qua quaeritur, quid peccavit diabolus quia non stetit in veritate, cum Deus non dederit ei perseverantiam, quam nisi eo dante habere non potuit; quoniam si Deus dedisset ille habuisset, sicut boni angeli eam habuerunt quia Deus illis dedit. Quem tractatum quamvis ibi de confirmatione bonorum angelorum dixerim, *De casu diaboli* titulavi: quoniam illud contingens fuit quod dixi de bonis angelis, quod autem scripsi de malis ex proposito fuit quaestionis.

DE LA VERDAD

PROLOGO

Compuse antiguamente y en diversos tiempos tres tratados relativos al estudio de la Sagrada Escritura [1]. Todos tres están redactados en forma de diálogo, en el que la persona que pregunta es llamada *discípulo*, y la que responde, *maestro*. También compuse otro tratado, el cuarto, en el mismo género, y útil, según me parece, a los que comienzan la dialéctica, de la que es como su principio: *Del gramático*; pero no he querido unirle a los otros tres porque trata de un tema muy distinto.

Uno de estos tres tratados es el *De veritate*: qué es la verdad en sí misma y en los diferentes objetos a los que se la atribuye generalmente, y qué es la justicia. El segundo tratado es el *De libertate arbitrii*: qué es la libertad de opción y si el hombre disfruta siempre de ella; sus diferentes aspectos en aquel que posee o no posee la rectitud de la voluntad, para la cual le ha sido dada a la criatura racional. Muestro también en él su relación con la fuerza simplemente natural de la voluntad para conservar la rectitud recibida, pero no demuestro cuán necesario le es para ello la ayuda de la gracia. En el tercero se investiga en qué está o en qué consistió el pecado del demonio, ya que, si no permaneció en la verdad, es porque Dios no le dió la perseverancia, que es un don propio de Él, y si se la hubiera dado, ciertamente la hubiera conservado, como la conservaron los ángenes buenos, porque Dios se la dió. A este tratado le he intitulado *De casu diaboli*, porque, si bien hablo en él de los ángeles buenos, es más bien incidentalmente, porque mi propósito era hablar de los malos.

[1] No se trata aquí del estudio de la Sagrada Escritura en el sentido moderno de la palabra. En la Edad Media, el texto sagrado es el pretexto o la ocasión para comentarios importantes, que agrupan muy pronto las cuestiones clásicas, y se desarrollan más libremente aún en las *disputationes*, de las que tenemos aquí ejemplos. *Sacra Scriptura* es sinónimo de *página sacra*, expresión primitiva para significar la lectura del libro sagrado y los abundantes comentarios que le acompañan. (Cf. *La renaissance du XII siècle. Les*

Qui videlicet tractatus quamvis nulla continuatione dictaminis cohaereant, materia tamen eorum et similitudo disputationis exigit ut simul eo quo illos commemoravi ordine conscribantur. Licet itaque a quibusdam festinantibus alio sint ordine transcripti, antequam perfecti essent: sic tamen eos ut hic posui, volo ordinari.

CAPITULUM I

QUOD VERITAS NON HABEAT PRINCIPIUM VEL FINEM

Discipulus.—Quoniam Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire an ubicumque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debeamus. Nam tu quoque in *Monologio* tuo per veritatem orationis probas, summam veritatem non habere principium vel finem, dicens: cogitet qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc verum: scilicet quia futurum erat aliquid; aut quando desinet et non erit hoc verum; videlicet quia praeteritum erit aliquid. Quodsi neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc verum sine veritate esse non potest: impossibile est vel cogitare, quod veritas principium aut finem habeat. Denique si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas, quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem; nullo claudi potest veritas principio vel fine. Haec tu in *Monologio* tuo, quapropter veritatis definitionem a te discere exspecto.

Magister.—Non memini me invenisse definitionem veritatis; sed si vis quaeramus per rerum diversitates in quibus veritatem dicimus esse, quid sit veritas.

D.—Si aliud non potero, vel audiendo adiuvabo.

écoles et l'enseignement, par PARÉ, BRUNET et TREMBLEY. Paris, Urin 1933.) ¿Por qué San Anselmo utiliza aquí la expresión *sacra Scriptura* en lugar de *página sacra*, que emplea en otras partes? Es difícil responder. Baste saber que estos tres tratados son *disputationes* que tienen su origen en la lectura del texto sagrado. (Cf. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* [1927], R. P. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle.*)

Aunque estos tratados no hayan sido compuestos uno tras del otro, sin embargo deberán ser transcritos y dispuestos juntos, a causa de la semejanza del tema de que tratan y de su género literario.

CAPITULO I

QUE LA VERDAD NO TIENE NI PRINCIPIO NI FIN

Discípulo.—Puesto que creemos que Dios es la verdad y, por otra parte, reconocemos que ésta se halla en una muchedumbre de cosas, quisiera saber si, cada vez que hablamos de verdad, debemos confesar que es Dios. Tú mismo en tu *Monologio* demuestras por el raciocinio que la suma Verdad no tiene ni principio ni fin cuando dices que aquel que pueda hacerlo se represente por el pensamiento cuándo ha comenzado a ser verdad, o cuándo no era aún verdad que habría algo futuro, o cuándo cesará de ser verdad, o cuándo no será la verdad que ha habido algo de pasado. Y si ninguna de estas dos negaciones puede ser pensada, y si las dos afirmaciones[1] no pueden ser verdaderas sin la verdad, no es siquiera posible pensar que la verdad tenga un comienzo o un fin. Por lo demás, si la verdad ha tenido un comienzo o debe tener un fin, antes que comenzase a existir, era verdad que la verdad no existía, y que cuando haya cesado de existir será verdad que la verdad no existe; lo que es inadmisible. Por consiguiente, sea que se diga que la verdad ha tenido un principio y un fin, sea que se comprenda que no tiene ni el uno ni el otro, ella no puede estar limitada ni por un comienzo ni por un fin. Y la misma conclusión se aplica a la naturaleza suprema, porque es la verdad suprema. Esto es lo que tú mismo has escrito en tu *Monologio*, por lo cual espero de ti una definición de la verdad.

Maestro.—No recuerdo haber encontrado una definición de la verdad; pero, si te parece, buscaremos entre la muchedumbre de cosas entre las que, según hemos dicho, se encuentra la verdad, lo que ella es.

D.—Si no puedo hacer otra cosa, te ayudaré por lo menos escuchándote.

[1] Es decir, siempre ha sido verdad que habrá algo de futuro y será siempre verdad que ha habido algo de pasado.

CAPITULUM II

De significationis veritate et de duabus veritatibus enuntiationis

M.—Quaeramus igitur primum quid sit veritas in enuntiatione, quoniam hanc saepius dicimus veram vel falsam.

D.—Quaere tu, et quidquid inveneris, ego servabo.

M.—Quando est enuntiatio vera?

D.—Quando est quod enuntiat, sive affirmando sive negando. Dico enim quod enuntiat, etiam quando negat esse quod non est, quia sic enuntiat quemadmodum res est.

M.—An ergo tibi videtur quod res enuntiata sit veritas enuntiationis?

D.—Non.

M.—Quare?

D.—Quia nihil est verum nisi participando veritatem, et ideo veri veritas in ipso vero est, res vero enuntiata non est in enuntiatione vera. Unde non eius veritas, sed causa veritatis eius dicenda est. Quapropter nonnisi in ipsa oratione quaerenda mihi videtur eius veritas.

M.—Vide ergo an ipsa oratio aut eius significatio aut aliquid eorum quae sunt in definitione enuntiationis, sit quod quaeris.

D.—Non puto.

M.—Quare?

D.—Quia si hoc esset, semper esset vera, quoniam eadem manent omnia quae sunt in enuntiationis definitione, et cum est quod enuntiat, et cum non est. Eadem enim est oratio et eadem significatio et cetera similiter.

M.—Quid igitur tibi videtur ibi veritas?

D.—Nihil aliud scio nisi quia cum significat esse quod est, tunc est in ea veritas et est vera.

CAPITULO II

De la verdad de la significación y de las dos verdades de la enunciación [1]

M.—Busquemos, pues, en primer lugar qué es la verdad de la enunciación, puesto que es ésta la que calificamos con más frecuencia de verdadera o falsa.

D.—Búscala tú; en cuanto a mí, me contentaré con aprovecharme de lo que descubras.

M.—¿Cuándo es verdadera una enunciación?

D.—Cuando existe realmente lo que enuncia, sea por afirmación, sea por negación; digo, en efecto, que existe lo que enuncia, aun cuando niegue la existencia de lo que no es, porque así enuncia de cierto modo que una cosa es o existe.

M.—¿Te parece entonces que la cosa enunciada es la verdad de la enunciación?

D.—No.

M.—¿Por qué?

D.—Porque nada es verdadero sólo por la participación de la verdad, y por eso la verdad de lo verdadero está en esto verdadero. Pero la cosa enunciada no se halla en la enunciación verdadera, por lo cual no debe ser dicha su verdad, sino la causa de su verdad.

M.—Mira a ver entonces si lo que buscas no es el discurso mismo o su significado, o algún elemento de la definición de la enunciación.

D.—No lo creo.

M.—¿Por qué?

D.—Porque, si así fuese, todo discurso sería verdadero, puesto que todos los elementos de la definición de la enunciación son los mismos, que exista lo que enuncia o no; el discurso es el mismo, la significación también, y lo mismo todo lo demás.

M.—¿Cuál te parece entonces ser aquí la verdad?

D.—No sé más que, cuando significa existir lo que existe realmente, está en ella la verdad y es verdadera.

---

[1] Tuvo San Anselmo presente, al componer este capítulo, el libro primero de Aristóteles, titulado *Peri Hermencias*, es decir, *De la interpretación*, en el cual dicho filósofo trata de todos los signos que pertenecen a la dialéctica. Pues así como Aristóteles en los capítulos 4 y siguientes nunca usa del vocablo *proposición*, sino de la palabra *afirmación*, *negación* o *enunciación* u *oración enunciativa*, así San Anselmo usa de estas mismas palabras, pero casi nunca del vocablo *proposición*. En cambio, en el libro *De grammatico*, donde en diversas ocasiones utiliza sutilísimos e ingeniosos silogismos, emplea con frecuencia el vocablo *proposición*, al igual del Estagirita en su libro *Priorum Analyticorum*.

Volviendo ahora al tema del capítulo, diremos que San Anselmo

M.—Ad quid facta est affirmatio?

D.—Ad significandum esse quod est.

M.—Hoc ergo debet.

D.—Certum est.

M.—Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet.

D.—Palam est.

M.—At cum significat quod debet, recte significat.

D.—Ita est.

M.—Cum autem recte significat, recta est significatio.

D.—Non est dubium.

M.—Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio.

D.—Ita sequitur.

M.—Item cum significat esse quod est, vera est significatio.

D.—Vere et recta et vera est, cum significat esse quod est.

M.—Idem igitur est illi et rectam et veram esse, id est significare esse quod est.

D.—Vere idem.

M.—Ergo non est illi aliud veritas quam rectitudo.

D.—Aperte nunc video veritatem hanc esse rectitudinem.

M.—Similiter est cum enuntiatio significat non esse quod non est.

D.—Video quod dicis. Sed doce me quid respondere possim, si quis dicat quia, etiam cum oratio significat esse quod non est, significat quod debet. Pariter namque accepit significare esse et quod est et quod non est. Nam si non accepisset significare esse etiam quod non est, non id significaret. Quare etiam cum significat esse quod non est, significat quod debet. At si quod debet significando recta et vera est, sicut ostendisti, vera est oratio, etiam cum enuntiat esse quod non est.

M.—Vera quidem non solet dici cum significat esse quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet. Sed cum significat esse quod est, dupliciter facit quod debet; quoniam significat et quod accepit significare,

---

distingue en él, como indica el título del mismo, dos clases de verdades en la enunciación: una natural, inmutable, es decir, que no se cambia con la mutación de la cosa enunciada, y otra accidental y comúnmente aceptada, la cual es separable y mudable, en consonancia con el cambio en la cosa enunciada, cuando ésta se convierte de verdadera en falsa. Esta se halla sujeta al uso y al abuso de todos, pues todos pueden darla o quitarla, como cuando se dice: *era es de día*, aun cuando no lo sea.

Llama también verdadera San Anselmo a la enunciación o proposición que no se conforma con la cosa enunciada en un sentido impropio y lato, en cuanto que siempre y de un modo natural llena el fin para el cual ha sido hecha por la naturaleza de las cosas y,

M.—¿Cuál es el fin de la afirmación?

D.—Expresar lo que es.

M.—¿Debe, pues, hacerlo?

D.—Ciertamente.

M.—Por consiguiente, cuando expresa la existencia de lo que existe, expresa lo que debe.

D.—Es evidente.

M.—Y cuando expresa lo que debe, expresa con exactitud.

D.—Así es.

M.—Pero cuando expresa con rectitud, ¿su significación es exacta?

D.—Sin duda ninguna.

M.—Cuando expresa la existencia de lo que es, ¿la significación es recta?

D.—Es una conclusión que se impone.

M.—Igualmente, cuando significa la existencia de lo que existe, su significado es verdadero.

D.—Ciertamente es a la vez verdadera y recta cuando expresa la existencia de lo que es.

M.—¿Entonces es una misma y única cosa para ella el ser recta y verdadera, es decir, manifestar la existencia de lo que es?

D.—Es una sola y misma cosa.

M.—Por consiguiente, para ella, la verdad no es otra cosa que la rectitud.

D.—Sí; veo con claridad que la verdad no es más que esta rectitud.

M.—Lo mismo hay que decir cuando la enunciación expresa la no existencia de lo que no existe.

D.—Veo lo que dices, pero enséñame a responder a aquel que me dijese que aun cuando el discurso exprese la existencia de lo que no existe, significa lo que debe, porque ha recibido el poder significar igualmente la existencia de lo que es y de lo que no es. En efecto, si no significara también la existencia de lo que no existe, no lo significaría. Por lo cual, aun cuando dice ser lo que no es, significa lo que debe. Pero si, al significar lo que debe, es recta y verdadera, como has demostrado, el discurso es verdadero aun cuando enuncia la existencia de lo que no existe.

M.—Desde luego que no se acostumbra a llamar verdadero un discurso que enuncia ser lo que no es; tiene, sin embargo, una verdad y una rectitud, porque hace lo que debe hacer. Pero, cuando enuncia la existencia de lo que existe,

---

por tanto, por Dios, que es el de significar algo *simpliciter*, como cuando decimos: *es de día*, cumple con su fin de significar, para lo cual ha sido ordenada por la naturaleza de las cosas, aunque de un modo secundario. De ella, nos advierte el autor, tratará más ex profeso en el capítulo 5.

et ad hoc quod facta est. Sed secundum hanc rectitudinem et veritatem qua significat esse quod est, usu recta et vera dicitur enuntiatio; non secundum illam qua significat esse etiam quod non est. Plus enim debet propter quod accepit significationem, quam propter quod non accepit. Non enim accepit significare esse rem cum non est, vel non esse cum est, nisi quia non potuit illi dari tunc solummodo significare esse quando est, vel non esse quando non est. Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis quia significat ad quod significandum facta est: alia vero quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi, illa vero mutabilis. Hanc namque semper habet, illam vero non semper. Istam enim naturaliter habet, illam vero accidentaliter et secundum usum. Nam cum dico: dies est, ad significandum esse quod est, recte utor huius orationis significatione, quia ad hoc facta est; et ideo tunc recte dicitur significare. Cum vero eadem oratione significo esse quod non est, non ea recte utor, quia non ad hoc facta est; et idcirco non recta tunc eius significatio dicitur. Quamvis in quibusdam enuntiationibus inseparabiles sint istae duae rectitudines seu veritates: ut cum dicimus: homo animal est, aut: homo lapis non est. Semper enim haec affirmatio significat esse quod est, et haec negatio non esse quod non est; nec illa possumus uti ad significandum esse quod non est, semper enim homo animal est, nec ista ad significandum non esse quod est, quia homo nunquam lapis est. De illa ergo veritate quam habet oratio secundum quod aliquis ea recte utitur, incepimus quaerere, quoniam secundum hanc veram eam iudicat usus communis locutionis. De illa autem veritate quam non habere non potest, postea dicemus.

D.—Redi igitur ad id quod incepisti, quoniam sufficienter mihi inter duas veritates orationis discrevisti; si tamen aliquam eam veritatem ostenderis habere cum mentitur, sicut dicis.

M.—De veritate significationis de qua incepimus, interim ista sufficiant. Eadem enim ratio veritatis quam in propositione vocis perspeximus, consideranda est in omnibus signis quae fiunt ad significandum aliquid esse vel non esse, ut sunt scripturae vel loquela digitorum.

D.—Ergo transi ad alia.

hace doblemente lo que debe, puesto que significa y tiene por misión expresar lo que existe. Pero es en virtud de esta rectitud y verdad, por la que significa la existencia de algo que la tiene, por lo que se acostumbra calificar de justa y verdadera la enunciación, y no en virtud de aquella para la cual significa la existencia, aun de lo que no existe. Debe más a aquello para lo cual ha recibido el significado que a aquello para lo cual no lo ha recibido. Ahora bien, ella no ha sido hecha para expresar que una cosa existe cuando no existe o que no existe cuando sí que existe, porque fué imposible hacer que expresase solamente la existencia cuando ésta existe o la no existencia cuando no existe. La rectitud y la verdad de la enunciación, expresando aquello para lo cual ha sido hecha, son, pues, distintas de aquellas que posee cuando significa que está hecha para significar. Estas son inmutables, aquéllas variables; éstas siempre la acompañan, porque forman parte de su naturaleza; aquéllas no siempre, sino de un modo accidental y según el empleo que de ella se quiera hacer. En efecto, cuando digo: es de día, para significar lo que es, me sirvo con rectitud del significado de esa proposición, porque ha sido hecha para eso; por lo cual se dice entonces que se expresa rectamente. Pero cuando expreso con la misma frase lo que no es, no la empleo con rectitud, porque no ha sido hecha para eso, y en este caso el significado no es exacto, aunque, en ciertas enunciaciones, estas dos rectitudes o verdades sean inseparables, como cuando decimos: el hombre es un animal o el hombre no es una piedra. Siempre, en efecto, esta afirmación expresa lo que es, y esta negación lo que no es, y no podemos servirnos de ellas para expresar lo que no es, porque el hombre siempre es un animal, ni para afirmar la no existencia de lo que es, porque el hombre no será jamás una piedra. Hemos comenzado nuestra investigación por la verdad de que goza el discurso cuando se le emplea con rectitud, porque es por ella por lo que se le califica de verdadero según la costumbre del lenguaje. En cuanto a la otra verdad, de la que el discurso no puede carecer, hablaremos de ella más tarde.

D.—Vuelve, pues, ahora a aquello por lo cual comenzaste, puesto que para mí has distinguido suficientemente las dos verdades del discurso, con tal de que demuestres más tarde que posee cierta verdad cuando miente, como tú pretendes.

M.—Esto basta, por el momento, en cuanto a la verdad de significación de que hemos comenzado a hablar. En efecto, la misma razón de verdad que descubrimos en un signo vocal es aplicable a todos los otros signos que se hacen para afirmar o negar alguna cosa, como los escritos, el lenguaje o los gestos.

D.—Pasa, pues, a otra cosa.

CAPITULUM III

DE OPINIONIS VERITATE

M.—Cogitationem quoque dicimus veram, cum est quod aut ratione aut aliquo modo putamus esse, et falsam cum non est.

D.—Ita habet usus.

M.—Quid ergo tibi videtur veritas in cogitatione?

D.—Secundum rationem quam de propositione vidimus, nihil rectius dicitur veritas cogitationis quam rectitudo eius. Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse vel non esse aliquid, ut cogitemus esse quod est, et non esse quod non est. Quapropter qui putat esse quod est, putat quod debet, atque ideo recta est cogitatio. Si ergo vera est et recta cogitatio, non ob aliud quam quia putamus esse quod est, aut non esse quod non est; non est aliud eius veritas quam rectitudo.

CAPITULUM IV

DE VOLUNTATIS VERITATE

M.—Recte consideras.

Sed et in voluntate dicit veritas ipsa veritatem esse cum dicit diabolum non stetisse in veritate. Non enim erat in veritate neque deseruit veritatem nisi in voluntate.

D.—Ita credo. Si enim semper voluisset quod debuit, nunquam peccasset qui non nisi peccando veritatem deseruit.

M.—Dic ergo quid ibi intelligas veritatem.

D.—Non nisi rectitudinem. Nam si quandiu voluit quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat, in rectitudine

CAPITULO III

DE LA VERDAD DE OPINIÓN [1]

M.—Calificamos también de verdadero un pensamiento cuando existe lo que por la razón o de otro modo pensamos que existe, y falso cuando no existe.

D.—Así ocurre en efecto.

M.—¿En qué consiste entonces, según tu opinión, la verdad en el pensamiento?

D.—Según el razonamiento que hemos tenido a propósito de la enunciación, la verdad del pensamiento no puede definirse mejor que diciendo que es su exactitud; el fin por el cual nos ha sido dado poder pensar la existencia o no existencia de una cosa, es que pensemos que existe lo que existe y que no existe lo que no existe. Por lo cual, el que piensa la existencia de lo que existe, piensa lo que debe pensar, y en este sentido su pensamiento es exacto. Por tanto, si el pensamiento es exacto y verdadero simplemente porque pensamos la existencia de lo que existe y la no existencia de lo que no existe, su verdad no es otra cosa que la exactitud.

CAPITULO IV

DE LA VERDAD DE LA VOLUNTAD

M.—Tienes razón.

Pero la Verdad misma dice que la verdad existe también en la voluntad, cuando ella declara que el demonio no se ha mantenido en la verdad. No estaba, en efecto, en la verdad y no la ha abandonado más que por su voluntad.

D.—Lo creo, pues si hubiera querido siempre lo que debía, no hubiera pecado, puesto que no abandonó la verdad más que pecando.

M.—Di, pues, qué entiendes aquí por verdad.

D.—Nada más que la exactitud, porque si mientras quiso lo que debía, es decir, aquello para lo cual había recibi-

[1] De la verdad de la oración enunciativa pasa nuestro autor a la verdad de la opinión o del juicio interno, como un poco menos conocida y muy afín a la primera. Y así como a propósito de la proposición nos dijo que, según el uso e la inteligencia común, no suele decirse verdadera más que cuando afirma la existencia de algo que es o la no existencia de lo que no la tiene, así ahora nos dice que la costumbre ha hecho que no llamemos verdadero un jui-

et voluntate fuit, et cum voluit quod non debuit, rectitudinem et voluntatem deseruit: non ibi aliud potest intelligi veritas quam rectitudo, quoniam sive veritas sive rectitudo non aliud in eius voluntate fuit quam velle quod debuit.

CAPITULUM V

De actionis naturalis et non naturalis veritate

M.—Bene intelligis.

Verum in actione quoque nihilominus veritas credenda est, sicut Dominus dicit quia *qui male agit odit lucem*, et *qui facit veritatem, venit ad lucem.*

D.—Video quod dicis.

M.—Considera igitur quid ibi sit veritas, si potes.

D.—Ni fallor, eadem ratione quam supra veritatem in aliis cognovimus, in actione quoque contemplanda est.

M.—Ita est. Nam si male agere et veritatem facere opposita sunt, sicut ostendit Dominus cum dicit: *qui male agit, odit lucem, et qui facit veritatem, venit ad lucem:* idem est veritatem facere quod est bene facere. Bene namque facere et male facere contrarium est. Quapropter si veritatem facere et bene facere idem sunt in oppositione, non sunt diversa in significatione. Sed sententia est omnium quia qui facit quod debet, bene facit et rectitudinem facit. Unde sequitur quia rectitudinem facere est facere veritatem. Constat namque facere veritatem esse bene facere, et bene facere esse rectitudinem facere. Quare nihil apertius quam veritatem actionis esse rectitudinem.

D.—In nullo video titubare considerationem tuam.

M.—Inspice an omnis actio quae facit quod debet, veritatem facere convenienter dicatur. Est quippe actio rationalis, ut dare eleemosynam; et est irrationalis actio, ut actio ignis qui calefacit.

clo más que cuando afirma el ser o no ser, cuando una cosa es o no es; de lo contrario, será falso. De aquí se sigue que, al igual de la enunciación, tiene la opinión dos clases de verdades: la natural o secundaria y la formal o moral y voluntaria.

En el capítulo siguiente pasará nuestro Doctor a hablar de la verdad de la voluntad; y en qué consista esa verdad lo deduce del pecado del demonio. Si éste, dice, hubiera querido siempre lo que debió querer, nunca hubiera pecado. Luego pecó queriendo lo que no debía, y de esa manera abandonó la verdad de la voluntad, de donde se sigue que por verdad de la voluntad no se ha de entender otra cosa más que la rectitud de la voluntad.

do la voluntad, permaneció en la rectitud y en la verdad, y si cuando quiso lo que no debía abandonó la rectitud y la verdad, a ésta hay que entenderla como una rectitud, puesto que la verdad, lo mismo que la rectitud, no fueron en su voluntad otra cosa más que querer lo que debía querer.

CAPITULO V

De la verdad de la acción natural y la no natural [1]

M.—Tienes razón.

Pero hay que creer que en la acción existe también la verdad, como lo dice el Señor: *Quien obra el mal huye de la luz, y el que obra la verdad viene a la luz.*

D.—Comprendo lo que dices.

M.—Investiga, pues, si puedes, en qué consiste aquí la verdad.

D.—Si no me engaño, debemos considerar la verdad en la acción bajo el mismo aspecto que nos ha hecho conocer la verdad en los otros dominios.

M.—Efectivamente, obrar el mal y obrar la verdad son cosas contrarias, como el Señor lo enseña cuando dice: *El que obra el mal huye de la luz, y el que obra la verdad viene a la luz.* Lo mismo es obrar la verdad que obrar bien. Hacer el bien es, en efecto, lo contrario de hacer el mal; por lo cual, si obrar la verdad y obrar el bien son una misma cosa, no difieren en cuanto a su significado; pero hay un axioma universal que dice que aquel que hace lo que debe obra bien y con rectitud; de donde se sigue que obrar con rectitud es obrar con verdad. Es evidente que hacer la verdad es hacer bien, y hacer el bien es obrar con rectitud. Por lo cual no hay nada más claro: la verdad de la acción es su rectitud.

D.—No veo punto débil en tu razonamiento.

M.—Examina si de toda acción que hace lo que debe se dice con razón que hace la verdad; porque hay acciones razonables, como hacer limosna, y acciones irracionales, como la del fuego, que calienta. Mira, pues, a ver si es conveniente decir que el fuego obra la verdad.

[1] En este capítulo demuestra San Anselmo la verdad de la acción, tanto de la voluntaria y libre como de la necesaria y natural, como son, respectivamente, dar limosna y calentar el fuego, para poner los ejemplos mismos del Santo. Prueba lo primero con mucha lógica por el texto mismo de Nuestro Señor: *Qui facit veritatem venit ad lucem*, etc. ¿Pero se ha de aplicar esto a toda acción, se pregunta ahora el Maestro, aun a las naturales e irracionales? No hay ningún inconveniente en ello, responde, porque si hacer la verdad es obrar la rectitud, y hacer la rectitud es obrar lo que se debe, síguese que toda acción que hace lo que debe, hace la verdad. Así no hay ningún inconveniente en decir que el fuego obra la verdad, porque recibió de Dios el oficio de calentar, y esta acción lo

D.—Si ignis ab eo a quo habet esse accepit calefacere, cum calefacit, facit quod debet. Igitur non video quae inconvenientia sit ignem facere veritatem et rectitudinem cum facit quod debet.

M.—Mihi quoque non aliter videtur. Unde animadverti potest rectitudinem seu veritatem actionis aliam esse necessariam, aliam non necessariam. Ex necessitate namque ignis facit rectitudinem et veritatem, cum calefacit; et non ex necessitate facit homo rectitudinem et veritatem cum bene facit. Facere autem non solum pro eo quod proprie dicitur facere, sed pro omni verbo Dominus voluit intelligere cum dixit: quoniam *qui facit veritatem, venit ad lucem.* Non enim separat illum ab hac veritate sive luce, qui patitur persecutionem propter iustitiam; aut qui est quando et ubi debet esse; aut qui stat vel sedet quando debet; et similia. Nullus namque dicit tales non bene facere. Et cum Apostolus dicit quia recipiet unusquisque prout gessit, intelligendum ibi est quidquid solemus dicere bene facere vel male facere.

D.—Usus quoque communis locutionis hoc habet, ut et pati et multa alia dicat facere quae non sunt facere. Quare rectam quoque voluntatem de cuius veritate ante veritatem actionis supra contemplati sumus, inter rectas actiones, ni fallor, computare possumus.

M.—Non falleris. Nam qui vult quod debet, recte et bene facere dicitur, nec ab his qui veritatem faciunt, excluditur. Sed quoniam de veritate investigando illam loquimur et Dominus de illa veritate quae in voluntate est specialiter dicere videtur, cum dicit de diabolo quia in veritate non stetit: ideo separatim quid in voluntate veritas esset considerare volui.

D.—Placet mihi ita factum esse.

M.—Cum ergo constet actionis veritatem aliam esse naturalem, aliam non naturalem, sub naturali ponenda est illa veritas orationis, quam supra vidimus ab illa non posse separari. Sicut enim ignis cum calefacit, veritatem facit, quia ab eo accepit a quo habet esse, ita et haec oratio, scilicet: dies est, veritatem facit, cum significat diem esse, sive dies sit, sive non sit, quoniam hoc naturaliter accepit facere.

D.—Nunc primum video in falsa oratione veritatem.

es necesaria, no libre, y una perfección de su naturaleza. Al calentar es, pues, fiel y obediente al mandato de Dios y cumple con su deber.

Afín a esta acción natural y necesaria, nos dice el autor, es aquella verdad necesaria y menos principal, de la cual nos habló al final del capítulo 2, al que completa con el actual, según allí prometió. Pues así como el fuego cuando calienta hace la verdad, de un modo necesario y natural, no de un modo libre y contingente, así también esta oración: *es de día,* no puede menos de hacer la verdad, porque del Autor de la naturaleza ha recibido el significar que es de día, que lo sea o no lo sea, cuando se profiere o se escribe.

D.—Si el fuego ha recibido el poder de calentar de aquel que le ha creado, al calentar hace lo que debe. Por lo cual no veo qué inconveniente habría en decir que el fuego obra la verdad y la rectitud cuando hace lo que debe.

M.—Tampoco yo. De esto se puede sacar la conclusión de que la rectitud o verdad de una acción puede ser necesaria o no. Necesariamente, en efecto, el fuego hace la verdad y la rectitud cuando calienta, y libremente el hombre hace la rectitud y la verdad cuando obra bien. Por la palabra *hacer,* el Señor ha querido dar a entender no solamente hacer, sino también toda acción, como cuando dice: *El que hace la verdad viene a la luz* (Io. 33, 21). No separa, en efecto, de esta verdad o luz a aquel que sufre persecución a causa de la justicia o que está en el lugar y tiempo en que debe estar, o aquel que está de pie o se sienta cuando debe, y otras cosas parecidas. No se puede decir, en efecto, que no hacen bien. Y cuando el Apóstol dice que cada uno recibirá según sus obras, hay que entenderlo por todo aquello que tenemos costumbre de decir por hacer el bien o hacer el mal.

D.—Es de uso frecuente en el lenguaje el decir hacer por soportar, y muchas otras cosas que no son acciones; por lo cual podemos añadir, si no me engaño, entre las acciones justas, la voluntad recta, cuya verdad hemos considerado más arriba, antes de la verdad de la acción.

M.—No te engañas, porque, efectivamente, aquel que quiere lo que debe, obra bien y con rectitud, y no se le excluye de entre los que obran la verdad. Pero como en nuestra investigación con respecto a la verdad hablamos de aquella que el Señor mismo parece tener en vista de un modo especial cuando dice del demonio que no se ha mantenido en la verdad, he querido examinar separadamente la cuestión de la verdad en la voluntad.

D.—Me alegro de que así haya sido.

M.—Por consiguiente, puesto que es evidente que la verdad de la acción es ya natural, ya no natural, la verdad de la proposición, de la que hemos hablado más arriba (c. 2), debe ser puesta en la verdad natural, de la que no puede separarse. Porque así como el fuego cuando calienta hace la verdad, porque para eso ha sido hecho por aquel que le ha creado, de igual modo esta frase: "es de día", cumple la verdad cuando expresa que es de día, sea que haya amanecido o no, porque para eso ha sido hecha.

D.—Ahora por primera vez comprendo que la verdad puede existir en una proposición falsa.

CAPITULUM VI

DE SENSUUM VERITATE

M.—Putasne nos praeter summam veritatem omnes sedes invenisse veritatis?

D.—Reminiscor nunc cuiusdam veritatis, quam in his de quibus tractasti non invenio.

M.—Quae est illa?

D.—Est quidem in sensibus corporis veritas, sed non semper. Nam fallunt nos aliquando. Nam cum video aliquando per medium vitrum aliquid, fallit me visus, quia aliquando renuntiat mihi corpus, quod video ultra vitreum, eiusdem esse coloris cuius est et vitrum, cum alterius sit coloris; aliquando vero facit me putare vitrum habere colorem rei quam ultra video, cum non habeat. Multa sunt alia, in quibus visus et alii sensus fallunt.

M.—Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior. Quod aliquando facile cognoscitur, aliquando difficile. Cum enim puer timet sculptum draconem aperto ore, facile cognoscitur quia non hoc facit visus, qui nihil aliud puero renuntiat quam senibus, sed puerilis sensus interior, qui nondum bene scit discernere inter rem et rei similitudinem. Tale est cum videntes hominem alicui similem putamus illum esse cui similis est; aut cum audiens quis non hominis vocem putat esse vocem hominis. Nam et hoc facit sensus interior.

Quod autem dicis de vitro, ideo est quia cum vitrus visus transit per corpus aliquod aeri coloris, non aliter impeditur assumere similitudinem coloris quem ultra videt, quam cum transit per aera; nisi in quantum illud corpus quod transit spissius aut obscurius est aere. Ut cum transit per vitrum sui coloris, id est cui nullus alius admixtus est color, aut per purissimam aquam aut per crystallum aut per aliquid similem habens colorem. Cum vero transit idem visus per alium colorem, ut per vitrum non sui coloris, sed cui alius color est additus, ipsum colorem qui prius occurrit, accipit. Quapropter quoniam post unum acceptum colorem,

CAPITULO VI

DE LA VERDAD DE LOS SENTIDOS, Y QUE EL ERROR ATRIBUÍDO A ELLOS ESTÁ EN REALIDAD EN EL PENSAMIENTO [1]

M.—¿Crees tú que, dejando de lado a la Verdad suprema, hayamos encontrado ya todos los lugares de la verdad?

D.—Ahora recuerdo una verdad que no he encontrado entre las que tú tratas.

M.—¿Cuál es?

D.—La de los sentidos corporales, pero ésta no siempre existe, porque nos engañan de vez en cuando. Así, cuando veo alguna cosa a través de un vidrio, la vista me engaña; a veces me dice que el cuerpo que veo más allá es del mismo color que el vidrio, cuando es distinto; a veces me hace creer que es el vidrio el que tiene el color del cuerpo que miro, siendo así que no le tiene, y hay otros muchos casos en que la vista y los otros sentidos nos engañan.

M.—Pero no me parece que esa verdad o ese error resida en los sentidos, sino en el pensamiento. El sentido interior es el que se engaña, no el sentido exterior el que miente. A veces es fácil darse cuenta de ello y a veces difícil. Cuando un niño se asusta ante las fauces abiertas de un dragón pintado, es evidente que no es la vista la responsable de su error, porque la misma imagen representa al niño que al anciano, sino el sentido interno del niño, que no sabe discernir aún entre la realidad y la imagen. Lo mismo ocurre cuando vemos a un hombre que se parece a otro y les confundimos, o cuando oímos ruidos de voces que no son humanas y creemos que lo son. También aquí el responsable es el sentido interno.

Lo que tú dices del vidrio se explica por el hecho de que, cuando la vista atraviesa un cuerpo del color del aire, nada hay que la impida percibir el verdadero color de lo que ve, a menos que este cuerpo que atraviesa con su vista sea más compacto u obscuro que el aire, lo mismo que cuando mira a través de un vidrio de color natural al que no se ha mezclado ningún otro color, o bien a través del agua pura, o un cristal, u otros cuerpos con semejante color. Pero cuando la mirada se encuentra con otro color, como con un vidrio pintado, entonces percibe el color que se presenta en primer lugar; por lo cual, si después de haber sido afectado por

[1] De manera graciosa, y continuando la forma de diálogo, se pregunta ahora San Anselmo si existe alguna otra sede (sujeto llamarán más tarde los escolásticos) de la verdad, respondiendo que se encuentra también en los sentidos, tanto internos como externos.

secundum quod illo affectus est, alium quicumque occurrat aut nullatenus aut minus integre suscipit: ideo illum quem prius cepit, aut solum aut cum eo, qui post occurrit, renuntiat. Si enim visus quantum capax est coloris, tantum afficitur priori colore, non potest alium simul sentire colorem. Si autem minus quam colorem sentire possit priori afficitur, potest alium sentire. Ut si transit per aliquod corpus, velut per vitrum, quod ita sit perfecte rubicundum, ut omnino ipse visus afficiatur eius rubore, nequit diverso simul affici colore. Si autem non tam perfectum invenit ruborem qui prior occurrit, quantum coloris capax est: quasi nondum plenus adhuc alium valet assumere colorem, in quantum eius capacitas priori colore non est satiata. Qui ergo hoc nescit, putat visum renuntiare quia omnia quae post prius assumptum colorem sentit, aut omnino aut aliquatenus eiusdem sint coloris. Unde contingit, ut sensus interior culpam suam imputet sensui exteriori.

a pesar de las razones que él resuelve en el cuerpo del capítulo, y que parecen demostrar lo contrario. Se trata, en otras palabras, de la objetividad de los sentidos, cuestión muy importante y muy antigua en la historia de la filosofía, puesto que el escepticismo, que la resuelve negativamente, era ya profesado por Heráclito en el siglo V antes de Jesucristo, continuado después por Demócrito, Protágoras, los Académicos, etc., y en nuestros días por Descartes y Kant, entre otros muchos. No vamos a repetir aquí lo que dice el santo Doctor; baste observar que su doctrina es la misma que la del Angélico en la *Suma* (1, 17, 2), aunque en ésta se halle dispuesta con más precisión, y la misma también de San Agustín (*C. Acad.*, XI, 26), al que sigue constantemente.

En lo que sí debemos detenernos y llamar la atención del lector es en la física de la visión, es decir, en la naturaleza de los colores y el modo como se realiza la visión. En esto, como en otras muchas cuestiones, San Anselmo sigue la física de Platón, más bien que la de Aristóteles, pues si bien en su tiempo se seguían ya en las escuelas sus libros de lógica como las diez categorías y los predicables, en cambio parece ser que no eran conocidos sus *Octo libri Physicórum* ni su *Metaphysica*, los cuales no aparecieron, al decir de los historiadores, hasta fines del siglo XII en Europa, exceptuada quizás España, traídos, según parece, desde Constantinopla a la Universidad de París y traducidos del griego al latín. Por tanto, la filosofía que primaba hasta entonces era la platónica.

Para comprender la teoría física de la visión que nos da el santo Doctor en el cuerpo del capítulo, hasta leer lo que trae sobre el particular el gran amigo de San Bernardo, gran teólogo y místico a la vez, el cisterciense Guillermo de Saint-Thierry en su obra *Física del cuerpo y del alma*. Nos describe en ella el fenómeno de la visión como el encuentro y la fusión de dos elementos: uno, que emana del cerebro, el espíritu visual; el otro, que parte de las cosas visibles, el aire. Ambos tienen la propiedad de mezclarse con los colores, de identificarse en algún modo con ellos. El espíritu visual sale del cerebro, invade al ojo con su propia luminosidad, atraviesa el cristalino, que se deja informar por él; sale, finalmente, al exterior, donde encuentra al aire, cargado él mismo con los colores de las cosas. Mezclado con él, pierde en cierto modo su luminosidad nativa, se penetra con la del aire, y después vuelve al cristalino. Afectado por una nueva radiación, el cristalino avisa en seguida al

este primer color se presenta otro, no le percibe, por lo menos con exactitud, por lo cual confunde el que ha recibido en primer lugar, puro o mezclado, con el que viene después. Porque si la vista se halla afectada por el primer color en la totalidad de su capacidad visual, se incapacita para recibir otro color; pero si no está afectada hasta el límite de su capacidad, entonces se hallará en disposición de ver más allá. Si tropieza, por ejemplo, con un vidrio tan completamente rojo que llene enteramente la visión, ya no puede sentir al mismo tiempo otro color; pero si encuentra un rojo imperfecto o insuficiente para acaparar toda su potencialidad visual, entonces no quedará saturada y podrá recibir otro color en la medida en que su capacidad no ha quedado saciada por el otro. El que desconoce esto, piensa que la vista se engaña atribuyendo el mismo color a lo que ve detrás del primer color que se le presenta. Pero el error es del sentido interior, que echa la culpa al exterior.

cerebro. El espíritu del hombre se darasí cuenta del color de los objetos, y gracias a ese color distingue su forma, la grandeza de los cuerpos, y sigue sus movimientos (PL, 180, 704).

Es fácil reconocer en todo esto las teorías de Empédocles sobre la percepción en general. Según él, ésta es debida al encuentro de un elemento que está en nosotros con el mismo elemento que está fuera de nosotros. Así, la visión es producida por el fuego interior del ojo, que sale al encuentro de su objeto. Esto nos parece extraño porque estamos hechos a la idea de *imágenes* impresas sobre la retina. Pero el hecho de *mirar* una cosa parecía, indudablemente, más una acción procedente del ojo que un estado puramente pasivo.

A la vez todo esto es evidentemente un eco del fenómeno de la visión tal cual nos la describe Platón en su *Timeo*. Véase. «Entre todos estos instrumentos, los dioses han modelado en primer lugar los ojos, portadores de luz, y los han colocado en el rostro por esta razón: esa especie de fuego que no es capaz de quemar, sino únicamente de dar una luz suave, ha sido hecha por ellos para que llegue a ser todos los días un cuerpo apropiado. Para eso han hecho que el fuego puro que reside dentro de nosotros, y que es hermano del fuego exterior, pasase a través de los ojos de una manera sutil y continua. Pero han hecho el ojo espeso, especialmente en su centro, para que no dejase escapar nada del resto del fuego más craso, sino únicamente como un fuego filtrado y perfectamente puro. Entonces, cuando la luz del día rodea a esta corriente de la visión, lo semejante encuentra a su semejante, se funde con él en un todo y se forma según el eje de los ojos un solo cuerpo homogéneo. De esa manera, dondequiera que venga a apoyarse el fuego que brota del interior de los ojos, encuentra y choca con aquel que proviene de los objetos exteriores. Se forma así un conjunto que tiene propiedades uniformes en todas sus partes, debido a su semejanza. Y si este conjunto viene a tocar algún objeto o a ser tocado por él, transmite los movimientos a través del cuerpo entero hasta el alma y nos trae esa sensación gracias a la cual decimos que vemos. Pero cuando el fuego exterior se retira por la noche, el fuego interior se retira de él; si entonces sale de los ojos, cae sobre un elemento distinto, se modifica y se extingue, puesto que cesa de ser de la misma naturaleza que el aire que le rodea, el cual ni tiene fuego. Entonces cesa de ver...» (A. Rivaud, *Platón. Obras completas*, t. X [París 1925], p. 162).

Similiter cum fustis integer, cuius pars est intra aquam et pars extra putatur fractus; aut cum putamus quod visus noster vultus nostros inveniat in speculo; et cum multa alia nobis aliter videntur visus et alii sensus nuntiare quam sint: non culpa sensuum est qui renuntiant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit quid illi possint aut quid debeant. Quod ostendere quoniam laboriosum magis est quam fructuosum ad hoc quod intendimus, in hoc modo tempus insumendum non arbitror. Hoc tantum sufficiat dicere quia sensus, quidquid renuntiare videantur, sive ex sui natura hoc faciant sive ex alia aliqua causa: hoc faciunt quod debent, et ideo rectitudinem et veritatem faciunt; et continetur haec veritas sub illa veritate, quae est in actione.

D.—Satisfecisti mihi tua responsione, et nolo te amplius morari in hac de sensibus quaestione.

CAPITULUM VII

De veritate essentiae rerum

M.—Iam considera an praeter summam veritatem in aliqua re veritas sit intelligenda, exceptis iis quae supra conspecta sunt.

D.—Quid illud esse potest?

M.—An putas aliquid esse aliquando aut alicubi quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est in quantum est, aut quod possit aliud esse quam quod ibi est?

D.—Non est putandum.

Es el caso de un bastón intacto, que al ser sumergido en el agua aparece como roto, o el de nuestra imagen en el espejo, o, en fin, otras muchas cosas que nuestros sentidos parecen ver de un modo muy distinto al que son; la falta no está en los sentidos, que nos comunican lo que pueden, porque no han recibido poder para más, sino en el juicio de nuestro espíritu, que no distingue bien lo que pueden o deben dar los sentidos. Extenderse en esto es más trabajoso que útil para el fin que nos hemos propuesto; por lo tanto, no creo que haya que perder más tiempo. Baste esto: cuando los sentidos transmiten alguna cosa, bien sea que obren por impulso propio, bien bajo la influencia de cualquiera otra causa, hacen lo que deben, y, por tanto, hacen también la rectitud y la verdad. Esta verdad se refiere a la verdad de las acciones.

D.—Me has dejado satisfecho con tu respuesta y no quiero detenerte más con esta cuestión de los sentidos.

CAPITULO VII

De la verdad de la esencia de las cosas [1]

M.—Examina ahora si fuera de la Verdad suprema hay alguna verdad perceptible, fuera de las que hemos demostrado anteriormente.

D.—¿Cuál podría ser?

M.—¿Piensas tú que existe algo en el tiempo o en el espacio que no esté en la Verdad suprema y que no reciba de ella su ser en cuanto que es o que pueda ser otra cosa que lo que es en ella?

D.—Ni pensarlo.

[1] Trata aquí el autor de la verdad que los escolásticos llaman trascendental, porque domina todo cuanto existe, por lo cual es llamada propiedad del ente. Según nuestro autor, esa verdad consiste en su conformidad con la suma Verdad, y, por tanto, con la Inteligencia suprema, como un efecto guarda conformidad con su causa ejemplar y como una copia con su modelo. Por consiguiente, todo lo que es, ha sido y será, primero y siempre está en Dios, en su inteligencia, en su sabiduría, como en un ejemplar o regla. Ahora bien, una obra es verdadera cuando se ajusta a su regla, y como no puede haber nada que no venga de Dios como regla y ejemplar de su arte y de su ciencia, síguese que todo lo que existe fuera de Dios no puede ser verdadero más que en cuanto se ajusta a la ciencia divina, como a su causa, regla y ejemplar, y por eso se dice en metafísica que la verdad sigue como una propiedad al ser. La verdad de las cosas es, pues, primitivamente de un orden ontológico, más bien que intelectual. Son verdaderas en la medida en que son según la esencia divina. Santo Tomás, que no sólo aprueba esta doctrina de San Anselmo, sino que le cita, dice estas palabras: «Las cosas naturales se dicen verdaderas en cuanto que reproducen la semejanza de las especies que están en la mente divina.» Esta

M.—Quidquid igitur est, vere est, in quantum est hoc quod ibi est.

D.—Absolute concludere potes quia omne quod est, vere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est.

M.—Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.

D.—Video ita ibi esse veritatem, ut nulla ibi possit esse falsitas, quoniam quod falsum est, non est.

M.—Bene dicis. Sed dic an aliquid debeat aliud esse quam quod est in summa veritate.

D.—Non.

M.—Si ergo omnia hoc sunt quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt quod debent.

D.—Vere hoc sunt quod debent.

M.—Quidquid vero est quod debet esse, recte est.

D.—Aliter non potest.

M.—Igitur omne quod est, recte est.

D.—Nihil consequentius.

M.—Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem.

D.—Nihil planius quantum ad consequentiam argumentationis.

CAPITULUM VIII

DE DIVERSIS INTELLECTIBUS "DEBERE" ET "NON DEBERE", "POSSE" ET "NON POSSE"

Sed secundum rei veritatem quomodo possumus dicere, quia quidquid est debet esse, cum sint multa opera mala, quae certum est esse non debere?

doctrina es un eco del ejemplarismo agustiniano. Para comprenderlo hay que tener presente la doctrina del *De libero arbitrio* del Obispo de Hipona.

Alguna dificultad puede crear la frase del discípulo cuando dice: «Veo que la verdad está en ella de tal manera, que no puede admitir el error, *porque lo que es falso no existe*.» Esto no se ha de entender de las cosas creadas, como si en ellas no pudiera existir la falsedad, sino que hay que entenderlo de la Verdad suprema, porque Dios es el mismo *ser*, la suma esencia; luego es incapaz de la más pequeña falsedad. Lo que es falso no existe. Donde está la plenitud del ser no hay cabida por ninguna parte para el error o la falsedad. Ya dijimos que la verdad era una propiedad del ser; por consiguiente, Dios, que es la misma plenitud del ser, es también la plenitud de la verdad. Ahora bien, la verdad no puede amigarse con el error, pues *quae societas lucis ad tenebras?* La verdad es una luz purísima; el error, tinieblas. *Deus lux est, et in eo tenebrae non sunt ullae.*

M.—Por consiguiente, cuanto existe, en tanto es verdadero, en cuanto que es lo que es en ella.

D.—Puedes añadir en absoluto que todo lo que existe es verdadero porque no es otra cosa que lo que es en ella.

M.—Hay, pues, una verdad en la esencia de todas las cosas que existen porque son lo que son en la Verdad suprema.

D.—Comprendo entonces que la verdad está en ella de tal manera que no puede admitir el error, porque lo que es falso no existe.

M.—Tienes razón, pero dime si debe existir algo que no esté en la Verdad suprema.

D.—No.

M.—Entonces, si todas las cosas son lo que son en ella, son, sin duda ninguna, lo que deben ser.

D.—Así es; son lo que deben ser.

M.—Pero todo lo que es lo que debe ser, es recto.

D.—No puede ser de otro modo.

M.—Y, por lo mismo, todo lo que existe es recto.

D.—Nada más exacto.

M.—Por consiguiente, si la verdad y la rectitud se hallan en la esencia de las cosas porque son lo que son en la suprema Verdad, es cierto que la verdad de las cosas es su rectitud.

CAPITULO VIII

DE LOS DIFERENTES SENTIDOS DE "DEBER" Y "NO DEBER", DE "PODER" Y "NO PODER"

D.—Nada más claro en cuanto a la conclusión lógica de la argumentación; pero en cuanto al fondo mismo, ¿cómo podemos decir que todo lo que existe debe existir, cuando hay tantas obras malas que ciertamente no deberían existir?

De la solución del capítulo anterior brota espontáneamente una duda, que el santo Doctor examina detenidamente en el presente; a saber, que si es cierto que todo lo que existe debe existir, las obras malas también deben existir. Y si la consecuencia es absurda, ¿cómo puede ser que sea verdadero el antecedente?

A lo cual responde que no hay ningún inconveniente en que una misma cosa deba ser y no ser, y, por consiguiente, no hay ningún absurdo en que las malas obras deban ser y no deban ser. Y lo prueba diciendo: Nada ocurre si no es porque Dios lo hace o lo permite, y, por tanto, tampoco las malas obras. Y como todo lo que Dios hace o permite debe ser, luego las malas obras, por ser permitidas por Dios, deben existir. Por otra parte, es cierto que, por lo que dependen de los hombres, no deben existir. Luego deben ser y no ser a la vez.

Y que todo lo que Dios hace o permite, precisamente por esto deba existir, lo demuestra diciendo: Todo cuanto Dios hace o per-

M.—Quid mirum, si eadem res debet esse et non esse?

D.—Quomodo potest hoc esse?

M.—Scio te non dubitare quia nihil omnino est, nisi Deo aut faciente aut permittente.

D.—Nihil mihi certius.

M.—An audebis dicere quia Deus aliquid faciat aut permittat non sapienter aut non bene?

D.—Immo assero quia nihil nisi bene et sapienter.

M.—An iudicabis non debere esse, quod tanta bonitas et tanta sapientia facit aut permittit?

D.—Quis intelligens audeat hoc cogitare?

M.—Debet igitur esse pariter et quod faciente et quod permittente Deo fit.

D.—Patet quod dicis.

M.—Dic etiam an putes esse debere malae voluntatis effectum.

D.—Idem est ac si dicas an debeat esse malum opus, quod nullus sensatus concedet.

M.—Permittit tamen Deus aliquos male facere quod male volunt.

D.—Utinam non tam saepe permitteret.

M.—Idem igitur debet esse et non esse. Debet enim esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posse permittitur; et non debet esse quantum ad illum cuius iniqua voluntate concipitur. Hoc igitur modo Dominus Iesus, quia solus innocens erat, non debuit mortem pati, nec ullus eam debuit inferri; et tamen debuit eam pati, quia ipse sapienter et benigne et utiliter voluit eam sufferre. Multis enim modis eadem res suscipit diversis considerationibus contraria. Quod in actione saepe contingit, ut in percussione. Percussio namque et agentis est et patientis. Unde et actio dici potest et passio. Quamvis secundum ipsum nomen actio vel percussio et quae similiter dicta a passivis in activa significatione dicuntur, magis videantur esse patientis quam agentis. Quippe secundum id quod agit, magis proprie videtur dici agentia vel percutientia; et secundum id quod patitur actio et percussio. Nam agentia et percutientia ab agente et percutiente dicitur, sicut providentia a providente et continentia a continente, quae

mite es evidente que ocurre por su gran sabiduría; ahora bien, lo que se hace o permite con la sabiduría de Dios debe existir; luego... En cambio, si se las mira con respecto a la mala voluntad creada, las malas obras no deberían tener existencia. ¿Por qué? Porque la criatura no obra mal más que por un fin que ella se ha fijado, no Dios, que tiene un fin distinto y bueno, a causa del cual permite que se realicen las obras malas, como gobernador que es del mundo.

Lo mismo cabe decir de las acciones naturales. La criatura racional no debe determinarse al mal, pero, una vez determinada, es una cosa debida que se cumpla la divina providencia sobre la coope-

M.—¿Qué extraño tiene que una cosa misma deba ser y no ser?

D.—¿Cómo puede ser eso?

M.—Ya sé que no dudas que no ocurre nada en absoluto sin la acción o permiso de Dios.

D.—Nada más cierto para mí.

M.—¿Te atreverás a decir que Dios hace o permite algo sin sabiduría?

D.—Al contrario, afirmo que todo lo hace bien y sabiamente.

M.—¿Juzgarás entonces que lo que esa Bondad y Sabiduría hace o permite no debe existir?

D.—¿Qué ser inteligente se atrevería a pensarlo?

M.—Debe, pues, existir tanto lo que hace como lo que permite.

D.—Es evidente cuanto dices.

M.—Continuemos. ¿Piensas tú que debe existir el efecto de la mala voluntad?

D.—Es como si preguntases si debe existir una obra mala; ningún hombre sensato lo admitiría.

M.—Dios, sin embargo, permite que algunos hagan el mal con una voluntad perversa.

D.—¡Ojalá no lo permitiera con tanta frecuencia!

M.—Por consiguiente, hay algo que debe ser y no ser a la vez; debe ser, porque es permitido sabiamente por Aquel sin cuyo permiso no podría existir, y no debe ser, por respecto a aquel por cuya mala voluntad ha sido ejecutada. Así, Nuestro Señor Jesucristo, a causa de su inocencia única, no debió sufrir la muerte, y nadie debía habérsela causado; sin embargo, hubo de sufrirla porque El mismo quiso con sabiduría, misericordia y eficacia soportarla. Con mucha frecuencia, una misma cosa, según el punto de vista, admite los contrarios, sobre todo en la acción, como, por ejemplo, la de golpear. El golpe, en efecto *(percussio)*, pertenece al agente y al paciente; se le puede, por tanto, llamar acción y pasión, aunque, según la palabra misma, acción o golpe y todo lo que se dice en pasivo, pero con significación activa, parecen pertenecer más bien al paciente que al agente. Ciertamente que, de parte de aquel que obra, sería más exacto decir *agentia* o *percutientia;* y de parte de aquel que sufre, *actio* o *percussio*. En efecto, la *agentia* o la *percutientia*

ración de Dios con cualquier causa segunda, según el modo y naturaleza de la misma, libre o necesaria, y que de ella, también según su naturaleza, se sigan los frutos, exceptuando, sin embargo, algunos casos extraordinarios, en los cuales Dios se reserva a sí solo la potestad de obrar fuera del orden y curso de la naturaleza. Estos casos son conocidos con el nombre de milagros. ¡Hermosa doctrina de San Anselmo!

scilicet agens et percutiens, providens et continens activa sunt; actio vero et percussio ab actu et percusso quae passiva sunt, derivantur. Sed quoniam, ut in uno dicam quod in ceteris intelligas, sicut percutiens non est sine percusso nec percussus absque percutiente, ita percutientia et percussio sine invicem esse nequeunt, immo una et eadem res est diversis nominibus secundum diversas partes significata: ideirco percussio et percutientis et percussi esse dicitur.

Quapropter secundum quod agens vel patiens eidem subiacent iudicio vel contrariis, ipsa quoque actio ex utraque parte similiter iudicabitur aut contrarie. Cum ergo et qui percutit recte percutit, et qui percutitur recte percutitur, ut cum peccans ab eo ad quem pertinet corrigitur; ex utraque parte recta est, quia ex utraque parte debet esse percussio. E contrario quando iustus ab iniquo percutitur, quia nec iste percuti nec ille percutere debet, ex utraque parte non recta est quia ex neutra parte debet esse percussio. Cum vero peccans ab eo ad quem non pertinet, percutitur, quoniam et iste debet percuti et ille non debet percutere, debet et non debet esse percussio; et ideo recta et non recta negari non potest. Quod si ad supernae sapientiae bonitatisque consideres iudicium, sive ex altera tantum, sive ex utraque parte, agentis scilicet et patientis, esse non debeat percussio: quis audebit negare debere esse quod tanta sapientia et bonitate permittitur?

D.—Neget qui audet; ego vero non audeo.

M.—Quid etiam si secundum rem naturam consideres, ut cum clavi ferrei impressi sunt in corpus Domini: an dices fragilem carnem non debuisse penetrari, aut acuto ferro penetratam non debuisse dolere?

D.—Contra naturam dicerem.

M.—Potest igitur contingere ut debeat esse secundum naturam actio vel passio, quae secundum agentem vel patientem esse non debet, quoniam nec ille agere nec iste debet pati.

D.—Nihil horum negare possum.

M.—Vides ergo saepissime posse contingere ut eadem actio debeat esse et non debeat esse diversis considerationibus?

D.—Ita aperte hoc ostendis ut non possim non videre.

M.—Verum inter haec te scire volo quia debere et non debere dicitur aliquando improprie; ut cum debeo dico quia

se dicen del agente o de aquel que obra o golpea, como la providencia de providente, la continencia de continente, porque agente o percusor son activos, como providente y continente, mientras que *actio* y *percussio* vienen de *agi* y *percuti*, que son pasivos. Pero ni el *percussus* y el *percutiens* ni la *percutientia* y la *percussio* pueden ir el uno sin el otro; es más, son una sola y misma cosa expresada en sus diversas partes por varias palabras. La *percussio* se dice, por consiguiente, de aquel que golpea y de aquel que es golpeado.

Por lo cual, según que el paciente y el agente son juzgados desde el mismo punto de vista, o al contrario, desde distintos, la acción misma será juzgada de la misma manera o de manera distinta. Así, cuando el que golpea golpea justamente, y el que es golpeado lo es justamente, como cuando el pecador es castigado por Aquel que debe castigar, la acción es justa de una parte y de otra, porque de una y otra parte la *percussio* debe existir. Por el contrario, cuando el justo es perseguido sin motivo por el malo, como quiera que ni éste debe castigar ni aquél ser castigado, la acción es doblemente injusta, porque la *percussio* no debe existir ni de una parte ni de la otra. Pero cuando el pecador es castigado por aquel a quien no incumbe hacerlo, desde el momento que aquél debe ser castigado y éste no debe castigar, la *percussio* debe y no debe existir, y de esta manera es indudablemente a la vez justa e injusta. En consideración de la Sabiduría y de la Bondad suprema, no debiendo existir la *percussio* ni de una parte solamente ni aun de las dos, es decir, del agente y del paciente, ¿quién se atreverá a negar que deben existir lo que tal Bondad y Sabiduría permiten?

D.—Que lo niegue quien se atreva; yo, por mi parte, no tendré esa temeridad.

M.—Y si consideras la naturaleza misma de las cosas, cuando los clavos entraron en el cuerpo del Señor, ¿dirás tú que esa carne frágil no debiera haber sido penetrada o que la penetración del hierro acerado no debía haber sido dolorosa?

D.—Hablaría entonces contra la naturaleza.

M.—Puede suceder, por consiguiente, que una *actio* o una *passio* deban existir en cuanto a la naturaleza, pero no deberían existir desde el punto de vista del agente y del paciente, puesto que ni el uno debe obrar ni el otro sufrir.

D.—Todo eso es innegable.

M.—Ves, por tanto, que una misma acción debe con mucha frecuencia existir y no existir según el punto de vista.

D.—Me lo has demostrado de una manera tan clara, que es imposible no verlo.

M.—Pero quiero que sepas, además de esto, que "deber" y "no deber" son a veces empleados impropiamente, como

debeo amari a te. Si enim vere debeo, debitor sum reddere quod debeo, et in culpa sum si non amor a te.

D.—Ita sequitur.

M.—Sed cum debeo amari a te, non est a me exigendum, sed a te.

D.—Fateri me ita esse oportet.

M.—Cum ergo dico quia debeo amari a te, non ita dicitur quasi ego aliquid debeam, sed quia tu debeas amare me. Similiter cum dico quia non debeo amari a te, non aliud intelligitur quam quia tu non debes amare me. Qui modus loquendi est etiam in potentia et in impotentia. Ut cum dicitur: Hector potuit vinci ab Achille, et Achilles non potuit vinci ab Hectore. Non enim fuit potentia in illo qui vinci potuit, sed in illo qui vincere potuit; nec impotentia in illo qui vinci non potuit, sed in illo qui vincere non potuit.

D.—Placet mihi quod dicis. Quippe utile puto hoc cognoscere.

M.—Recte putas.

CAPITULUM IX

QUOD OMNIS ACTIO SIGNIFICET VERUM VEL FALSUM

Sed redeamus ad veritatem significationis, a qua ideo indepi, ut te a notioribus ad ignotiora perducerem. Omnes enim de veritate significationis loquuntur, veritatem vero quae est in rerum essentia, pauci considerant.

D.—Profuit mihi quia hoc ordine me duxisti.

M.—Videamus ergo quam lata sit veritas significationis. Namque non solum in iis quae signa solemus dicere, sed et in aliis omnibus quae diximus est significatio vera vel falsa. Quoniam namque non et ab aliquo faciendum nisi quod quis debet facere, eo ipso quod aliquis aliquid facit, dicit et significat hoc se debere facere. Quod si debet facere quod facit, verum dicit, si vero non debet, mentitur.

D.—Quamvis mihi videar intelligere, tamen quia mihi inauditum hactenus fuit, apertius ostende quod dicis.

M.—Si esses in loco ubi scires esse salubres herbas et

cuando digo que yo debo ser amado por ti, porque, si debo, estoy obligado a hacer lo que debo, y culpa mía será si no soy amado por ti.

D.—Es lógico.

M.—Pero ser amado por ti es exigible no de mí, sino de ti.

D.—Debo confesar que así es.

M.—Por tanto, cuando digo que debo ser amado por ti, eso no quiere decir que yo deba algo, sino que tú debes amarme. Igualmente, cuando digo que no debo ser amado por ti, sólo quiero decir que no estás obligado a amarme. Esta manera de hablar existe también para el poder y la impotencia, como cuando digo: Héctor ha podido ser vencido por Aquiles, y Aquiles no ha podido ser vencido por Héctor. El poder no estaba en aquel que ha podido ser vencido, sino en aquel que ha podido vencer; ni la impotencia en aquel que no ha podido ser vencido, sino en aquel que no ha podido vencer.

D.—Lo que me dices me interesa, y creo que me es útil conocerlo.

M.—Tienes razón.

CAPITULO IX

QUE TODA ACCIÓN EXPRESA LO VERDADERO O LO FALSO [1]

Pero volvamos a la verdad de expresión, por la que hemos comenzado, a fin de que de lo más conocido pueda llevarte a lo que es menos. Todo el mundo habla, en efecto, de la verdad de la significación, pero pocos examinan con diligencia la verdad que está en la esencia de las cosas.

D.—Me ha sido de mucho provecho seguir contigo esta investigación.

M.—Veamos, pues, cuán extensa es la verdad de expresión. El error y la verdad no solamente se hallan en lo que hemos convenido en llamar signos, sino también en todo cuanto decimos, porque, como nadie debe hacer lo que no debe, por el hecho mismo de hacer algo, dice y significa que debe hacerlo; si debe realmente hacerlo, dice la verdad; si no lo debe, miente.

D.—Me parece que lo comprendo; sin embargo, como tus palabras encierran una cierta novedad, explícame más claramente lo que dices.

M.—Si estuvieses en un lugar en que supieses que hay

[1] Vuelve San Anselmo en este capítulo a la verdad de la significación, de la que ya trató en el capítulo 2. Empezó por ella por ser más manifiesta que las otras verdades, y es aquella que se encuentra en la oración, enunciación o proposición. Esta se extiende, nos dice el autor, mucho más allá de los signos que por la

mortiferas, sed nescires eas discernere; et esset ibi aliquis de quo non dubitares quia illas discernere sciret, tibique interroganti quae salubres essent et quae mortiferae, alias verbo diceret salubres esse et aliquas comederet; cui magis crederes, verbo an actioni eius?

D.—Non tantum crederem verbo quantum operi.

M.—Plus ergo tibi diceret quae salubres essent opere quam verbo.

D.—Ita est.

M.—Sic itaque si nescires non esse mentiendum et mentiretur aliquis coram te: etiam si tibi diceret ipse non se debere mentiri, plus ipse tibi diceret, opere se mentiri debere quam verbo non debere. Similiter cum cogitat aliquis aut vult aliquid, si nescires an deberet id velle sive cogitare: si voluntatem eius et cogitationem videres, significaret tibi ipso opere quia hoc deberet cogitare et velle. Quod si ita deberet, verum diceret. Sin autem mentiretur. In rerum quoque existentia est similiter vera vel falsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse.

D.—Video nunc apente quod hactenus non animadverti.

M.—Progrediamur ad ea quae restant.

D.—Praecede et sequar.

CAPITULUM X

DE SUMMA VERITATE

M.—Summam autem veritatem non negabis rectitudinem esse.

D.—Immo nihil aliud illam possum fateri.

M.—Considera quia, cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent; summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est nisi quia est.

---

naturaleza o por los hombres están destinados a expresar una cosa distinta. Lo demuestra primero en las acciones externas, después en los pensamientos prácticos de la inteligencia y en los actos de la voluntad y, por fin, en todas las cosas o esencias.

plantas medicinales y otras venenosas, pero sin saber distinguirlas, y si hubiese allí alguien de quien estuvieses cierto que conoce muy bien unas y otras, y a tu pregunta de cuáles son las buenas y cuáles las malas te respondiese indicando unas como buenas y comiéndose las otras, ¿qué creerías tú más fácilmente, a sus hechos o a su palabra?

D.—Más a su gesto que a su palabra.

M.—Te indicaría, por tanto, las plantas buenas más por su hecho que por su discurso.

D.—Así es.

M.—Pues bien, si ignorases que no hay que mentir y alguien delante de ti mintiese, aunque te dijese que no debe mentir, te significaría más por su acto que debe mentir que por su palabra que no lo debe hacer. Igualmente, cuando alguien piensa o quiere una cosa, aunque ignores si debe quererla o pensarla, si ves su voluntad y su pensamiento, por su acto mismo te indica lo que debe pensar o querer. Si de hecho debe pensarlo, dirá la verdad; de lo contrario, mentirá. La existencia misma de una cosa significa igualmente lo verdadero o lo falso, puesto que por el hecho mismo de existir indica que debe existir.

D.—Ahora veo claramente lo que hasta aquí no había observado.

CAPITULO X

DE LA VERDAD SUPREMA [1]

M.—Demos ahora un paso más hacia lo que nos queda.

D.—Muéstrame el camino y te seguiré.

M.—No negarás que la Verdad suprema es rectitud.

---

[1] Después de haber tratado de las diversas clases de verdades según se encuentran en las criaturas, el autor pasa ahora a hablar de la suma Verdad. Después de esto ya tendrá todos los elementos necesarios para poder definir la verdad en general.

En cuanto a lo que dice respecto a las dos verdades, a saber: la del pensamiento u opinión y la de la proposición o enunciación vocal, *que no son causa de ninguna verdad*, no hay que entenderlo más que de las cosas naturales, pero no de las artificiales, pues no podía ignorar nuestro doctor que los artistas, por su arte, que consiste, indudablemente, en las ideas del espíritu y en los pensamientos de la mente, ejecutan verdadera y realmente sus obras, y, por tanto, también la verdad de la forma de sus obras; pues esta forma en tanto se dice verdadera en cuanto se conforma con la idea del artista y las reglas del arte.

Deduce San Anselmo de la verdad de la opinión y de la proposición que la suma Verdad no tiene principio ni fin, como probó ya en el capítulo 18 del *Monologio* y en el 1 del presente diálogo. Es evidente, dice, que no hay efecto sin causa y que ésta debe ser siempre anterior, por lo menos *natura*. Ahora bien, retrocediendo cuanto queramos por el pensamiento, nunca podremos averiguar cuándo será falsa esta proposición: *ha de existir algo*. Luego no

D.—Intelligo.

M.—Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius?

D.—Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam vero esse causas et effecta. Ut cum veritas quae est in rerum exsistentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis.

M.—Bene consideras. Unde iam intelligere potes quomodo summam veritatem in meo *Monologio* probavi non habere principium vel finem per veritatem orationis. Cum enim dixi, quando non fuit verum quia futurum erat aliquid, non ita dixi, ac si absque principio ista oratio fuisset quae assereret futurum esse aliquid, aut ista veritas esset Deus; sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, veritas illi deesset. Ut per hoc quia non intelligitur, quando ista veritas esse non potuerit, si esset oratio in qua esse posset, intelligatur illa veritas sine principio fuisse, quae prima causa est huius veritatis. Quippe veritas orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset. Etenim non est vera oratio quae dicit futurum esse aliquid, nisi reipsa sit aliquid futurum; neque aliquid est futurum, si non est in summa veritate. Similiter de illa intelligendum est oratione, quae dicit quia praeteritum est aliquid. Nam si nullo intellectu veritas orationi huic si facta fuerit deesse poterit, necesse est ut eius veritatis quae summa causa est istius, nullus finis intelligi posit. Idcirco namque vere dicitur prae-

---

podemos encontrar el principio a tal verdad, que es causa o lo sería de la verdad de aquella enunciación. Pues aunque ésta no sea eterna, sin embargo, si lo fuese, sería verdadera *ab aeterno*. Por consiguiente, la verdad de la cosa existente que fuese causa de la verdad de la proposición *ab aeterno*, siempre también y *ab aeterno* sería causa de la verdad aquella de la proposición. Luego existe alguna verdad eterna y sin principio. Esta no puede ser más que Dios, pues las criaturas no han existido siempre.

Del mismo modo se forma el argumento sacado de la verdad de la proposición de pretérito para demostrar que la verdad no puede perecer. Como quiera que las cosas pasadas ya no existan actualmente, no pueden ser causa de aquella verdad que es verdad *in actu*. Luego es necesario que exista otra cosa sin fin, cuya verdad indeficiente pueda ser causa de la verdad de aquella proposición de pretérito. Pues así como en la verdadera proposición de futuro, aunque el sujeto de la proposición sea *ab aeterno*, siempre futuro hasta el tiempo de su existencia, sin embargo, la proposición, si se hiciese, sería actualmente verdadera aun por toda la eternidad *a parte ante*, así también la proposición de pretérito, aunque lo pasado ya no exista, si es enunciada, sería actualmente verdadera a *parte post* por toda la eternidad. Pero no podría ser actualmente

D.—Más aún, confieso que no es otra cosa.

M.—Advierte una cosa, y es que así como todas las rectitudes de que hemos hablado son tales porque sus objetos son o hacen lo que deben, en cambio, la Verdad suprema no es rectitud porque deba alguna cosa. Todas las cosas la deben a ella, pero ella no debe nada. Su única razón de ser lo que es es que ella es.

D.—Comprendo.

M.—¿Comprendes también ahora cómo esta rectitud es la causa de todas las otras rectitudes y verdades y que ella no es causada por nadie?

D.—Veo y advierto que algunas de estas rectitudes son solamente efectos, mientras que otras son a la vez causa y efecto; así, mientras la verdad contenida en la esencia misma de las cosas es el efecto de la Verdad suprema, ella es a su vez causa de la verdad del pensamiento y de la enunciación, y estas dos verdades, en cambio, no son causa de ninguna verdad.

M.—Tu observación es exacta; por eso puedes comprender ahora cómo he probado en mi *Monologio*, por la verdad del discurso, que la Verdad suprema no tiene ni principio ni fin [2]. En efecto, cuando dije: "¿Cuándo no fué verdad que alguna cosa será?", no lo dije como si esta frase, que afirma que alguna cosa será, no tuviera principio o como si esta verdad fuera Dios. Pero puesto que no se puede comprender, si esta frase es pronunciada, a qué momento le falta la verdad, por el hecho mismo que no se comprende cuándo puede faltarla la verdad si se pronuncia la frase que la contiene, se comprende que la verdad causa primera de esta verdad es sin comienzo. La verdad de la proposición no podría ciertamente existir siempre si su causa no existiese siempre. La frase que dice que alguna cosa será no es verdadera más que si realmente alguna cosa será, y ninguna cosa será si no es en la Verdad suprema. En el mismo sentido hay que comprender la frase que afirma que alguna cosa ha existido. En efecto, si para toda inteligencia la verdad de esta frase, si se la pronuncia, es evidente, es necesario que la verdad

---

verdadera más que por una verdad actual. Luego es necesario que exista siempre por toda la eternidad algo que pueda causar actualmente aquella verdad de la proposición. Pero esto no puede ser más que alguna verdad indefectible, eterna y universal, que es Dios. Luego existe una Verdad suma sin principio y sin fin, causa de todas las otras cualesquiera verdades, y esa causa es Dios.

No nos detendremos aquí en las conclusiones que saca el P. Olivares de esta doctrina anselmiana para refutar con calor la ciencia media de los molinistas. Bástenos esta frase final de su argumentación: «Ingenuamente confieso, nos dice, que esta impugnación de la ciencia media, sacada de la doctrina de nuestro San Anselmo, es para mí una verdadera demostración.»

[2] C. 18. Tenemos aquí la explicación del argumento citado por el discípulo en el capítulo x de este diálogo.

teritum esse aliquid, quia ita est in re; et ideo est aliquid praeteritum quia sic est in summa veritate. Quapropter si nunquam potuit non esse verum futurum esse aliquid, et nunquam poterit non esse verum praeteritum esse aliquid; impossibile est principium summae veritatis fuisse aut finem futurum esse.

D.—Nihil tuae rationi obiici posse video.

CAPITULUM XI

DE DEFINITIONE VERITATIS

M.—Redeamus ad veritatis indagationem quam incepimus.

D.—Totum hoc pertinet ad indagandam veritatem; verumtamen redi ad quod vis.

M.—Dic ergo mihi an tibi videatur esse aliqua alia rectitudo praeter has quas contemplati sumus.

D.—Non alia praeter has nisi illa quae est in rebus corporeis, quae multum est aliena ab istis, ut rectitudo virgae.

M.—In quo illa tibi videtur differre ab istis?

D.—Quia illa visu corporeo cognosci potest, istas rationis capit contemplatio.

M.—Nonne rectitudo illa corporum ratione intelligitur praeter subiectum et cognoscitur? Aut si de alicuius corporis absentis linea dubitetur an recta sit, et monstrari potest quia in nullam partem flectitur; nonne ratione colligitur quia rectam illam esse necesse esse?

D.—Etiam. Sed eadem quae sic ratione intelligitur, visu sentitur in subiecto. Illa vero non nisi sola mente percipi possunt.

M.—Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis.

D.—Nullo modo hoc dicentem falli video. Nempe nec plus nec minus continet ista definitio veritatis quam expediat, quoniam nomen rectitudinis dividit eam ab omni re quae rectitudo non vocatur; quod vero sola mente percipi dicitur, separat eam a rectitudine visibili.

causa de ésta sea concebida como no debiendo terminar. Se dice, en efecto, de alguna cosa que ha pasado cuando realmente es así, y, por consiguiente, que alguna cosa ha pasado porque así es en la Verdad suprema. Por consiguiente, si nunca ha podido no ser verdadero que alguna cosa será, y si jamás podrá no ser verdadero que alguna cosa ha sido, el comienzo o el fin de la Verdad suprema son igualmente imposibles.

D.—No veo nada que objetar a tu raciocinio.

CAPITULO XI

DE LA DEFINICIÓN DE LA VERDAD

M.—Volvamos a la investigación de la verdad que hemos emprendido.

D.—Todo cuanto hemos dicho tiene relación con esa investigación; pero vuelve al tema que tú quieras.

M.—Dime si conoces alguna otra rectitud además de las que hemos examinado.

D.—No conozco ninguna sino la que existe en las cosas materiales, como la rectitud de una regla, muy distinta de las otras.

M.—¿En qué te parece que se distingue de ellas?

D.—En que es perceptible por el sentido de la vista, mientras que las otras lo son por un trabajo de la razón.

M.—¿Esa rectitud material no es conocida por la razón fuera de su sujeto? Y si en la ausencia de un objeto se duda de la rectitud de una de sus líneas, y siendo posible demostrar que no se tuerce en ningún sitio, ¿no podrá concluir la razón que es necesariamente recta?

D.—Sí, pero es que lo que la razón demuestra así es visible en el sujeto, mientras que las otras rectitudes no pueden ser descubiertas más que por el espíritu.

M.—Podemos entonces, si no me engaño, definir la verdad: la rectitud perceptible con el espíritu solamente [1].

D.—Veo que el que afirma esto no se engaña en modo alguno. En efecto, esta definición contiene exactamente lo que es necesario, porque la palabra *rectitud* la distingue de todo lo que no es llamado rectitud. Y al decir que no puede ser conocida más que por el espíritu, se la distingue de la rectitud perceptible por el sentido de la vista.

[1] La verdad es, pues, una conformidad con el fin esencial de cada ser. El elemento intelectual reside únicamente en el hecho de que esta conformidad es perceptible únicamente por el espíritu. Importante es también el hecho de que cada ser, por el hecho mismo de su creación, causa de su esencia, debe ser conforme a esta

CAPITULUM XII

DE IUSTITIAE DEFINITIONE

Sed quoniam docuisti me omnem veritatem esse rectitudinem, et rectitudo mihi videtur idem esse quod iustitia: iustitiam quoque me doce quid esse intelligam. Videtur namque quia omne quod rectum est esse, iustum etiam est esse; et conversim quia cum iustum est esse, rectum est esse. Iustum enim et rectum videtur ignem calidum esse et unumquemque hominem diligentem se diligere. Nam si quidquid debet esse recte et iuste est, nec aliud recte et iuste est nisi quod debet esse, sicut puto; non potest esse aliud iustitia quam rectitudo. In summa namque et simplici natura quamvis non ideo sit iusta et recta quia debeat aliquid, dubium tamen non est idem esse rectitudinem et iustitiam.

M.—Habes igitur definitionem iustitiae, si iustitia non est aliud quam rectitudo et quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia. Ut qui unam earum noverit et alias nescierit, per notam ad ignotarum scientiam pertingere possit; immo qui noverit unam, alias nescire non possit.

D.—Quid ergo? An dicemus lapidem iustum cum a superioribus inferiora petit, quia hoc facit quod debet, quemadmodum dicimus hominem iustum cum facit quod debet?

M.—Non solemus huiusmodi iustitia iustum dicere.

D.—Cur ergo magis homo iustus quam iustus lapis est, si uterque iuste facit?

M.—Tu ipse an non putas facere hominis a facere lapidis aliquo modo differre?

D.—Scio quia homo sponte, lapis naturaliter et non sponte facit.

M.—Idcirco lapis non dicitur iustus, quia non est iustus, qui facit quod debet, si non vult quod facit.

---

verdad, ser justo, con una obligación igualmente esencial, cuya necesidad no queda rota más que por la voluntad libre. No se trata, como en Aristóteles, de querer el bien por la felicidad, sino por el ser y por sí mismo, como lo muestra en el capítulo siguiente (cf. S. TH., *Sum. Theol.*, I, 16).

CAPITULO XII

DE LA DEFINICIÓN DE LA JUSTICIA [1]

D.—Ahora que me has enseñado que toda verdad es rectitud y que la rectitud me parece ser lo mismo que la justicia, enséñame también la justicia, para que comprenda lo que es. Parece, en efecto, que lo que es recto en el ser es justo en el ser, y que inversamente, lo que es justo en el ser es recto en el ser. Parece, efectivamente, justo y recto que el fuego caliente y que todo hombre ame al que le ama. Si todo lo que debe ser es recto y justo, nada es recto y justo sino lo que debe ser. Por lo mismo, paréceme que la justicia no puede ser más que la rectitud. Y en la Naturaleza soberana y simple, aunque no sea justa y recta porque deba alguna cosa, no dejan de ser, sin embargo, una misma cosa la rectitud y la justicia.

M.—Si la justicia no es otra cosa que la rectitud, ya posees la definición de la justicia. Y como hablamos de la rectitud perceptible solamente por el espíritu, la verdad, la rectitud y la justicia se definen mutuamente, de tal manera que el que conozca una de ellas, ignorando las otras, podrá, por la que conoce, adquirir una verdadera ciencia de las que no conoce; es más, aun aquel que conociese la una no podría ignorar las otras.

D.—¿Pero entonces llamaremos justa la piedra que tiende a caer del alto, porque hace lo que debe, como calificamos de justo al hombre que hace lo que debe?

M.—No acostumbramos a hablar de justicia en ese sentido.

D.—¿Por qué entonces el hombre es más justo que una piedra, si el uno y el otro obran justamente?

M.—¿Es que no crees que el obrar del hombre es, en algún modo, distinto del de la piedra?

D.—Sé que el hombre obra espontáneamente; la piedra, en cambio, naturalmente.

M.—Es por eso que no se dice que una piedra es justa, porque no es justo más que aquel que cumple su deber voluntariamente.

---

[1] ¿A qué viene tratar aquí de la justicia, siendo así que el tratado versa sobre la verdad? La razón está en que, como se demostró en los capítulos anteriores, toda verdad es una rectitud; ahora bien, rectitud y justicia son una misma cosa, porque lo que es recto es justo, y a la inversa, lo que es justo es también recto. Y esto se aplica también a la suma y simplicísima naturaleza, que es la divina, aunque esto no se pueda probar por razón de la deuda, pues Dios a nadie debe nada, y la justicia y la rectitud no son más que hacer lo que se debe.

Cabe destacar la doctrina del Santo, según la cual no se ha de

D.—Dicemus ergo iustum esse equum cum vult pascere, quia volens facit quod debet?

M.—Non dixi iustum esse illum qui facit volens quod debet; sed dixi non esse iustum qui non facit volens quod debet.

D.—Dic ergo quis sit iustus.

M.—Quaeris ut video definitionem iustitiae cui laus debetur; sicut contrario eius, scilicet iniustitiae, debetur vituperatio.

D.—Illam quaero.

M.—Constat quia illa iustitia non est in ulla natura quae rectitudinem non agnoscit. Quidquid enim non vult rectitudinem, etiam si eam tenet, non meretur laudari quia tenet rectitudinem. Velle autem illam non valet qui nescit eam.

D.—Verum est.

M.—Rectitudo igitur quae tenenti se laudem acquirit, non est nisi in rationali natura, quae sola rectitudinem de qua loquimur, percipit.

D.—Ita sequitur.

M.—Ergo quoniam omnis iustitia est rectitudo, nullatenus est iustitia quae servantem se facit laudabilem, nisi in rationalibus.

D.—Non potest aliter esse.

M.—Ubi igitur tibi videtur ista iustitia in homine qui rationalis est?

D.—Non est nisi aut in voluntate aut in sciencia aut in opere.

M.—Quid si quis recte intelligit aut recte operatur, non autem recte velit: laudabit eum quisquam de iustitia?

D.—Non.

M.—Ergo non est ista iustitia rectitudo scientiae aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis.

D.—Aut hoc erit aut nihil.

M.—Videtur tibi sufficienter esse definita iustitia quam quaerimus?

D.—Tu vide.

---

llamar absolutamente justa sino aquella voluntad que observa la rectitud sólo por sí misma, es decir, por Dios, según lo dicho en el capítulo 10. Sin embargo, no quiere decir por eso que uno que no peca movido del temor del infierno, o se arrepiente y confiesa sus pecados por el mismo motivo, obre mal, sino que no es suficiente, mientras no lo acompañe algún amor formal o virtual de la justicia, para obtener la justificación y la absoluta rectitud de la voluntad, opinión que fué también de muchos antiguos.

En cuanto a la definición que nos da de la justicia: *rectitudo voluntatis propter se servata*, no la aprueba más que después de someterla a las reglas de la dialéctica. Pues en cuanto es *rectitudo*, comunica con toda verdad; por lo mismo que es de la *voluntad*, se distingue de la rectitud de la inteligencia, de los sentidos, de la esencia, de la acción, de la significación. Y en cuanto es *per se*

D.—Calificaremos entonces de justo al caballo que quiere pacer, porque hace voluntariamente lo que debe.

M.—No digo que el justo es aquel que hace voluntariamente lo que debe, sino que digo que no es justo aquel que no hace voluntariamente lo que debe.

D.—Dime entonces, ¿qué es ser justo?

M.—Ya veo que buscas definir la justicia, laudable, por oposición a la injusticia, reprensible.

D.—Esa es la que busco.

M.—Es evidente que esta justicia no existe en ninguna naturaleza ignorante de la rectitud. El que no quiere la rectitud, aunque la posea, no merece la alabanza por el simple hecho de esa posesión. Pero el querer es imposible a aquel que no la conoce.

D.—Es cierto.

M.—Entonces la rectitud que merece alabanza en aquel que la posee, no existe más que en naturaleza razonable, que es la única que tiene conciencia de esa rectitud de que hablamos.

D.—Es lógico.

M.—Por tanto, puesto que toda justicia es rectitud, la justicia que hace laudable a su adepto no existe más que en las criaturas razonables.

D.—No puede ser de otro modo.

M.—Y ¿dónde te parece que reside esa justicia en el hombre, criatura razonable?

D.—No puede estar más que en la voluntad, en la ciencia o en la acción.

M.—Y si alguien comprende bien, obra bien, pero no quiere con rectitud, ¿se le alabará por su justicia?

D.—No.

M.—Esta justicia no es la rectitud del conocimiento ni de su acción, sino de la voluntad.

D.—No hay otra solución.

M.—¿Te parece suficientemente definida la justicia que buscamos?

D.—Respóndeme tú mismo.

---

servata, hay que diferenciarla de la de los brutos, que no pueden guardarla *propter ipsam*. Finalmente, de la rectitud de la voluntad, que guarda la rectitud no por sí misma, sino por el solo miedo del infierno o por las comodidades y ventajas temporales, etc.

Queda por saber qué justicia es la que define el autor: una de las cuatro cardinales, o la justicia teológica, que hace al hombre *absolute et simpliciter* justo, o la justicia común a Dios y a las criaturas, y que abarca cualquier justicia y virtud, tanto moral como teológica. Pues bien, por el contexto parece ser que ha querido definir toda justicia como tal, tanto la creada como la increada, justicia que en las criaturas es la raíz de todas las virtudes, y por la cual tanto los ángeles como los hombres se llaman y son justos sobrenaturalmente.

M.—Quicumque vult quod debet, putas eum recte velle et habere rectitudinem voluntatis?

D.—Si quis nesciens vult quod debet, ut cum vult claudere ostium contra illum qui ipso nesciente vult in domo alium occidere: sive habeat iste sive non habeat aliquam voluntatis rectitudinem, non habet illam quam quaerimus.

M.—Quid dicis de illo, qui scit se debere velle quod vult?

D.—Potest contingere ut intelligens velit quod debet, et nolit se debere. Nam cum latro cogitur ablatam reddere pecuniam, palam est quia non vult se debere, quoniam ideo cogitur velle reddere quia debet. Sed hic nullatenus laudandus est hac rectitudine.

M.—Qui cibat pauperem esurientem propter inanem gloriam, vult se debere velle quod vult. Idcirco namque laudatur, quia vult facere quod debet. Quid itaque de isto iudicas?

D.—Non est huius rectitudo laudanda et ideo non sufficit ad iustitiam quam quaerimus. Sed ostende iam quae sufficiat.

M.—Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid. Nam quemadmodum considerandum est quid velit, sic videndum est cur velit. Quippe non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet. Quapropter omnis voluntas habet quid et cur. Omnino namque nihil volumus, nisi sit cur velimus.

D.—Omnes hoc in nobis cognoscimus.

M.—Cur autem tibi videtur volendum unicuique quod vult, ut laudabilem habeat voluntatem? Quid enim volendum sit palam est; quoniam qui non vult quod debet, non est iustus.

D.—Nec minus apertum mihi videtur quia sicut volendum est unicuique quod debet, ita volendum est ideo quia debet, ut iusta sit eius voluntas.

M.—Bene intelligis haec duo esse necessaria voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet ac ideo quia debet. Sed dic an sufficiant.

D.—Cur non?

M.—Cum aliquis vult quod debet quia cogitur, et ideo cogitur quia hoc velle debet: nonne hic quodam modo vult quod debet, quoniam debet?

D.—Non possum negare, sed alio modo iste vult, alio modo iustus.

M.—Distingue ipsos modos.

D.—Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem, non propter aliud, inquantum iustus di-

M.—¿Crees tú que todo el que quiere lo que debe quiere con rectitud y posee la rectitud de la voluntad?

D.—Si alguien quiere lo que debe sin saberlo, como, por ejemplo, el que prohibe la entrada de una casa a alguien, sin saber que esa persona quiere entrar en ella para matar, puede tener o no cierta rectitud de voluntad, pero no tiene la que buscamos.

M.—¿Qué dices de aquel que sabe que debe querer lo que quiere?

D.—Puede ocurrir que quiera a sabiendas lo que debe, sin querer someterse a ello. Cuando, por ejemplo, un ladrón es obligado a devolver el dinero robado, es evidente que no quiere constituirse un deber, puesto que es obligado a querer devolver lo que debe. Su rectitud no es digna de alabanza.

M.—El que da de comer al hambriento, pero por vanagloria, se hace un deber de lo que quiere; es, pues, laudable, puesto que quiere hacer lo que debe. ¿Cómo le juzgarías tú, sin embargo?

D.—Su rectitud no es digna de alabanza, y, por lo tanto, no corresponde a la que buscamos. Muéstranos, por fin, una que nos satisfaga.

M.—Toda voluntad que quiere alguna cosa lo quiere también a causa de algo. Porque si hay que considerar lo que se quiere, hay que ver también por qué se quiere. La voluntad debe ser tan recta al querer el motivo por el cual ella debe, como al querer lo que debe, por lo cual toda voluntad tiene no solamente un fin, sino también una razón, porque nada queremos si no es por un motivo.

D.—Todos tenemos experiencia de ello.

M.—Pero entonces, ¿cuál es el motivo que te parece deber ser querido por cualquiera para tener una voluntad digna de loa? Lo que hay que querer, en efecto, es evidente, puesto que aquel que no quiere lo que debe no es justo.

D.—No me es menos evidente que, así como es necesario a cada uno querer lo que debe, le es necesario también quererlo porque debe, para que su voluntad sea justa.

M.—Comprendes muy bien que para ser justo son necesarias estas dos cosas: querer lo que se debe y también porque se debe. Pero ¿es suficiente esto?

D.—¿Por qué no lo sería?

M.—Cuando alguien quiere lo que debe porque se le obliga, se le obliga porque debe quererlo, ¿no quiere, en cierto modo, lo que debe porque debe?

D.—Es innegable. Pero lo quiere de una manera, y el justo de otra.

M.—Distingue esas dos maneras.

D.—El justo, cuando quiere lo que debe, observa la rectitud de la voluntad, en la medida en que es justo únicamen-

cendus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus vult quod debet, si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud.

M.—Voluntas ergo illa iusta est, quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem.

D.—Aut ista aut nulla voluntas iusta est.

M.—Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata.

D.—Vere haec est definitio iustitiae quam quaerebam.

M.—Vide tamen ne aliquid forte in ea debeat corrigi.

D.—Ego nihil in ea corrigendum esse video.

M.—Nec ego. Nulla namque est iustitia quae non est rectitudo, nec alia quam rectitudo voluntatis iustitia dicitur per se. Dicitur enim rectitudo actionis iustitia, sed non nisi cum iusta voluntate fit actio. Rectitudo autem voluntatis, etiam si impossibile sit fieri quod recte volumus, tamen nequaquam nomen amittit iustitiae.

Quod autem servata dicitur, forte dicet aliquis: Si rectitudo voluntatis non nisi cum servatur, dicenda est iustitia; non mox ut habetur est iustitia, nec accipimus iustitiam cum illam accipimus, sed nos servando facimus eam esse iustitiam. Nam prius illam accipimus et habemus quam servemus. Non enim ideo illam accipimus, nec idcirco illam primitus habemus quia servamus; sed ideo incipimus illam servare quia accepimus et habemus. Sed ad haec nos respondere possumus, quia simul accipimus illam et velle et habere. Non enim illam habemus nisi volendo, et si eam volumus, hoc ipso illam habemus. Sicut autem simul illam habemus et volumus, ita illam simul volumus et servamus, quoniam sicut eam non servamus nisi cum illam volumus, sic non est quando illam velimus et non servemus; sed quandiu eam volumus servamus, et donec servamus, volumus. Quoniam ergo eodem tempore contigit nobis illam et velle et habere, nec diverso tempore in nobis sunt et velle et servare illam: ex necessitate simul accipimus et habere illam et servare; et simul quandiu servamus habemus illam, ita quandiu habemus servamus; nec ulla ex his generatur inconvenientia.

Quippe sicut eiusdem rectitudinis acceptio natura prius est quam habere aut velle illam, quoniam illam habere aut velle non est causa acceptionis, sed acceptio facit velle illam et habere; et tamen simul sunt tempore acceptio et habere et velle, simul enim incipimus illam et accipere et habere et

te por la rectitud misma. Pero aquel que quiere lo que debe, obligado o atraído por el cebo de una recompensa, no la observa por sí misma (si se puede hablar de observancia de la rectitud), sino por otra cosa.

M.—Diremos entonces que es justa la voluntad que observa la rectitud por sí misma.

D.—Si ésta no lo es, no hay ninguna voluntad justa.

M.—La justicia es, por tanto, la rectitud de la voluntad observada por sí misma.

D.—Es la definición de la justicia que yo buscaba.

M.—Mira ahora a ver si no hay algo que corregir.

D.—Por mi parte no veo la necesidad de corrección alguna.

M.—Yo tampoco, porque no hay justicia que no sea rectitud, y ninguna rectitud fuera de la de la voluntad es llamada *per se* justicia. Porque si se llama justicia la rectitud de la acción, es solamente cuando la acción está hecha con una voluntad justa. En cambio, la rectitud de la voluntad, aun en la imposibilidad de realizar lo que queremos con rectitud, no pierde nunca el título de justicia.

Pero, por el hecho de que se diga *observada*, podrá alguien objetar que, si la rectitud de la voluntad no debe ser llamada justicia más que cuando se la observa, no es justicia desde el momento que es poseída, sino que somos nosotros los que por nuestra observancia la hacemos justicia. La recibimos, en efecto, y la tenemos antes de observarla; no la recibimos ni la tenemos al principio porque la observamos, sino que comenzamos a observarla porque la recibimos y la poseemos. Pero a esto podemos responder que recibimos a la vez el quererla y el tenerla, porque no la tenemos más que queriéndola, y si la queremos, por el hecho mismo la tenemos. Sin embargo, así como la tenemos al mismo tiempo que la queremos, de igual modo la queremos y observamos simultáneamente, puesto que así como no la observamos más que queriendo, así tampoco existe cuando la quisiéramos y no la observamos; pero mientras la queremos y observamos, y en la medida que la sirvamos, la queremos. Por consiguiente, puesto que nos viene en el mismo momento de quererla y tenerla, y simultáneamente existe en nosotros el doble hecho de quererla y observarla, recibimos necesariamente al mismo tiempo el tenerla y observarla; y así como mientras la observemos la poseemos, así también mientras la poseemos la observamos, sin que en ello haya contradicción. Pues de igual manera que la recepción de la rectitud es en sí anterior a su posesión y al hecho de quererla, puesto que el tenerla o quererla no es causa de su recepción, sino que es su recepción la que hace que se la quiera y que se la tenga, y, sin embargo, cronológicamente la recibimos, la te-

velle, et mox ut est accepta, est habita et volumus eam: ita habere seu velle illam, quamvis natura prius sint quam servare, simul tamen sunt tempore. Quare a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam; et mox ut habemus et volumus eandem rectitudinem voluntatis, iustitia dicenda est. Quod vero addidimus *propter se*, ita necessarium est, ut nullo modo eadem rectitudo nisi propter se servata iustitia sit.

D.—Nihil cogitare possum contra.

M.—Videtur tibi quod ista definitio possit aptari summae iustitiae, secundum quod de re loqui possumus de qua nil aut vix aliquid proprie potest dici?

D.—Licet non ibi sit aliud voluntas, aliud rectitudo, tamen sicut dicimus potestatem divinitatis aut divinam potestatem sive potentem divinitatem, cum in divinitate non sit aliud potestas quam divinitas: ita non inconvenienter dicimus ibi rectitudinem voluntatis aut voluntariam rectitudinem seu rectam voluntatem. Si vero illam rectitudinem dicimus propter se servari, de nulla alia rectitudine sic convenienter dici posse videtur. Sicut enim non aliud illam sed ipsa se servat, nec per aliud sed per se: ita non propter aliud quam propter se.

M.—Indubitanter igitur possumus dicere quia iustitia est rectitudo voluntatis, quae rectitudo propter se servatur. Et quoniam verbi quod hic dico: servatur, non habemus participium passivum praesentis temporis, pro praesenti possumus uti passivo praeterito participio eiusdem verbi.

D.—Hunc usum habemus notissimum, ut praeteritis participiis passivis utamur pro praesentibus quae Latinitas non habet, sicut non habet praeterita participia a verbis activis et neutris; et pro praeteritis quae non habet utitur praesentibus, ut si dicam de aliquo: Hic quod studens et legens didicit, non nisi coactus docet. Id est: quod dum studuit et legit didicit, non nisi cum cogitur, docet.

M.—Bene igitur diximus iustitiam esse rectitudinem voluntatis servatam propter se, id est quae servatur propter se. Et hinc est quod iusti dicuntur aliquando recti corde,

nemos y la queremos al mismo tiempo, porque comenzamos simultáneamente a recibirla, tenerla y quererla, hasta el punto que tan pronto como es recibida es poseída y querida, de igual manera el tenerla y quererla, aunque anteriores en sí a la observancia, son, sin embargo, simultáneas en el tiempo. Por lo cual, tan pronto como recibimos el tener, el querer, el observar la rectitud, recibimos también la justicia, y desde que tenemos y queremos la rectitud de la voluntad, debe ser llamada justicia. En cuanto a la adición *propter se*, es tan necesaria, que esta rectitud, si no es observada *propter se*, no es en modo alguno la justicia.

D.—No puedo pensar nada en contra de lo que tú dices.

M.—¿Te parece que esta definición pueda aplicarse a la Justicia suprema en la medida que permite nuestro lenguaje, puesto que no se puede decir nada o casi nada en sentido propio?

D.—Aunque, excepto para ti, la voluntad sea una cosa y la rectitud otra, sin embargo, del mismo modo que decimos: el poder de la divinidad, o el poder divino, o la divinidad omnipotente (ya que en la divinidad la potencia no es otra cosa más que la divinidad), así podemos hablar aquí sin inconveniente de la rectitud de la voluntad, o de la rectitud voluntaria, o de la voluntad recta. Pero, si decimos que la rectitud debe ser observada por sí misma, parece que no se lo pueda decir tan a propósito para ninguna otra rectitud. Porque si ella no observa otra cosa más que a sí misma ni por ninguna otra cosa más que por sí misma, así tampoco la observa más que para sí misma.

M.—Indiscutiblemente; podemos, por tanto, decir que la justicia es la rectitud de la voluntad, rectitud que es observada para sí misma; y puesto que no tenemos para esta palabra que yo empleo aquí *(servatur)* participio pasivo en el tiempo presente, por el momento podemos servirnos del participio pasivo pasado.

D.—Es frecuente entre nosotros servirse de los participios pasivos pasados en lugar de los presentes que no posee el latín, del mismo modo que para los participios pasados de los verbos activos y neutros de que carece se usan los presentes. Así se dice de alguien: "Hic quod studens et legens didicit, nonnisi coactus docet; id est, quod dum studuit et legit, didicit, nonnisi cum cogitur, docet" [2].

M.—Entonces con razón hemos dicho que la justicia es la rectitud observada por sí misma [3], es decir, que es observada para sí misma. Es lo que, por lo demás, se expresa

[2] Este, habiendo estudiado y leído, ha aprendido lo que no enseña más que forzado.

[3] *Servata*, participio pasivo pretérito, en lugar de un participio presente que no existe.

id est recti voluntate; aliquando recti sine additione cordis, quoniam nullus alius intelligitur rectus nisi ille qui rectam habet voluntatem. Ut est illud: *Gloriamini omnes recti corde*, et *Videbunt recti et laetabuntur*.

D.—Satisfecisti etiam pueris de definitione iustitiae; transeamus ad alia.

CAPITULUM XIII

QUOD UNA SIT VERITAS IN OMNIBUS VERIS

M.—Redeamus ad rectitudinem seu veritatem, quibus duobus nominibus, quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, una res significatur quae genus est iustitiae; et quaeramus an sit una sola veritas in omnibus illis in quibus veritatem dicimus esse, an ita sint veritates plures, sicut plura sunt in quibus constat esse veritatem.

D.—Hoc multum nosse desidero.

M.—Constat quia in quacumque re sit veritas, non est aliud quam rectitudo.

D.—Non hinc dubito.

M.—Si ergo plures sunt veritates secundum plures res, plures quoque sunt rectitudines.

D.—Hoc quoque non minus certum est.

M.—Si secundum diversitates rerum necesse est esse diversas rectitudines, utique secundum res ipsas habent esse suum eaedem rectitudines; et sicut res ipsae in quibus sunt variantur, sic quoque rectitudines varias esse necesse est.

D.—In una re in qua rectitudinem esse dicimus, ostende quod in ceteris intelligam.

M.—Dico quia si rectitudo significationis ideo est alia

cuando se dice a veces que los justos son rectos de corazón, es decir, rectos de voluntad; y también a veces *rectos*, sin añadir la palabra *corazón*, porque nadie es recto sino aquel que tiene una voluntad recta; este texto por ejemplo: *Gloriaos vosotros todos los que sois rectos de corazón* [4], y este otro: *Los rectos verán y se alegrarán* [5].

D.—Has satisfecho en tus explicaciones sobre la definición de la justicia aun a los niños. Pasemos a otra cosa.

CAPITULO XIII

QUE NO HAY MÁS QUE UNA SOLA VERDAD EN TODAS LAS COSAS VERDADERAS [1]

M.—Volvamos a la rectitud o verdad; por estas dos palabras expresamos (puesto que no hablamos más que de la rectitud perceptible por el espíritu) una sola cosa que pertenece al género de la justicia, y veamos si existe una verdad única en todas las cosas en que decimos que está la verdad o si existen varias verdades, como hay muchas cosas verdaderas.

D.—Deseo mucho saberlo.

M.—Es evidente que, dondequiera que hay verdad, ésta no es otra cosa que rectitud.

D.—Ahora no lo pongo en duda.

M.—Por consiguiente, si hay muchas verdades según la pluralidad de los objetos, hay igualmente muchas rectitudes.

D.—No es menos cierto.

M.—Si la diversidad de los objetos lleva consigo necesariamente la diversidad de las rectitudes, en cada cosa la rectitud tiene su ser propio, que sigue necesariamente a los cambios de la cosa misma.

D.—Escoge una de esas cosas que decimos capaz de rectitud y explícamelo, para que por ella yo comprenda todas las otras.

M.—Digo, por ejemplo, que si la rectitud de significación

[4] Ps. 31, 11.
[5] Ps. 106, 42.

[1] Definida la justicia como una especie de la verdad, vuelve San Anselmo a tratar de la verdad en general, y se pregunta en este capítulo, que es el último, si existe una sola verdad o son varias, según la pluralidad de las cosas creadas en las cuales se encuentra. La respuesta es clara y luminosa: la verdad o rectitud no puede multiplicarse con la multiplicidad de las cosas creadas, porque sería hacerla participante de sus cambios y de sus fallas. Existe, pues, una sola Verdad inmutable, invariable, incorruptible y eterna, que es regla y medida de todas las cosas que en las criaturas tienen la verdad.

Una objeción brota espontáneamente de esta doctrina, y es que,

quam voluntatis rectitudo, quia ista in voluntate, illa in significatione est: habet suum esse rectitudo propter significationem et secundum eam mutatur.

D.—Ita est. Cum enim significatur esse quod est, aut non esse quod non est, recta est significatio, et constat esse rectitudinem sine qua significatio recta nequit esse. Si vero significetur esse quod non est, vel non esse quod est, aut si nihil omnino significetur: nulla erit rectitudo significationis, quae non nisi in significatione est. Quapropter per significationem habet esse et per eam mutatur eius rectitudo, quemadmodum color per corpus habet esse et non esse. Existente namque corpore colorem eius esse necesse est, et pereunte corpore colorem eius manere impossibile est.

M.—Non similiter se habent color ad corpus et rectitudo ad significationem.

D.—Ostende dissimilitudinem.

M.—Si nullus aliquo significare velit signo quod significandum est: erit ulla per signa significatio?

D.—Nulla.

M.—An ideo non erit rectum, ut significetur quod significari debet?

D.—Non idcirco minus erit rectum, aut minus hoc exiget rectitudo.

M.—Ergo non existente significatione non perit rectitudo qua rectum est et qua exigitur, ut quod significandum est significetur.

D.—Si interisset, non esset hoc rectum, nec ipsa hoc exigeret.

M.—Putasne cum significatur quod significari debet, significationem tunc esse rectam propter hanc et secundum hanc ipsam rectitudinem?

D.—Immo non possum aliter putare. Si enim alia rectitudine recta est significatio, pereunte ista nihil prohibet rectam esse significationem. Sed nulla est recta significatio, quae significat quod non est rectum significari, aut quod non exigit rectitudo.

M.—Nulla igitur significatio est recta alia rectitudine quam illa, quae permanet pereunte significatione.

D.—Palam est.

---

si no existe diferencia de verdades, no hay por qué hablar de la verdad de la voluntad, de la acción, etc. A lo cual responde nuestro Doctor que, cuando se habla de la verdad de tal o tal cosa, se entiende según que se acomodan a esa suprema verdad; como cuando se dice de algo que es regla o medida de tal o tal cosa, porque esta cosa es medida y regulada por ella o según ella.

Así también se habla del tiempo de alguien para indicar el tiempo de su duración, no porque ese tiempo le pertenezca y sea distinto de los otros, pues no hay más que uno solo y mismo tiempo para todas las cosas que existen y duran. Y como el tiempo no

es distinta de la rectitud de la voluntad, porque ésta reside en la voluntad y aquélla en la significación, la rectitud tiene su ser propio según la significación y cambia con ella.

D.—En efecto, cuando se significa ser lo que es y no ser lo que no es, la significación es recta, y es evidente que existe la rectitud, sin la cual la significación no puede ser recta. Pero si se expresa ser alguna cosa que no es o no ser algo que es, o si no se expresa nada en absoluto, no habrá esa rectitud de significación, que no pertenece más que a la significación. Así, la rectitud recibe su ser de la significación y cambia con ella, como el color recibe del cuerpo su existencia y su no existencia. Si existe el cuerpo, el color existe también necesariamente; pero, desapareciendo el cuerpo, imposible también que el color subsista.

M.—El color no está en relación al cuerpo como la rectitud con respecto a la significación.

D.—Muéstrame la diferencia.

M.—Si no se quiere significar por una señal cualquiera lo que hay que expresar, ¿habrá alguna significación por signo?

D.—No habrá ninguna.

M.—¿Será ésta una razón para que no sea justo expresar lo que debe ser expresado?

D.—No, y además la rectitud lo exige.

M.—Es que, en la ausencia de la significación, la rectitud no desaparece, porque el buen orden exige que lo que debe ser significado lo sea.

D.—Si ella desapareciese, la significación no sería ni recta ni exigible.

M.—¿Piensas tú que, cuando se significa lo que debe ser significado, esta significación trae su rectitud de esta rectitud misma?

D.—No veo cómo pensar de otro modo; si la tuviese de otra rectitud, no sé lo que, en ausencia de su rectitud propia, la impediría ser recta. Pero ninguna significación es recta cuando expresa lo que no se debe expresar o lo que no es exigido por la rectitud.

M.—Ninguna significación es, pues, recta más que aquella que permanece aun cuando la significación no es expresada.

D.—Es evidente.

---

depende de las cosas temporales, de ahí que, aun cuando ésta o aquélla desaparezca, no por eso el tiempo deja de ser el mismo. De igual manera la Verdad suprema no es ni se dice con propiedad de ninguna cosa creada, sino que se dice con razón ser su verdad según la relación que guardan con ella, como su regla y ejemplar común. Sin embargo, como estas relaciones de las criaturas están en ellas mismas, varían y se multiplican juntamente con las cosas, y, por lo mismo, no es una, sino múltiple, la verdad de parte de las cosas creadas; pero la verdad ejemplar o su regla no es múltiple, sino una sola por parte de Dios, y es el mismo Dios.

M.—An ergo non vides quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est, sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem quae semper est; nec ob hoc abest a significatione, quia perit cum non sicut debet aut cum nulla sit significatio, sed quoniam tunc significatio deficit a non deficiente rectitudine?

D.—Sic video ut non possim non videre.

M.—Rectitudo igitur qua significatio recta dicitur, non habet esse aut aliquem motum per significationem, quomodocumque ipsa moveatur significatio.

D.—Nihil mihi iam clarius.

M.—Potesne probare colorem similiter se habere ad corpus, quomodo rectitudo se habet ad significationem?

D.—Paratior nunc sum probare quia valde dissimiliter.

M.—Puto quia iam tibi notum est, quid de voluntate et eius rectitudine et de aliis quae rectitudinem debent sentiendum sit.

D.—Omnino video hac ipsa ratione probari, quoquo modo ipsa sit, rectitudinem immutabilem permanere.

M.—Quid ergo consequi existimas de ipsis rectitudinibus? sunt aliae ad invicem, aut est una et eadem omnium rectitudo?

D.—Supra concessi quia si ideo plures sunt rectitudines, quoniam plures sunt res in quibus considerantur, necesse est eas existere et variari secundum res ipsas; quod nequaquam fieri demonstratum est. Quapropter non ideo sunt plures rectitudines, quia sunt res in quibus sunt.

M.—An habes aliquam aliam rationem cur tibi plures esse videantur, praeter ipsam rerum pluralitatem?

D.—Sicut istam nullam esse cognosco, ita nullam aliam inveniri posse considero.

M.—Una igitur et eadem est omnium rectitudo.

D.—Sic mihi fateri necesse est.

M.—Amplius. Si rectitudo non est in rebus illis quae debent rectitudinem, nisi cum sunt secundum quod debent, et hoc solum est illis rectas esse, manifestum est earum omnium unam solam esse rectitudinem.

D.—Non potest negari.

M.—Una igitur est in omnibus illis veritas.

D.—Et hoc negari impossibile est. Sed tamen ostende

M.—¿Ves ahora cómo la rectitud de la significación no viene de que se exprese ser lo que es y no ser lo que no es, sino de que la significación sea conforme a la rectitud que siempre permanece? ¿Y que, si ésta falta a una significación que no es lo que debe ser o que no expresa nada, no es porque ella desaparezca, sino porque la significación carece de la rectitud que nunca falta?

D.—Lo veo con una evidencia que se impone.

M.—La rectitud que puede afectar a una significación no recibe, pues, su ser de la significación y no sigue sus variaciones, cualesquiera que ellas sean.

D.—Nada más claro ahora.

M.—¿Puedes tú demostrarme que el color tiene la misma relación con respecto al cuerpo que la rectitud con respecto a la significación?

D.—Más bien estoy ahora dispuesto a probar que tiene una relación muy distinta.

M.—Creo que entonces ya sabes lo que hay que pensar de la verdad y de su rectitud y de las demás cosas que debe tener la rectitud.

D.—Veo perfectamente que por este mismo razonamiento se demuestra que, cualquiera que sea su manera de ser, la rectitud permanece inmutable.

M.—¿Cuál es, a tu parecer, la consecuencia para estas rectitudes? ¿Son diversas o bien hay una sola y misma rectitud para todo?

D.—Ya he dicho antes que, si hubiera varias rectitudes a razón de la pluralidad de los objetos de la rectitud, era menester que estas rectitudes tuviesen una existencia propia capaz de seguir las variaciones de los objetos mismos, lo cual, como hemos probado, es imposible. Por lo cual la pluralidad de las rectitudes no acompaña a la pluralidad de los objetos correspondientes.

M.—¿No tienes, fuera de esta pluralidad de objetos, otras razones que te hagan concluir en la pluralidad de la rectitud?

D.—Desde que comprendo que ésta es falsa, no veo otra.

M.—Entonces para ti no hay más que una sola y misma rectitud.

D.—Tengo que confesarlo necesariamente.

M.—Aún más: si la rectitud no está en estas cosas que deben tener la rectitud más que cuando ellas son lo que deben ser y solamente por esto, es claro que no hay para todas ellas más que una sola y misma rectitud.

D.—Es innegable.

M.—Por consiguiente, no hay en ellas más que una sola verdad.

D.—Es otra cosa muy cierta. Sin embargo, dime por qué

mihi: cur dicimus huius vel illius rei veritatem, velut ad distinguendam veritatum differentias, si nullam ab ipsis rebus assumunt diversitatem? Multi namque vix concedent nullam esse differentiam inter veritatem voluntatis et eam quae dicitur actionis, aut alicuius aliorum.

M.—Improprie huius vel illius rei esse dicitur, quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas in quibus esse dicitur habet suum esse. Sed cum res ipsae secundum illam sunt, quae semper praesto est his quae sunt sicut debent: tunc dicitur huius vel illius rei veritas, ut veritas voluntatis, actionis, quemadmodum dicitur tempus huius vel illius rei, cum unum et idem sit tempus omnium quae in eodem tempore simul sunt; et si non esset haec vel illa res, non minus esset idem tempus. Non enim ideo dicitur tempus huius vel illius rei, quia tempus est in ipsis rebus, sed quia ipsae sunt in tempore. Et sicut tempus per se consideratum non dicitur tempus alicuius, sed cum res quae in illo sunt consideramus, dicimus tempus huius vel illius rei: ita summa veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo.

hablamos de la verdad de tal o tal cosa, como para distinguir diversas verdades, si la verdad no recibe diferenciación de la pluralidad de las cosas. Porque muchos no conceden más que con dificultad que no haya ninguna diferencia entre la verdad de la voluntad y la que se llama verdad de acción o las otras.

M.—Solamente de un modo impropio se habla de la verdad de tal o tal cosa, puesto que ella no tiene su ser ni en estas cosas, ni por ellas, ni de ellas. Pero cuando las cosas se conforman con ella, que está presente en todo lo que es, como debe ser, se habla entonces de la verdad de tal o tal cosa, como la verdad de la palabra, de la acción o de la voluntad. Se habla igualmente del tiempo de tal o tal cosa, cuando no hay más que un solo y único tiempo para todo lo que existe simultáneamente en este mismo tiempo. Aunque tal o tal cosa no existiese, no por eso este tiempo dejaría de existir. Por consiguiente, si se habla del tiempo de tal o tal cosa, no es porque el tiempo esté en las cosas, sino porque son ellas las que están en el tiempo. Y como el tiempo, considerado en sí mismo, no es el tiempo de tal o tal cosa, sino que hablamos del tiempo de tal o tal cosa cuando consideramos las cosas que existen en él, de igual modo la Verdad soberana subsistente por sí misma no pertenece a ninguna cosa; pero cuando se la pone en relación con alguna cosa, entonces se habla de la verdad o de la rectitud de esa cosa.