

DE LA CAIDA DEL DEMONIO

Faint, illegible text in the upper left section of the page.

LA CAIDA DEL DEMONIO

Main body of faint, illegible text in the lower left section of the page.

Trata el santo Doctor en esta obra de la caída de los ángeles y del origen del mal, con gran sutileza, con gran profundidad y abundancia de doctrina. Esta cuestión del origen del mal preocupó desde muy antiguo a los espíritus, especialmente a los gnósticos y maniqueos, que inventaron el llamado sistema de los dos principios: uno bueno y otro malo, o las dos naturalezas supremas y contrarias entre sí. Contra este sistema luchó San Agustín después que abjuró sus errores. Nuestro Santo tiene presente su argumentación, pero aumentándola con nuevas objeciones y resolviéndolas con suma agudeza.

Otra herejía que ataca ya desde el principio del diálogo, aunque brevemente, es el pelagianismo, demostrando la necesidad de la gracia preveniente. De aquí toma ocasión para disertar sobre la caída del demonio: estudia por qué no perseveraron y qué culpa tuvieron en ello, puesto que los ángeles buenos, si perseveraron, fué porque Dios les dió la perseverancia, que, de no haberla tenido, no hubieran perseverado, y de dónde vino a los ángeles preparadores la mala voluntad, siendo así que fueron creados por Dios con una voluntad recta, y, por otra parte, la voluntad mala no puede venir de Dios. Es un placer para el espíritu ver con qué constancia sigue su argumentación y cómo une una cuestión con otra hasta lograr una solución satisfactoria, y sobre todo ver con qué maestría descubre el proceso psicológico del acto libre, las fuerzas misteriosas que entran en juego en la volición o en el acto de la voluntad, que se determina a este objeto o al otro, frente a los atractivos del bien o del mal, y el papel de la gracia en ese proceso o en ese drama íntimo, en que las fuerzas del bien y del mal luchan por arrastrar al hombre a su partido. Bien se puede afirmar que el fundador de la Escolástica lleva el análisis hasta los límites a que puede llegar el espíritu humano.

Este tratado, lo mismo que los otros tres: el De la verdad, el Del libre albedrío y el Del gramático, pertenecen al tiempo de su profesorado en Bec y tienen su origen en las instancias de sus discípulos. Son, pues, como los primeros ensayos de su pluma.

DE CASU DIABOLI

CAPITULUM I

QUOD ETIAM AD ANGELOS DICATUR: "QUID HABES QUOD NON ACCEPISTI"; ET A DEO NON SIT NISI BONUM ET ESSE; ET OMNE BONUM SIT ESSENTIA, ET OMNIS ESSENTIA BONUM

Discipulus.—Illud apostoli: *Quid habes quod non accepisti*; dicitur hominibus tantum, an et angelis?

Magister.—Nulla creatura habet aliquid a se. Quod enim seipsum a se non habet: quomodo a se habet aliquid? Denique, si non est aliquid nisi unus qui fecit et quae facta sunt ab uno: clarum est quia nullatenus potest haberi aliquid nisi qui fecit aut quod fecit.

D.—Vere clarum.

M.—Sed neque ipse factor neque quod factum est potest haberi nisi ab ipso factore.

D.—Nec hoc minus clarum.

M.—Ille igitur solus a se habet quidquid habet, et omnia alia non nisi ab illo habent aliquid. Et sicut a se non nisi nihil habent, ita ab illo non nisi aliquid habent.

D.—Non plane video quod ais, quia a Deo non habent alia nisi aliquid. Nam quis facit alius ut multa quae videmus transire de esse ad non esse, non sint quod erant, etiam si omnino in nihilum non transeunt? Aut quis facit non esse quidquid non est, nisi ille qui facit esse omne quod est? Item. Si non est aliquid nisi ideo quia Deus facit, necesse est ut quod non est, ideo non sit quia ipse non facit. Sicut ergo illa quae sunt ab illo habent esse aliquid: ita quae non sunt vel quae de esse transeunt ad non esse, videntur ab eodem ipso habere esse nihil.

M.—Non solum ille dicitur facere aliquid esse aut aliquid non esse, qui facit ut sit quod non est, aut ut non sit quod est; sed etiam ille qui potest facere ut non sit aliquid et non

DE LA CAIDA DEL DEMONIO

CAPITULO I

QUE TAMBIÉN A LOS ÁNGELES SE LES DICE: "¿QUÉ TIENES QUE NO LO HAYAS RECIBIDO?" QUE DE DIOS NO VIENE MÁS QUE EL BIEN Y EL SER. QUE TODO BIEN ES ESENCIA, Y TODA ESENCIA BIEN

Discipulo.—Aquello del Apóstol: *Quid habes quod non accepisti*, ¿se refiere únicamente a los hombres o también a los ángeles?

Mestro.—Ninguna criatura tiene nada de sí misma. Porque lo que no tiene de sí ni su propio ser, ¿cómo puede tener nada de sí mismo? Además, si no existe más que aquel solo que lo hizo todo, y las cosas hechas por ese único, es claro que no puede existir nada más que el que lo hizo y lo que él hizo.

D.—Es evidente.

M.—Pero es que ni el mismo hacedor ni las cosas hechas pueden existir sino por el mismo hacedor.

D.—No es menos evidente.

M.—Solamente, pues, él tiene de sí todo cuanto tiene, y todo lo demás nada tiene si no es de él. Y como de por sí no tienen más que la nada, de él no tienen más que algo positivo.

D.—No comprendo claramente lo que quieres decir cuando afirmas que no tienen de Dios sino algo positivo, porque ¿quién es entonces el que hace que muchas de las cosas que vemos pasar del ser al no ser no sean lo que eran, aunque no pasen por completo a la nada? O ¿quién hace que no exista lo que no existe, sino aquel que hace existir todo lo que tiene ser? Además, si cuanto existe existe porque Dios lo ha hecho, es necesario que lo que no existe no tenga el ser más que porque Dios no se lo ha dado. De modo que así como aquello que existe tiene de él lo que tiene, así lo que no existe, o lo que del ser pasa al no ser, parece tener del mismo el no ser nada.

M.—No solamente se dice con razón que alguien hace que una cosa sea o no sea, cuando hace ser lo que no es o no ser lo que es, sino que también aquel que puede hacer

facit, dicitur facere esse; et qui potest facere ut aliquid sit nec facit, dicitur facere non esse. Quippe non ille tantum dicitur facere aliquem esse nudum aut non esse indutum qui eum despoliat, sed et qui exspoliantem cum prohibere possit, non prohibet. Sed ille proprie dicitur hoc facere, iste vero improprie. Cum enim iste dicitur quia fecit esse nudum aut non esse indutum, non aliud intelligitur nisi quia cum posset non fecit, ut non esset nudus aut ut maneret indutus.

Hoc modo Deus dicitur facere multa quae non facit, ut cum dicitur inducere in tentationem, quoniam non defendit a tentatione cum possit; et facere non esse quod non est, quoniam cum possit non facit esse. At si consideres ea quae sunt cum transeunt ad non esse, non ipse facit eam non esse. Quoniam namque non solum non est aliqua alia essentia nisi illo faciente, sed neque aliquatenus manere potest quod facta est nisi eodem ipso servante: cum ipse desinit servare quod fecit, non ideo id quod erat redit in non esse, quia ipse facit non esse, sed quia cessat facere esse. Nam et cum quasi iratus destruendo aliquid aufert esse: non est ab illo non esse, sed illo tollente velut suum quod praestiterat, quod ab eo factum servabatur ut esset, redit in non esse, quod non ab illo sed a se, antequam fieret, habebat. Si enim ab aliquo repetas tunicam, quam illi nudo sponte ad tempus praestiteras, non habet a te nuditatem, sed te quod tuum erat tollente redit in id quod erat, antequam a te indueretur. Nempe sicut a summo bono non est nisi bonum, et omne bonum est a summo bono: ita a summa essentia non est nisi essentia, et omnis essentia est a summa essentia. Unde quoniam summum bonum est summa essentia, consequens est ut omne bonum sit essentia, et omnis essentia bonum. Nil ergo et non esse sicut non est essentia, ita non est bonum. Nihil itaque et non esse non est ab illo; a quo non est nisi bonum et essentia.

D.—Averte nunc video quia sicut bonum et esse non est nisi a Deo, ita non est a Deo nisi bonum et esse.

M.—Vide ne ullatenus putes, cum in divinis libris legimus aut cum secundum illos dicimus Deum facere malum aut fa-

que algo no sea, y no lo hace, se dice con razón que hace ser, y el que puede hacer que algo sea y no lo hace, se dice con razón que hace que no sea. Así también se dice que hace que alguien se halle desnudo o despojado de sus vestidos, no sólo de aquel que le despoja de los mismos, sino también de aquel que, pudiendo impedir el despojo, no lo hace. Pero del primero se dice con propiedad, del segundo impropriadamente; pues cuando de éste se dice que le hizo estar desnudo o sin vestidos, se entiende que, pudiendo hacer que no estuviese desnudo o sin vestidos, no lo hizo.

De este modo se dice que Dios hace muchas cosas que no hace, como cuando se dice que nos induce en tentación, porque, pudiendo evitarnosla, no lo hace; y hacer no ser lo que no es, porque, pudiendo, no hace que sea. Pero, si consideras lo que es en el momento en que pasa a no ser, verás que no es El quien hace que no sean. Porque no solamente no existe esencia alguna que El no haga, pero ni siquiera puede permanecer en modo alguno en su ser si El no la conserva, y cuando El deja de conservar lo que hizo, lo que era deja de ser, pero no porque El haga que no sea, sino porque cesa de haber que sea. Y aun cuando en su ira destructora quita el ser a alguna cosa, no es El quien quita la existencia, sino que, dejando de prestar su apoyo para conservar en el ser lo que El había hecho, éste por sí mismo vuelve al no ser, que le era propio antes de ser, y que por lo mismo no le viene de Dios. Es como si tú exigies de alguien la túnica que le habías prestado en un momento de desnudez y por un tiempo: esa desnudez no viene de ti, sino que, al retirar tú lo que te pertenecía, se renueva en aquello que ya estaba desnudo antes de ser vestido por ti. Porque así como del sumo bien no procede más que el bien, y todo bien viene del sumo bien, así de la suma esencia no procede más que la esencia, y toda esencia viene de la suma esencia. Y como el sumo bien es la suma esencia, siguese que todo bien sea esencia, y toda esencia un bien. Por lo mismo, la nada y el no ser, como no son esencia, así tampoco son bien, y, por lo mismo, ni la nada ni el no ser proceden de El, porque de El no vienen más que el bien y la esencia.

D.—Ahora veo claramente que así como el bien y el ser no vienen más que de Dios, así de Dios no vienen más que el bien y el ser.

M.—Ten cuidado no vayas a creer en modo alguno que,

Prosigue el santo Doctor respondiendo a la otra parte de la objeción, por la cual se argüía que Dios es la causa del no ser, como es causa de todo lo que existe, puesto que El hace que las cosas pasen por corrupción del ser al no ser. Dice, pues, que realmente es Dios quien hace que no sean las cosas que son o eran, pero no por una acción que cree la nada, sino por suspensión de la acción que dió el ser y le conservaba. Pues como quiera que no puede exis-

core non esse, quia negem propter quod dicitur aut reprehendam quia ita dicitur. Sed non tantum debemus inhaerere improprietati verborum veritatem tegenti, quantum inhiare proprietati veritatis sub multimodo genere locutionum latenti.

D.—Ista non nisi non intelligenti aut calumnioso habes opus dicere.

M.—Redi ad id quod incepisti, et vide si non solum homini, sed et angelo dici potest quia non habet quod non accepit.

D.—Satis patet non minus angelo quam homini convenire.

CAPITULUM II

CUR VIDEATUR DIABOLUS IDEO NON ACCEPISSE PERSEVERANTIAM, QUIA DEUS NON DEDIT

Constat ergo quia ille angelus qui stetit in veritate, sicut ideo perseveravit quia perseverantiam habuit: ita ideo habuit perseverantiam quia accepit, et ideo accepit quia Deus dedit. Consequens est igitur quia ille qui in veritate non stetit, quemadmodum ideo non perseveravit quia perseverantiam non habuit: sic ideo non habuit perseverantiam quia non accepit, et ideo non accepit quia Deus non dedit. Si ergo potes, volo ut ostendas mihi culpam eius, cum ideo non perseveravit quia ille non dedit, quod non dante nihil habere potuit. Certus sum enim, etiam si non videam, non illum nisi iuste a summe iusto damnatum nec sine culpa iuste illum potuisse damnari.

M.—Unda putas consequi si bonus angelus ideo accepit perseverantiam quia Deus dedit, malum ideo non accepisse quia Deus non dedit?

D.—Quia si bono angelo datio est causa acceptionis, puto non dationem esse malo angelo causam non acceptionis, et si ponitur non datio, video necessariam esse causam ut sequatur non acceptio; et omnes scimus quia cum non accipimus quod volumus, non ideo non datur quia non accipimus; sed ideo non accipimus quia non datur. Denique quoscumque legi aut audivi hanc facere quaestionem, hac ratione cam in quan-

tir ninguna esencia fuera de la divina, si Dios mismo no la crea, ni conservarse en el ser si Dios no la conserva, síguese necesariamente que las cosas pasan del ser al no ser en cuanto Dios deja de conservarlas. Pero no por eso es causante del no ser, sino que esta nada a la cual vuelven las cosas al corromperse por la suspensión de la acción divina, no la tienen de Dios, sino de sí mismas, pues ya la tenían antes de ser producidas por Dios.

cuando leemos en las Sagradas Escrituras que Dios hace algún mal o destruye algo, yo lo niegue o lo critique. Pero no debemos atender tanto a la impropiedad de las palabras con que se cubre la verdad, cuanto a la propiedad de la verdad, latente en muchos géneros de locuciones².

D.—Esto no necesitas decirlo más que al poco inteligente o calumniador.

M.—Vuelve a lo que comenzaste, y mira a ver si se aplica no solamente al hombre, sino al ángel que no tiene lo que no recibió.

D.—Es manifiesto que conviene al ángel no menos que al hombre,

CAPITULO II

POR QUÉ PARECE QUE EL DEMONIO NO TUVO LA PERSEVERANCIA POR NO HABÉRSELA DADO DIOS

Es, pues, manifiesto que el ángel que se mantuvo en la verdad perseveró porque tuvo perseverancia, y tuvo perseverancia porque la recibió, y la recibió porque Dios se la dió. Y, por lo mismo, es lógico que aquel otro que no permaneció en la verdad, así como no perseveró porque no tuvo perseverancia, así no tuvo perseverancia porque no la recibió, y no la recibió porque Dios no se la dió. Quisiera, pues, que, si te es posible, me demuestres qué culpa tuvo al no perseverar porque no se lo dió aquel sin el cual nada podía tener. Pues estoy ciertísimo, aunque no lo comprendo, que no fué condenado más que justamente por el que es sumamente justo, y que no pudo ser condenado justamente sin culpa.

M.—¿Cuál crees tú que es la causa de donde se sigue legítimamente que, si el ángel bueno recibió la perseverancia porque Dios se la dió, el malo no la recibió porque Dios no se la dió?

D.—Porque, si la donación es la causa de que el ángel bueno la recibiera, la no donación creo yo que es la causa de que el ángel malo no la recibiera, y, no habiendo donación, necesariamente no hay tampoco aceptación, y sabido es que, cuando no recibimos lo que queremos, no deja de dársenos porque no recibimos, sino que no recibimos porque no se nos da. En esta misma forma plantean esta cuestión, en lo que recuerde, cuantos autores he leído u oído

² Aquí sale al encuentro el autor de alguna calumnia o ignorancia, como si pareciera negar que Dios hace muchos males, como destruir ciudades por terremotos, etc., o que reprueba las frases en que la Sagrada Escritura narra esos hechos como falsas o ineptas. Por-

tum memini constituunt: quia si bonus angelus ideo accepit quia Deus dedit, malus ideo non accepit quia Deus non dedit; nec memini me adhuc huius consequentiae solutionem vidisse.

CAPITULUM III

QUOD IDEO DEUS NON DEDIT, QUIA ILLE NON ACCEPIT

M.—Nulla est ibi consequentia. Potest enim non dare non esse causa non accipiendi, etiamsi dare semper causa esset accipiendi.

D.—Ergo si ponatur non dare, non necesse est sequi non accipere. Quare potest esse accipere etiam non sit dare.

M.—Non ita est.

D.—Exemplo mihi volo ostendas quod dicis.

M.—Si ego porrigo tibi aliquid et tu accipis, non ideo do quia accipis, sed ideo accipis quia do, et est datio causa accipionis.

D.—Ita est.

M.—Quid si idipsum porrigo alii et non accipit? Illene ideo non accipit quia ego non do?

D.—Potius videtur quia tu ideo non das quia ille non accipit.

M.—Hic igitur non dare non est causa non accipiendi, et tamen si pono me non dedisse, causa est consequendi illum non accepisse. Aliud est namque rem esse causam alterius rei, aliud positionem rei esse causam ut sequatur aliud. Cum enim incendium non sit causa ignis, sed ignis incendii, positio tamen incendii semper causa est ut sequatur ignem esse. Si enim est incendium, necesse est ignem esse.

D.—Necesse est me sic esse fateri.

M.—Vides ergo ut puto, si tu ideo accepisti quia ego dedi, non tamen ideoconsequi illum qui non accepit, ideo non accepisse quia ego non dedi; et tamen consequi quia si ego non dedi, ille non accepit.

D.—Video et placet mihi quia video.

M.—An amplius dubitas quia sicut angelus qui stetit ideo accepit perseverantiam quia Deus dedit, ita non stanti ideoconsequi Deus non dedit quia ille non accepit?

que una cosa es que esas locuciones sean verdaderas, y otra que lo sean en sentido riguroso, que sean metafóricas o ineptas o reprehensibles. Cuando Dios habla, se acomoda al modo de hablar de los hombres.

sobre la misma, porque, si el ángel bueno recibió porque Dios se lo dió, el malo no lo recibió porque Dios no se lo dió. En ninguno de esos autores recuerdo haber visto la solución de esta argumentación.

CAPITULO III

QUE DIOS NO SE LA DIÓ PORQUE ÉL NO LA RECIBIÓ¹

M.—No se sigue, pues puede ocurrir que el no dar no sea causa de no recibir, aunque el dar fuese siempre causa de recibir.

D.—Entonces aun sin donación no se sigue que no haya recepción. Puede, pues, haber recepción aunque no haya donación.

M.—No por cierto.

D.—Quiero que me muestres lo que dices con un ejemplo.

M.—Si yo te ofrezco algo y tú lo recibes, no te lo doy porque lo recibes, sino que lo recibes porque te lo doy, y la donación es la causa de la recepción.

D.—Así es.

M.—¿Y si se lo ofrezco a otro y no lo recibe? ¿Acaso no lo recibe porque no se lo doy?

D.—Más bien parece que tú no se lo das, porque él no lo recibe.

M.—Aquí, pues, el no dar no es la causa de no recibir, y, sin embargo, en el caso de que yo no lo dé, síguese que él no lo recibirá. Porque es distinto el que una cosa sea causa de otra cosa y el que la posición de la cosa sea causa de que se siga algo. Así el incendio no es causa del fuego, sino el fuego del incendio; sin embargo, el hecho del incendio siempre es causa de que se siga el fuego, porque donde hay incendio es necesario que haya fuego.

D.—Forzosamente tengo que confesar que es así.

M.—Ahora, pues, comprendes, como supongo, que, si tú recibiste porque yo te di, no por eso se sigue que aquel que no recibió no fué porque yo no le di, y síguese, en cambio, del hecho que yo no le diera, que él no haya recibido.

D.—Lo comprendo, y ello me satisface.

M.—¿Dudas aún de que, así como el ángel que perseveró fué porque Dios le dió la perseverancia, así también al que no perseveró Dios no le dió la perseverancia porque él no la recibió?

¹ Se trata de la no perseverancia de los ángeles malos en el bien. ¿Por qué no perseveraron al igual de sus compañeros? Si no recibieron la perseverancia como ellos, no es, responde San Anselmo, porque Dios no se la diera, sino que Dios no se la dió porque ellos

D.—Nondum mihi hoc ostendisti, sed illud tantum sufficienter monstrasti, scilicet non esse consequens ex eo quia bonus angelus ideo accepit quia Deus dedit, malum ideo non accepisse quia Deus non dedit. Si enim vis asserere Deum illi ideo non dedisse quia non accepit: quaero cur non accepit: aut quia non potuit, aut quia non voluit. Nam si non habuit potestatem aut voluntatem accipiendi, Deus non dedit. Si enim Deus dedisset, pro certo habuisset. Quare si non potuit habere potestatem aut voluntatem accipiendi perseverantiam nisi dante Deo, quid peceavit, si non accepit quod Deus illi non dedit posse aut velle accipere?

M.—Deus dedit illi voluntatem et potestatem accipiendi perseverantiam.

D.—Accepit igitur quod Deus dedit, et habuit quod accepit.

M.—Vere accepit et habuit.

D.—Accepit ergo et habuit perseverantiam.

M.—Non accepit et ideo non habuit.

D.—Nonne dixisti Deum illi dedisse et illum accepisse voluntatem et potestatem accipiendi perseverantiam?

M.—Dixi; sed non dixi Deum illi dedisse accipere perseverantiam, sed tantum velle et posse perseverantiam accipere.

D.—Ergo si voluit et potuit, accepit perseverantiam.

M.—Non est necessarium consequens.

D.—Non video cur, nisi mihi ostendas.

M.—Incepisti unquam aliquid cum voluntate et potestate

no quisieron recibirla. Esta diferencia hay entre los buenos y malos ángeles: que aquéllos tuvieron la perseverancia porque Dios se la dió, mientras que éstos no la tuvieron porque no la quisieron aceptar. Por ejemplo, yo doy una fruta a un niño. Si el niño la recibe y la posee, es porque yo se la doy, porque, si yo no se la hubiera dado, no la tendría. Pero puede ocurrir que yo ofrezca una fruta al niño y que éste por mal espíritu la rehuse; en este sentido, si no recibe la fruta, no es porque yo no se la he dado, sino, a la inversa, es porque él no la ha recibido, es decir, porque la ha rehusado, que yo no se la he dado.

¿Y de dónde vino a los buenos la perseverancia? ¿Por qué, pudiendo resistir como los otros a la gracia y usar mal de su libertad, no lo hicieron? Porque Dios les dió una gracia más abundante o una muchedumbre de gracias tal, que, si bien pudieron resistir a la primera, no a todo el conjunto de ellas, sino que al fin quedaron como vencidos por ellas. Es como quien, habiendo sufrido un naufragio, lucha desesperadamente contra las olas, que amenazan con sumergirle, y va venciendo una tras otra, pero son tantas, y tan altas e impetuosas, que al fin termina por reudirse al cansancio y ser vencido por ellas.

Esta gracia sobrecabundante, que triunfa de la movilidad del libre albedrío, es lo que constituye para San Anselmo la gracia de la perseverancia final. En cuanto a los malos ángeles, si no tuvieron esta gracia de perseverancia, es porque su voluntad perversa se

D.—He aquí algo que aun no me has demostrado, sino solamente que del hecho de que el ángel bueno recibió la perseverancia porque Dios se la dió no se sigue que el malo no la recibió porque Dios no se la dió. Porque si pretendes afirmar que Dios no se la dió porque no la recibió, pregunto por qué no la recibió: o porque no pudo o porque no quiso. Porque, si no tuvo el poder o la voluntad de recibir la perseverancia, Dios no se la dió; porque, si Dios se la hubiera dado, ciertamente la tendría. Por lo cual, si no pudo tener el poder o la voluntad de recibir la perseverancia más que dándosela Dios, ¿en qué pecó al no recibir lo que Dios no le dió poder o querer recibir?

M.—Dios le dió la voluntad y el poder de recibir la perseverancia.

D.—Recibió, pues, lo que Dios le dió, y tuvo lo que recibió.

M.—Realmente lo recibió y lo tuvo.

D.—Recibió, pues, y tuvo la perseverancia.

M.—No la recibió y, por tanto, no la tuvo.

D.—Pero ¿no dijiste que Dios se la dió y él recibió la voluntad y el poder de recibir la perseverancia?

M.—Dije; pero no dije que Dios le dió el recibir la perseverancia, sino solamente el querer y poder recibir la perseverancia.

D.—Luego, si quiso y pudo, recibió la perseverancia.

M.—No se sigue necesariamente.

D.—No comprendo por qué, si no me lo muestras.

M.—¿Empezaste alguna vez algo con voluntad y poder

opuso a ella. No que resistieran al conjunto de gracias que constituyen la perseverancia final, puesto que, por definición, este conjunto hubiera vencido la movilidad del libre albedrío; pero resistieron a una o varias de las gracias dadas por Dios, el cual, a causa de esta resistencia culpable, no les dió el conjunto que hubiera sido irresistible.

San Anselmo explica la perseverancia final por el don gratuito de las gracias, que subyugan la movilidad del libre albedrío. Cada una de estas gracias, tomada en particular, no bastaría para asegurar la perseverancia: a cada una puede resistir el libre albedrío, y esto salvaguarda la libertad; pero el conjunto es irresistible y termina por dominar al libre albedrío. Semeja esto un poco al sistema agustiniano de la delectación victoriosa. El libre albedrío, según San Agustín, sin ser violentado, no resiste a un placer muy fuerte.

Santo Tomás no hará suyo propio ninguno de estos sistemas, que no parecen poder asegurar la eficacia soberana del don de la perseverancia final. El Doctor Angélico no se contenta ni con la delectación ni con la abundancia de gracias, sino que exige la eficacia intrínseca de la última gracia, que mueve al libre albedrío y le fija en el bien.

Tal es el sistema anselmiano, cuya idea hemos anticipado en este capítulo, sistema que explicará y completará en el resto de la obra, y más de intento aún en su tratado *De concordia gratiae cum libero arbitrio*.

perficiendi, quod tamen voluntate ante finem rei mutata non perfecisti?

D.—Saepe.

M.—Voluisti igitur et potuisti perseverare in quo non perseverasti.

D.—Volui utique, sed non perseveravi in voluntate, et ideo non perseveravi in actione.

M.—Quare non perseverasti in voluntate?

D.—Quia non volui.

M.—Nonne quandiu voluisti perseverare in actione, voluisti perseverare in ipsa voluntate?

D.—Non possum negare.

M.—Cur ergo dicis te non voluisse perseverare in illa?

D.—Iterum responderem quia perseverare volui, sed non perseveravi in hac voluntate, nisi rem viderem in infinitum procedere, te semper idem ipsum interrogante et me eadem respondente.

M.—Non ergo debes dicere: ideo non volui perseverare in voluntate, quia non volui perseverare in voluntate huius voluntatis, sed cum quaeritur quare non perseverasti in actione in qua voluisti et potuisti perseverare, respondere potes quia non perseverasti in voluntate. Quod si iterum quaeritur quare non perseverasti in voluntate, alia causa reddenda est, unde scilicet contigerit defectus illius voluntatis, quam quia non perseverasti velle voluntatem. Non enim aliud respondendo ostendis quam id ipsum quod quaeritur, id est non perseverasti in voluntate perseverandi in actione.

D.—Video quia non videbam quid dicere.

M.—Dic ergo uno verbo quid sit perseverare, quantum res exigit, in faciendo aliquid.

D.—Perficere. Nam perseverare in scribendo aliquid dicimus perscribere, in ducendo perducere.

M.—Dicamus igitur similiter, etiamsi non sit in usu, quod perseverare in voluntate sit pervelle.

D.—Ita fiat.

M.—Cum ergo non perfecisti quod voluisti et potuisti: cur non perfecisti?

D.—Quia non pervolui.

M.—Ita ergo dic quia diabolus qui accepit velle et posse accipere perseverantiam et velle et posse perseverare, ideo non accepit nec perseveravit quia non pervoluit.

D.—Iterum quaero quare non pervoluit. Cum enim dicis quia quod voluit non pervoluit, tale est ac si dicas: quod

de terminarlo, sin que por fin lo terminaras por haber cambiado de voluntad antes de terminarlo?

D.—Con mucha frecuencia.

M.—Quisiste, pues, y pudiste perseverar en aquello en lo cual no perseveraste.

D.—Quise ciertamente, pero no perseveré en la voluntad, y por eso no perseveré en la acción.

M.—¿Por qué no perseveraste en la voluntad?

D.—Porque no quise.

M.—¿Y no es cierto que quisiste perseverar en la voluntad, mientras quisiste perseverar en la acción?

D.—No lo puedo negar.

M.—Entonces, ¿por qué dices que no quisiste perseverar en ella?

D.—Te respondería de nuevo que quise perseverar, pero no perseveré en esa voluntad; pero así no terminaríamos nunca: tú siempre con la misma pregunta y yo con la misma respuesta.

M.—Pues entonces no debes decir: no quise perseverar en la voluntad porque no quise perseverar en la voluntad de esta voluntad, sino que, cuando se pregunta por qué no perseveraste en la acción en la cual quisiste y pudiste perseverar, puedes responder que no perseveraste en la voluntad. Y si de nuevo se pregunta por qué no perseveraste en la voluntad, debes dar un motivo distinto que explique esa falta de voluntad, y no decir que dejaste de tener esa voluntad, pues con esto no afirmas más que lo que se pregunta, es decir, que no perseveraste en la voluntad de perseverar en la acción.

D.—Comprendo que no me daba cuenta de lo que decía.

M.—Dí, pues, en una palabra, qué es perseverar en una acción.

D.—Terminarla. Así, perseverar en escribir algo lo llamamos perscribere, como llevar algo a su término lo llamamos perducere.

M.—Digamos, pues, del mismo modo, aunque no se acostumbre, que perseverar en la voluntad es pervelle (es decir, querer hasta el fin).

D.—Que así sea.

M.—Entonces, cuando no terminaste lo que quisiste y pudiste, ¿por qué no lo terminaste?

D.—Porque no lo quise hasta el fin.

M.—Pues de igual modo debes decir que el demonio, que recibió el querer y poder recibir la perseverancia y el querer y poder perseverar, no la recibió ni perseveró porque no lo quiso hasta el fin.

D.—Pero vuelvo a preguntar por qué no lo quiso hasta el fin. Porque al decir tú que lo quiso no lo quiso hasta

voluit prius, postea non voluit. Quando ergo non voluit, quod prius voluit, quare non voluit nisi quia non habuit voluntatem? Non dico voluntatem quam prius habuit cum voluit, sed quam non habuit cum non voluit. Hanc autem voluntatem quare non habuit, nisi quia non accepit? Quare autem non accepit, nisi quia Deus non dedit?

M.—Iterum dico quia non ideo non accepit quia Deus non dedit, sed ideo Deus non dedit quia ille non accepit.

D.—Hoc ostende.

M.—Sponte dimisit voluntatem quam habebat, et sicut accepit habere quousque habuit, ita potuit accipere semper tenere quod deseruit; sed quia deseruit non accepit. Quod ergo ideo non accepit tenere quia deseruit, non ideo non accepit quia Deus non dedit, sed Deus ideo non dedit quia ille non accepit.

D.—Quis non videat quia non ideo non voluit tenere quia deseruit, sed ideo deseruit quia non voluit tenere? Semper namque tenenti prius est non velle tenere quam velle deserere. Ideo enim vult aliquis deserere quod tenet, quia non vult tenere. Quaero igitur quare tenere non voluit quod tenebat, nisi quia Deus non dedit velle.

M.—Non semper prius est non velle tenere quam velle deserere.

D.—Quando non sit, ostende mihi.

M.—Quando aliquam rem propter se non vis tenere sed deserere, ut carbonem ignitum positum in nuda manu: tunc forsitan prius est non velle tenere quam velle deserere, et ideo vis deserere quia non vis tenere. Prius enim quam teneas non vis tenere, velle autem deserere non potes nisi cum tenes. Cum autem tenes, quod non nisi propter aliud non vis tenere, nec nisi propter aliud vis deserere, et magis vis aliud quod non potes habere nisi deseras quod tenes, tunc velle deserere prius est quam non velle tenere. Avarus namque cum vult tenere nummum et mavult panem, quem nequit habere nisi nummum det, prius vult dare, id est deserere nummum, quam non velit tenere. Non enim illum ideo vult dare quia non vult tenere, sed ideo non vult tenere quia ut panem habeat necesse habet dare. Nam et antequam habeat, vult habere et tenere, et cum habet nequaquam non vult tenere, quandiu non habet necesse deserere.

el fin, es como si dijeras: Lo que quiso al principio, después dejó de quererlo. Y cuando dejó de querer lo que al principio quiso, ¿por qué lo dejó de querer, sino porque no tuvo voluntad? No me refiero a la voluntad que tuvo al principio cuando quiso, sino la que dejó de tener cuando no quiso. Pero ¿por qué no tuvo esta voluntad, sino porque no la recibió? Y ¿por qué no la recibió, sino porque Dios no se la dió?

M.—Vuelvo a repetir que, si no la recibió, no fué porque Dios no se la dió, sino que Dios no se la dió porque no la recibió.

D.—Demuéstralo.

M.—Espontáneamente abandonó la voluntad que tenía, y así como recibió el tenerla mientras la tuvo, así pudo recibir siempre el tener lo que abandonó; pero como lo abandonó, no lo recibió. Por consiguiente, aquello que no conservó, y que abandonó, si no lo recibió, no fué porque Dios no se lo dió, sino que Dios no se lo dió porque él no lo recibió.

D.—¿Quién no ve que, si no quiso conservarlo, no fué porque lo abandonó, sino que lo abandonó porque no quiso conservarlo? Porque para el que posee una cosa, primero es no querer tenerla que querer abandonarla; pues si alguien quiere abandonar lo que tiene, es porque no quiere tenerlo. Pregunta, pues, por qué no quiso conservar lo que tenía, si no es porque Dios no le dió el quererlo.

M.—No siempre es anterior no querer conservar que querer abandonar.

D.—Demuéstrame en qué ocasión.

M.—Cuando se trata de una cosa que por sí misma no quieres conservar, sino abandonarla, como un carbón encendido en la mano desnuda, entonces quizás es anterior no querer tenerla que querer abandonarla, y quieres abandonarla porque no quieres tenerla, pues antes de que la tengas no quieres tenerla; pero querer abandonarla no puedes si no es cuando la tienes. Pero si se trata de algo que no quieres conservar, no por sí, sino por otra cosa, ni abandonarlo no por sí, sino por otra cosa, y porque prefieres otra cosa que no puedes tener más que abandonando lo que tienes, en este caso el querer abandonarlo es anterior a no querer tenerlo. Así, el avaro, que quiere conservar su dinero, pero prefiere el pan, que no puede tener si no es dando su dinero, antes tiene el querer dar, es decir, abandonar su dinero, que el no querer conservarlo. Porque, si quiere desprenderse de él, no es porque no quiera conservarlo, sino que no quiere conservarlo porque para conseguir el pan necesita dárselo. Pues antes de poseerlo quiere tenerlo y conservarlo, y cuando lo tiene, quiere guardarlo mientras no tenga necesidad de abandonarlo.

D.—Verum est.

M.—Non ergo semper est prius non velle tenere quam velle deserere, sed aliquando prius est velle deserere.

D.—Non possum negare.

M.—Dico, ergo quia non ideo non voluit cum debuit et quod debuit, quia voluntas defecit Deo dare deficiente, sed quia ipse volendo quod non debuit, bonam voluntatem expulit mala superveniente. Quapropter non ideo non habuit bonam voluntatem perseverantem aut non accepit quia Deus non dedit, sed ideo Deus non dedit, quia ille volendo quod non debuit eam deseruit et deserendo non tenuit.

D.—Intelligo quod dicis.

CAPITULUM IV

QUOMODO ILLE PECCAVIT ET VOLUIT ESSE SIMILIS DEO

M.—Dubitas adhuc diabolum non ideo voluisse deserere quod habebat, quia non voluit tenere, sed ideo non voluisse tenere quia voluit deserere?

D.—Non dubito sic esse posse, sed nondum me fecisti certum sic esse. Prius ergo ostende quid voluit habere quod non habebat, ut vellet deserere quod tenebat, sicut in avaro monstrasti. Deinde si nihil contradici poterit, ita esse me non dubitare fatebor.

M.—Peccasse illum non dubitas, quoniam a iusto Deo non potuit iniuste damnari; sed quaeris quomodo peccavit.

D.—Ita est.

M.—Si iustitiam perseveranter servasset, nec peccasset unquam nec miser esset.

D.—Ita credimus.

M.—Iustitiam vero nullus servat nisi volendo quod debet, neque deserit nisi volendo quod non debet.

D.—Nulli dubium.

M.—Volendo igitur aliquid quod velle tunc non debebat, deseruit iustitiam, et sic peccavit.

D.—Es cierto.

M.—Luego no siempre es anterior no querer tener que querer abandonar, sino que algunas veces primero es querer abandonar.

D.—No lo puedo negar.

M.—Digo, pues, que si no quiso cuando debió y lo que debió, no fué porque le falló la voluntad a causa de que Dios no se la dió, sino porque, queriendo lo que no debió, se despojó de la buena voluntad para abrazar la mala que le venía. Por lo cual, si no tuvo la buena voluntad hasta el fin o no la recibió, no fué porque Dios se la negase, sino que Dios no se la dió porque él, queriendo lo que no debió, la abandonó, y abandonándola no la tuvo.

D.—Entiendo lo que dices.

CAPITULO IV

CÓMO PECÓ Y QUISO SER SEMEJANTE A DIOS¹

M.—¿Dudas aún de que, si el demonio quiso abandonar lo que tenía, no fué porque no quiso conservarlo, sino que no quiso conservarlo porque quiso abandonarlo?

D.—No dudo de que así pudo ser, pero aun no me has convencido del todo de que así fuese. Demuéstrame, pues, primero por qué quiso tener lo que no tenía para querer abandonar lo que tenía, como lo hiciste en el caso del avaro; después, si no encuentro nada que objetar, admitiré sin duda ninguna que así es.

M.—No dudas que él pecó, puesto que no pudo ser condenado injustamente por un Dios justo; pero deseas saber cómo pecó.

D.—Así es.

M.—Si hubiese observado la justicia hasta el fin, ni hubiera pecado ni sido desgraciado.

D.—Así lo creemos.

M.—Pero nadie observa la justicia si no es queriendo lo que debe, ni la abandona si no es queriendo lo que no debe.

D.—No hay duda.

M.—Queriendo, pues, lo que entonces no debía, abandonó la justicia, y así pecó.

¹ Demostrado en el capítulo anterior que el ángel no abandonó la justicia porque antes le faltase la gracia divina, sino al contrario, que Dios le abandonó porque antes el ángel prefirió algo incompatible con la gracia, ahora pasa a estudiar el objeto o motivo que llevó al ángel al amor desordenado de sí mismo.

Por este capítulo y por todo el contexto del diálogo consta que San Anselmo tuvo presentes e intentó explicar aquellas palabras del profeta Isaias en el capítulo 14: *Quomodo cecidisti de caelo Lu-*

D.—Ita sequitur, sed quaero quid voluit.

M.—Quidquid habebat, debebat velle.

D.—Vere debebat velle quod ab eo acceperat, nec hoc volendo peccavit.

M.—Voluit igitur aliquid quod non habebat nec tunc velle debebat, sicut Eva voluit esse similis diis, priusquam Deus hoc vellet.

D.—Nec hoc ita sequi negare queo.

M.—Nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum. Ex commodis enim constat beatitudo quam vult omnis rationalis creatura.

D.—In nobis hoc possumus cognoscere, qui nihil volumus nisi quod iustum aut commodum putamus.

M.—Iustitiam vero volendo peccare non potuit.

D.—Verum est.

M.—Peccavit ergo volendo aliquid commodum, quod neque habebat nec tunc velle debuit quod tamen augmentum illi beatitudinis esse poterat.

D.—Palam est quoniam aliter non potuit.

M.—Cernis, ut puto, quia plus aliquid quam acceperat inordinate volendo voluntatem suam extra iustitiam extendit.

D.—Aperte nunc video quia peccavit et volendo quod non debuit et non volendo quod debuit. Et palam est quia non ideo voluit plus quam debuit quia noluit tenere iustitiam, sed ideo iustitiam non tenuit quia aliud voluit, quod volendo illam deseruit, sicut in avaro de nummo et pane monstrasti.

M.—At cum hoc voluit quod Deus illum velle volebat, voluit inordinate similis esse Deo.

cler, qui mane oriebaris? Corruisti in terram qui vulnerabas gentes, qui dicebas in corde tuo: in caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum; sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis. Ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo. Que Lucifer peccó, lo da por supuesto, puesto que dice: A iusto Deo non potuit iniuste damnavi. Pero la cuestión versa sobre el modo del pecado. Esto se puede considerar por parte de la causa eficiente y determinante, por parte de la causa formal, por parte del conocimiento del ángel y, por fin, por parte del objeto deseado. En cuanto a la causa eficiente o determinante, ya trató en el capítulo anterior. En cuanto a la malicia formal del pecado, hablará desde el capítulo 7 hasta el fin, aunque con algunas digresiones ocasionales; y en cuanto a la causa final u objeto deseado, lo trata en el capítulo presente. A este propósito conviene notar que el pecado de Lucifer, según San Anselmo, no consistió en una exagerada complacencia en sí mismo, como afirman los partidarios de Escoto, puesto que dice que delinquiró no por amar lo que ya en sí tenía, sino por desear algo que no tenía. Por otra parte, este objeto no era algo intrínseco malo, sino algo en sí excelente, pero prohibido por Dios mientras el ángel fuese viator; tunc, dice el Santo. La causa final, o el motivo de tal apetito desordenado, fué una mayor felici-

D.—Así se sigue, pero pregunto qué es lo que quiso.

M.—Debía querer lo que tenía.

D.—Realmente debía querer lo que había recibido de Dios, y en esto no pecaba.

M.—Quiso, pues, algo que no tenía ni debía entonces querer, como Eva quiso ser semejante a Dios antes de que Dios quisiera esto.

D.—Que esto sea una consecuencia, tampoco lo puedo negar.

M.—Ahora bien, no podía desear más que la justicia o su bienestar, porque del placer resulta la felicidad que anhela toda criatura racional.

D.—Esto podemos conocerlo por nosotros mismos, que no deseamos nada más que lo que juzgamos justo o agradable.

M.—Pero amando la justicia no pudo pecar.

D.—Es cierto.

M.—Pecó, pues, amando algún bien que ni tenía ni debió entonces amar, bien que, sin embargo, podía servirle para un aumento de felicidad.

D.—Es evidente que no pudo ser de otro modo.

M.—Ahora ves, supongo, que, queriendo desordenadamente algo más de lo que había recibido, su voluntad traspasó los límites de la justicia.

D.—Sí, ahora veo claramente que pecó queriendo lo que no debió y no queriendo lo que debió. Y es patente que, si quiso más de lo que debía, no fué porque no quiso conservar la justicia, sino que no conservó la justicia porque quiso otra cosa, por cuya volición cambió aquello, como demostraste en el avaro con la moneda y el pan.

M.—Pero, al querer lo que Dios no quería que quisiese, quiso desordenadamente ser semejante a Dios.

ciudad, sin preocuparse de la justicia y sin tener en cuenta la sujeción debida a la voluntad de Dios. En cuanto al objeto amado, perseguido por la voluntad desordenada, fué un bien particular, que el Santo reconoce en el capítulo siguiente que no puede determinar cuál es, y no es extraño, puesto que ni por la Escritura ni por la razón se puede saber nada. Indudablemente fué algo, dice, a lo cual pudieron llegar por sus propios méritos.

Continúa después el Santo comentando el texto de la Sagrada Escritura: *Similis ero Altissimo*, y dice que el ángel no pecó por desear la semejanza con Dios, puesto que ésta se promete a todos los que han de perseverar hasta el fin en la caridad, sino que pecó por desear desordenadamente la semejanza con Dios, en este sentido, que quiso algo contra la voluntad de Dios y, por consiguiente; sin sujeción a ninguno, lo cual es propio de Dios, que es el único que no depende de nadie. Es más, quiso ser mayor que Dios, como explica a continuación, queriendo que su voluntad prevaleciese contra Dios, como si dijese: que se haga no la voluntad de Dios, sino la mía. ¿Y qué es esto sino que mi voluntad sea más poderosa que la de Dios? Ahora bien, una voluntad más poderosa indica más perfecta naturaleza. Prácticamente, pues, quiso ser mejor que Dios.

D.—Si Deus non potest cogitari nisi ita solus, ut nihil illi simile cogitari posset: quomodo potuit diabolus velle quod non potuit cogitare? Non enim ita obtusae mentis erat, ut nihil aliud Deo simile cogitari posse nesciret.

M.—Etiam si noluit omnino esse par Dei, sed aliquid minus Deo contra voluntatem Dei: hoc ipso voluit esse inordinate similis Deo, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid. Solius enim Dei esse debet sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem.

D.—Ita est.

M.—Non solum autem voluit esse aequalis Deo quia praesumpsit habere propriam voluntatem, sed etiam maior voluit esse volendo quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam, supra Dei voluntatem posuit.

D.—Satis liquet.

M.—Iam igitur tibi manifestum esse puto ex rationibus supra positis diabolum sponte dimississe velle quod debebat et iuste amississe quod habebat, quia sponte et iniuste voluit quod non habebat et velle non debebat.

D.—Nihil puto manifestius.

M.—Quamvis igitur bonus angelus ideo accepit perseverantiam quia Deus dedit, malus tamen non ideo non accepit, quia Deus non dedit; sed Deus ideo non dedit quia ille non accepit, et ideo non accepit quia accipere noluit.

D.—Mihi quidem ita satisfacis ad ea quae quaero ut nec in his quae proponis, nec in ipsa consequentia conclusionum tuarum ullam videam meo sensu titubare veritatem.

CAPITULUM V

QUOD BONI ANGELI ANTE CASUM MALORUM PECCARE POTUERUNT

M.—Putasne bonos angelos similiter potuisse peccare, antequam mali caderent?

D.—Puto, sed ratione comprehendere vellem.

D.—Si Dios solamente puede ser pensado como algo único, de suerte que no se pueda pensar nada parecido a El, ¿cómo pudo el demonio querer lo que no pudo pensar? Porque no era de mente tan obtusa como para ignorar que no hay nada que pueda compararse a Dios.

M.—Bien, no quiso ser absolutamente igual a Dios, pero si un poco inferior a Dios contra la voluntad de Dios; por esto mismo quiso ser desordenadamente semejante a Dios, porque quiso algo por su propia voluntad, sin someterse a nadie. Porque el querer algo con propia voluntad, de suerte que no tenga que seguir una voluntad superior, es propio de solo Dios.

D.—Así es.

M.—No solamente quiso ser igual a Dios por presumir tener voluntad propia, sino que también quiso ser mayor, queriendo lo que Dios no quería que quisiese y poniendo así su propia voluntad por encima de la voluntad de Dios.

D.—Es manifiesto.

M.—Te supongo ya convencido, por las razones arriba expuestas, de que el demonio espontáneamente dejó de querer lo que debía y perdió justamente lo que tenía, porque espontáneamente e injustamente quiso lo que no tenía y no debía querer.

D.—Creo que no hay nada más claro.

M.—Por consiguiente, aunque el ángel bueno recibió la perseverancia porque Dios se la dió, sin embargo, el malo no dejó de recibirla, porque Dios no se la dió, sino que Dios no se la dió porque él no la recibió, y no la recibió porque no quiso recibirla.

D.—Me has dejado tan satisfecho en lo que preguntaba, que ni en las cosas que has propuesto ni en la misma consecuencia de tus conclusiones veo nada que no esté asentado sobre bases firmes.

CAPITULO V

QUE LOS ÁNGELES BUENOS PUDIERON PECAR ANTES DE LA CAÍDA DE LOS MALOS¹

M.—¿Crees que los ángeles buenos pudieron igualmente pecar antes de que los malos cayesen?

D.—Así lo creo, pero quisiera comprenderlo.

¹ Trata el autor en este capítulo y en el siguiente de los ángeles buenos, pero únicamente como un paréntesis. Ya advirtió en el prólogo al diálogo *De veritate* que su objeto en el tratado *De casu diaboli* era ajeno a la cuestión de la confirmación en el bien de los ángeles buenos: *quamvis tibi (De casu diaboli) de confirmatione bonorum angelorum diximus, de casu diaboli titulavi, quoniam illud*

M.—Hoc certum habes quia si non potuerunt peccare, non potestate sed necessitate servaverunt iustitiam. Quare non magis meruerunt gratiam a Deo quia steterunt aliis cadentibus, quam quia servaverunt rationalitatem quam perdere nequiverunt. Sed nec iusti recte, si bene consideres, dicerentur.

D.—Sic monstrat ratio.

M.—Illi ergo qui ceciderunt si non peccassent cum posset, tanto meliores essent quam isti, quanto et vere iusti essent et gratiam a Deo mererentur. Unde sequitur quia aut electi homines meliores et maiores erunt angelis bonis, aut reprobi angeli perfecte non restaurabuntur, quoniam non tales erunt homines qui pro illis assumuntur, quales illi futuri erant.

D.—Haec duo penitus neganda existimo.

M.—Potuerunt igitur boni angeli peccare ante casum malorum, nec aliter quam sicut ostensum est de illis qui peccaverunt.

D.—Aliter esse posse non video.

CAPITULUM VI

QUOMODO BONI CONFIRMATI SUNT IN STATU SUO ET MALI IN CASU

M.—Illi itaque angeli qui magis voluerunt iustitiam quam habebant, quam illud plus quod non habebant: bonum quod quasi propter iustitiam, quantum ad voluntatem pertinuit, perdiderunt, iustitia retribuente acceperunt, et de illo quod habebant in vera securitate permanserunt. Quapropter adeo sunt proveci ut sint adepti quidquid velle potuerunt, nec iam videant quid plus velle possint; et propter hoc peccare nequeunt. Illi vero angeli qui maluerunt illud plus quam quod nondum Deus illis dare volebat, quam stare in iustitia in qua facti erant: eadem iustitia iudicante et illud propter quod illa contempserunt nequaquam obtinuerunt, et quod tenebant bonum amiserunt. Sic ergo distincti sunt angeli, ut

contingens fuit, quod dixi de bonis angelis; quod autem scripsi de malis, ex proposito fuit quaestionis. Así, pues, en este capítulo demuestra que pudieron pecar, y en el siguiente declara de dónde les vino la impotencia de pecar.

Muchas razones trae para lo primero. Si no hubieran podido pecar, no hubieran tenido apérito en la observancia de la justicia, como no le tuvieron en conservar la espiritualidad. Además, los ángeles que cayeron hubieran sido mejores que ellos si no hubieran pecado, puesto que serían verdaderamente justos y bienaventurados por su mérito, y de ambas circunstancias carecerían los ángeles que ahora son bienaventurados si antes no hubieran podido pecar. Por otra parte, de la impotencia de pecar de los ángeles buenos *in via*, se seguiría que o los hombres elegidos serán mejores y en un gra-

M.—Ten por cierto que, si no pudieron pecar, conservaron la justicia, no libremente, sino por necesidad, por lo cual no más merecieron la gracia de Dios por haberse conservado en pie, mientras los otros cayeron, que por haber conservado la racionalidad que no pudieron perder. Es más, si bien lo consideras, ni justos podían ser llamados.

D.—Así lo demuestra la razón.

M.—Aquellos, pues, que cayeron, si no hubieran pecado, pudiendo, serían tanto mejores que éstos, cuanto que serían verdaderos justos y merecerían la gracia de Dios. De donde se sigue que o los hombres elegidos serán mejores y mayores que los ángeles buenos, o los ángeles réprobos no serán restaurados de un modo perfecto, porque los hombres que les reemplacen no serán tales como habían de ser aquéllos.

D.—Entiendo que hay que negar completamente esas dos cosas.

M.—Pudieron, pues, los ángeles buenos pecar antes de la caída de los malos, del mismo modo que lo hicieron los que pecaron.

D.—No veo que pueda ser de otro modo.

CAPITULO VI

CÓMO LOS ÁNGELES BUENOS FUERON CONFIRMADOS EN SU ESTADO Y LOS MALOS EN SU CAÍDA

M.—Así, aquellos ángeles que prefirieron la justicia, que tenían, al otro bien mayor que no tenían, el bien que a causa de la justicia perdieron en cuanto al afecto¹, le recibieron en justo premio (de sus acciones), y conservaron en toda seguridad el bien que tenían. Por lo cual fueron elevados a tal grado de gloria, que disfrutaran de todo lo que pudieron querer, ni ven ya otro bien que puedan desear, por lo cual no pueden pecar². En cambio, aquellos ángeles que prefirieron aquello mayor que aun no quería Dios darles a permanecer en la justicia en la cual habían sido creados, por justo juicio dejaron de obtener aquello por lo cual despreciaron la justicia, y perdieron además el bien que tenían. De

do de gloria más elevado que los ángeles buenos, puesto que todos los hombres o la mayor parte de ellos han sido escogidos para llenar los vacíos de los ángeles malos, o bien los ángeles réprobos no serán plenamente reemplazados, y no serán restauradas las ruinas de la Jerusalén celestial, que quedará así imperfecta y deformada, puesto que las piedras vivas, es decir, los hombres que les substituyen, o no ocupan sus lugares o los ocupan sin mérito.

¹ Es decir, en la disposición de su voluntad.

² Por aquí se deduce que, según San Anselmo, la impecabilidad proviene no de una asistencia de Dios, como quieren los escotistas, sino de la misma naturaleza de la felicidad.

adhaerentes iustitiae nullum bonum velle possunt quo non gaudeant et deserentes illam nullum velle queant quo non careant.

D.—Nihil iustius aut pulchrius hac distinctione. Sed si posses dicere vellem audire huiusmodi commodum illud fuit, quod et boni angeli iuste nolendo sic profecerunt et mali iniuste concupiscendo sic defecerunt.

M.—Quid illud fuerit non video; sed quidquid fuerit, sufficit scire quia fuit aliquid ad quod crescere potuerunt, quod non acceperunt quando creati sunt, ut ad illud suo merito proficerent.

D.—Et nobis nunc sufficiat hucusque de hoc investigare.

CAPITULUM VII

QUAESTIO AN VOLUNTAS ET EIUS CONVERSIO AD QUOD NON DEBET, SIT IPSUM MALUM QUOD MALOS FACIT; ET CUR NON POSSIT RATIONALIS CREATURA PER SE DE MALO CONVERTI AD BONUM SICUT POTEST DE BONO AD MALUM

Sed nescio quid sit, ut cum me spero iam ad finem quaestionis pertingere, tunc magis videam velut de radicibus succisarum quaestionum alias pullulantes consurgere. Ecce enim cum manifestissime videam perversum angelum nulla ratione potuisse devenire in immoderatam boni indigentiam nisi propter immoderatam concupiscentiam: non parum me movet unde ipsam inordinatam habuit voluntatem. Si enim bona fuit, propter bonam voluntatem cecidit de tanto bono in tantum malum. Item si bona fuit, Deus eam illi dedit, quia non nisi nihil habuit a se. Si ergo voluit quod Deus dedit velle; quid peccavit? Aut si a se habuit hanc voluntatem, habuit aliquid bonum quod non accepit. Quod si mala est et aliquid est, iterum occurrit quia non nisi a Deo est, a quo est omne quod aliquid est; et similiter quaeri potest quid peccavit habendo voluntatem quam Deus dedit, aut quomodo potuit Deus dare malam voluntatem. Si vero haec mala voluntas ab ipso diabolo fuit et aliquid est: habuit a se aliquid, et non est omnis essentia bona, nec malum erit nihil sicut

esta manera han quedado separados los ángeles, de suerte que los que optaron por la justicia no puedan desear ningún bien del cual no carezcan, y los que la abandonaron no puedan desear ningún bien del cual no carezcan.

D.—Nada más justo ni hermoso que esta distinción; pero, si pudieras, me gustaría oír qué clase de bien fué aquel que los ángeles buenos adquirieron no deseándole injustamente y los malos perdieron por apetecerle desordenadamente.

M.—Cuál fuere no lo sé; pero, fuese lo que fuese, baste saber que fué algo a lo cual pudieron subir, que no lo tenían cuando fueron creados, para que pudiesen merecerlo con sus buenas obras.

D.—Que esto nos baste por el momento sobre esta investigación.

CAPITULO VII

SE PREGUNTA SI LA VOLUNTAD Y SU ADHESIÓN A LO QUE NO DEBE FUERON EL MAL QUE LOS HIZO MALOS, Y POR QUÉ NO PUEDE LA CRIATURA RACIONAL POR SÍ MISMA CONVERTIRSE DEL MAL AL BIEN, COMO PUEDE DEL BIEN AL MAL.

No sé por qué, cuando parece que voy a llegar al fin de la cuestión, veo surgir, como de entre las raíces de las cuestiones resueltas, otras nuevas que brotan. Así, al darme cuenta perfectísimamente de que el ángel perverso no pudo caer en la absoluta carencia del bien si no es por la concupiscencia desordenada, se me presenta la pregunta de cómo pudo venirle tan desordenada voluntad. Porque si fué buena, entonces hay que decir que por ella cayó de tan gran bien a tan gran mal. Además, si fué buena, Dios se la dió, porque de sí no tiene más que la nada. Y si quiso lo que Dios le dió en querer, ¿en qué pecó? Y si tuvo de sí esta voluntad, tuvo algún bien que no recibió. Y si es mala y es algo positivo, hay que repetir que no puede venir más que de Dios, de quien viene cuanto tiene existencia; y en este caso puede repetirse la pregunta: en qué pecó al tener la voluntad que Dios le dió o cómo es posible que Dios le diera una mala voluntad. Pero si esta mala voluntad provino del demonio mismo y es algo positivo, entonces tuvo de sí algo, y no toda esencia es buena, ni el mal será la nada, como acostumbramos a decir, puesto que la mala voluntad es esencia.

Cerrado el paréntesis sobre los ángeles buenos, vuelve San Agustín en este capítulo a tratar del origen del mal, cuestión agitada ya desde los primeros tiempos de la Iglesia, en que San Agustín hubo de luchar contra la secta de los maniqueos, que afirmaban que el mal era una verdadera naturaleza y que había que admitir dos

solemus dicere, siquidem mala voluntas essentia est. Aut si mala voluntas nihil est, propter nihil et ideo sine causa tam graviter damnatus est. Quod autem dico de voluntate, hoc ipsum dici potest de concupiscentia sive desiderio, quoniam et concupiscentia et desiderium voluntas est; et sicut est bona et mala voluntas, ita est bona et mala concupiscentia et bonum et malum desiderium.

Quod si dicitur quia voluntas aliqua essentia et ideo bonum est aliquid, sed conversa ad hoc quod debet velle fit bona voluntas, ad id vero quod non debet conversa dicitur voluntas mala: quidquid dixi de voluntate, video posse dici de ipsa conversione voluntatis. Movet enim me multum unde ipsam perversam habuit diabolus voluntatis conversionem, et cetera quae de voluntate modo dixi. Est adhuc aliud quod valde miror cum considero hanc voluntatis conversionem: cur videlicet Deus talem fecerit illam naturam quam tanta excellentia sublimaverat ut de eo quod debuit velle posset convertere voluntatem suam ad id quod non debuit, sed de eo quod non debet non possit ad id quod debet; cum multo magis videatur potestatem debuisse talis creatura a tali factore accipere faciendi bonum ad quod facta est, quam faciendi malum ad quod vitandum est facta. Quod etiam in nostra natura quaeri potest, quoniam credimus nullum hominem posse bonam habere voluntatem nisi dante Deo, malam vero semper habere posse sola permissione Dei.

CAPITULUM VIII

QUOD VOLUNTAS AUT CONVERSIO EIUS NON SIT IPSUM MALUM

M.—Nec voluntatem nec conversionem voluntatis puto negari posse aliquid esse. Nam etsi non sunt substantiae, non tamen probari potest eas non esse essentias, quoniam multae sunt essentiae praeter illam quae proprie dicitur substantia. Denique bona voluntas non magis est aliquid quam mala voluntas, nec est ista magis malum quam illa bonum. Non enim magis est aliquid voluntas quae vult dare misericor-

grandes principios opuestos, el del bien y el del mal. Esta secta no había desaparecido, por completo, en tiempos del santo Doctor, puesto que en el año 1022 fueron descubiertos y condenados algunos maniqueos en el concilio de Orleans. Contra ellos, pues, escribió, y con tanta sutileza y metafísica, que quizás no le ha aventajado nadie, como advierte Mabillon.

En este capítulo propone diversas hipótesis sobre el origen del mal, y a ellas va respondiendo por partes en los capítulos siguientes. En el 8 nos dirá que no se puede negar que la voluntad es algo físico o naturalmente, pues aunque no sea una substancia en el sentido predicamental, pero es un ente real, comprendido dentro de los diez predicamentos, como es la cualidad. No es, sin embargo, el

Peró, si la mala voluntad es nada, hay que decir que fué condenado tan gravemente por la nada y, por lo mismo, sin motivo. Y lo que digo de la voluntad lo digo también de la concupiscentia o deseo, porque tanto la concupiscentia como el deseo es voluntad, y así como hay una voluntad buena y otra mala, así hay también una buena y mala concupiscentia y un deseo bueno y malo.

Y si se dice que la voluntad es cierta esencia, y por lo mismo cierto bien, pero, inclinada a lo que debe, se convierte en voluntad buena, e inclinada a lo que no debe, en voluntad mala, responderé que lo que dije de la voluntad se puede aplicar también a la conversión de la voluntad, pues me preocupa mucho el saber de dónde le vino al demonio esa conversión perversa de la voluntad y todo lo demás que acabo de decir sobre la voluntad. Hay todavía algo que me admirará sobre manera al considerar esta conversión de la voluntad, a saber: por qué Dios hizo esa naturaleza tan elevada, de suerte que de aquello que debió querer pudiera volver su voluntad a lo que no debió, pero, en cambio, de aquello que no debe no puede a lo que debe; porque parece que semejante criatura debería haber recibido de tal Creador más bien el poder de hacer el bien, para lo cual fué hecha, que el de hacer el mal, puesto que fué creada para evitarlo. Y esta cuestión puede también hacerse sobre nuestra naturaleza, porque creemos que ningún hombre puede tener voluntad buena más que como un don de Dios, pero, en cambio, puede tener siempre la mala con el solo permiso de Dios.

CAPITULO VIII

QUE LA VOLUNTAD O SU CONVERSIÓN NO ES EL MISMO MAL

M.—No creo que se pueda negar que la voluntad o su conversión sean algo físico. Pues aunque no son substancias (in sensu praedicamentali), sin embargo no se puede demostrar que no son esencias, porque hay muchas esencias además de aquella que se dice propiamente substancia. Además, la buena voluntad no es más algo positivo que la mala voluntad, ni ésta es más el mal que aquella el bien, porque no es más algo positivo la voluntad que es mi-

mismo mal, porque, siendo éste nada, la voluntad sería nada. En el capítulo 9 resolverá que el mal es la injusticia, entendiendo por tal no la virtud moral, sino la justicia general, de la que habla la Sagrada Escritura, y que hace a los hombres rectos y santos. En cambio, la injusticia o la maldad no es más que la mera privación de la rectitud. Pero si es una mera privación, entonces no es algo positivo. Contra esto se levantan varios argumentos, que expono en el capítulo siguiente, los resuelve a continuación, y, por fin, en el 15 y en el 16 demuestra su aserción.

diter, quam illa quae vult rapere violenter; nec magis haec malum quam illa bonum est. Ergo si mala voluntas est ipsum malum quo malus aliquis dicitur, erit et bona voluntas ipsum bonum quo fit bonus aliquis. Sed mala voluntas erit nihil, si est ipsum malum quod credimus esse nihil. Bona igitur voluntas nihil erit, quoniam ipsa non magis est aliquid quam mala voluntas. Quare bonum ipsum quod bonus facit non poterimus negare nihil esse, quoniam ipsum est bona voluntas quae nihil erit. Sed falsum esse nullus ambigit bonam voluntatem sive bonum ipsum esse nihil. Itaque mala voluntas non est ipsum malum quod malos facit, sicut nec bona voluntas est ipsum bonum quod bonos facit.

Hoc ipsum quod dixi de voluntate, potest etiam considerari in conversione voluntatis. Non enim est magis conversio illa quae convertit voluntatem de rapina ad tribuendum, quam est illa quae convertit eandem voluntatem de largitate ad avaritiam. Et cetera quae de voluntate paulo ante dixi.

D.—Mihi quoque hoc ipsum videtur quod asseris.

M.—Neque ergo voluntas mala neque prava voluntatis conversio est ipsum malum quo angelus vel homo fit malus, quod nihil esse dicimus; nec bona voluntas aut bona voluntatis conversio est bonum quo boni fiunt.

CAPITULUM IX

QUOD INIUSTITIA SIT IPSUM MALUM ET SIT NIHIL

D.—Quid ergo dicemus ipsum malum quod malos facit, et quid ipsum bonum quod bonos facit?

M.—Iustitiam credere debemus esse ipsum bonum quo sunt boni, id est iusti et angeli et homines, et quo ipsa voluntas bona sive iusta dicitur; iniustitiam vero ipsum malum esse, quod nihil aliud dicimus quam boni privationem, quod malos et malam voluntatem facit, et ideo eandem iniustitiam non aliud esse asserimus quam privationem iustitiae. Quandi enim voluntas primum data rationali naturae et simul in ipsa datione ab ipso datore conversa; immo non conversa sed facta recta ad hoc quod velle debuit, stetit in ipsa rectitudine quam dicimus veritatem sive iustitiam in qua facta est: iusta fuit. Cum verbo avertit se ab eo quod debuit et convertit ad id quod non debuit: non stetit in originali ut

sericordiosa en sus dádivas que aquella que quiere arrebatarse lo ajeno por la violencia, ni ésta es más el mal que aquella el bien. Luego si la mala voluntad es el mismo mal por el cual alguien es dicho malo, también la voluntad buena será el mismo bien por el cual alguien es bueno. Pero la voluntad mala será la nada si es el mismo mal, que confesamos ser la nada (pasivo). Y la voluntad buena será también la nada, porque, al igual que la voluntad mala, no es algo positivo. Por lo cual, el bien mismo que hace a los buenos, tendremos que reconocer que es la nada, puesto que se identifica con la voluntad buena, que es la nada. Pero nadie dudará que es falso que la voluntad buena o el bien mismo sean la nada, y, por tanto, la voluntad mala no se identifica con el mismo mal que hace a los malos, como la voluntad buena no se identifica con el mismo bien que hace a los buenos.

Y lo que digo de la voluntad, puede también considerarse en su conversión, porque no es algo más positivo la que inclina a la voluntad del robo a la limosna que aquella que la convierte de la generosidad a la avaricia. Y así de todo lo demás que acabo de decir de la voluntad.

D.—También a mí me parece lo que dices.

M.—Por consiguiente, ni la voluntad mala ni la mala inclinación de la voluntad es el mismo mal por el cual el ángel o el hombre se hace malo, y que llamamos nada; ni la voluntad buena o la inclinación buena de la voluntad es el bien por el cual se hacen los buenos.

CAPITULO IX

QUE LA INJUSTICIA ES EL MAL Y LA NADA

D.—¿A qué llamaremos, pues, el mal que hace a los malos y a qué el bien que hace a los buenos?

M.—Debemos creer que el bien por el cual son buenos, es decir, justos, los ángeles y los hombres, y por el cual la misma voluntad es llamada justa o buena, es la justicia, y que el mal que decimos no ser otra cosa más que la privación del bien, que hace a los malos y la voluntad mala, es la injusticia, y, por lo mismo, afirmamos que esta injusticia no es otra cosa más que la privación de la justicia. Porque mientras la voluntad con que fué creada la naturaleza racional, inclinada por el mismo Creador en el acto mismo de la creación, y mejor aún que inclinada, creada en la rectitud para querer lo que debía, se conservó en esa rectitud que llamamos verdad o justicia original, fué justa. Pero cuando se apartó de lo que debía y se convirtió a lo que no debía,

ita dicam rectitudine in qua facta est. Quam cum deseruit magnum aliquid perdidit, et nihil pro ea nisi privationem eius quae nullam habet essentiam, quam iniustitiam nominamus, suscepit.

CAPITULUM X

QUOMODO MALUM VIDEATUR ESSE ALIQUID

D.—Quod dicis malum esse privationem boni, concedo; sed nihilominus video bonum esse privationem mali. Et sicut percipio in privatione mali aliquid aliud fieri, quod bonum dicimus, ita animadverto in privatione boni aliud aliquid fieri quod malum nominamus. Quapropter licet quibusdam argumentis malum nihil esse probetur, ut quoniam malum non nisi vitium est sive corruptio, quae nullo modo sunt nisi in aliqua essentia, et quanto magis ibi sunt, tanto magis illam redigunt in nihilum, et si eadem essentia omnino deveniat ad nihil, vitium quoque et corruptio inveniuntur nihil, licet inquam sic aut alio modo probetur nihil esse malum; non potest animus meus nisi sola fide acquiescere, si non mihi illud auferatur quod mihi e contra probat malum non nisi aliquid esse.

Nam cum auditur nomen mali, frustra horrent corda nostra quod in huius nominis significatione intelligunt, si nihil significatur hoc nomine. Item; si vox haec, scilicet malum, nomen est, utique significativum est. Si autem significativum est, significat. Sed non nisi aliquid significat. Quomodo ergo malum est nihil, si quod significat nomen eius est aliquid? Denique cum mansente iustitia tanta videatur tranquillitas, tanta quies, ut in multis nihil aliud videatur iustitia quam quiescere a malo, sicuti est caritas et patientia; recedente autem iustitia tam diversus tam laboriosus tamque multiplex occupet animum affectus, qui velut crudelis dominus miserum homunculum cogat tot turpium et laboriosorum operum cura sollicitum esse et ipsis operibus tam graviter laborare: mirum est si poterit ostendi nihil haec omnia operari.

dejó de permanecer en la rectitud original, por decirlo así, en la cual fué creada. Y al abandonarla perdió algo grande, y a cambio de ella no recibió más que su privación, que no tiene ninguna esencia, y a la cual llamamos injusticia.

CAPITULO X

CÓMO EL MAL PARECE SER ALGO

D.—En cuanto a lo que dices que el mal es la privación del bien, estoy de acuerdo; pero, sin embargo, veo que el bien es la privación del mal. Y así como en la privación del mal veo que resulta algo que llamamos bien, así advierto que en la privación del bien resulta algo que llamamos mal. Por lo cual, aunque se demuestre con ciertos argumentos que el mal es la nada (o no es algo positivo), como cuando se dice que el mal no es más que el vicio o corrupción, que no existen más que en alguna esencia, y cuanto más están en ella tanto más la convierten en nada, y si esa misma esencia viene a convertirse en la nada, también el vicio y la corrupción se encuentran ser nada, aunque, repito, se demuestre de esta o de otra manera semejante que el mal no es sino nada, mi ánimo no se aquieta más que con la fe, mientras no se refute la razón que me prueba que el mal es algo positivo.

Porque si el mal es la nada, inútilmente se horroriza nuestro corazón cuando oye esa palabra y piensa en su contenido. Además, si esta palabra *mal* es un nombre, significa algo. ¿Cómo, pues, puede ser nada, si lo que significa el nombre es algo? Finalmente, vemos que los que tienen la justicia permanente viven en tanta tranquilidad, tanta paz, que parece identificarse en ellos la virtud con la paz que trae la ausencia del mal, como en la castidad y la paciencia; y, en cambio, cuando se ahuyenta la virtud, son tan diversas, tan trabajosas y múltiples las pasiones que se apoderan del ánimo, que como crueles tiranos doblegan al misero hombrucillo, y le obligan a andar preocupado con la obsesión de tan torpes y trabajosas obras y sudar en ellas, que es muy extraño que la nada realice todas estas obras.

CAPITULUM XI

QUOD MALUM ET NIHIL NON POSSINT PROBARI PER NOMEN SUUM
ESSE ALIQUID, SED QUASI ALIQUID

M.—Puto quia non ita es insanus ut dicas nihil esse aliquid, cum tamen negare non possis nihil esse nomen. Quapropter si nihil potes probare esse aliquid per nomen nihil, quomodo aestimas te probare malum esse aliquid per nomen mali?

D.—Nihil agit exemplum quod litem lite resolvit. Nam et hoc ipsum nihil nescio quid sit. Quapropter quoniam de malo quaestio est in manibus quod dicis esse nihil: si vis me docere quid intelligam esse malum, doce me prius quid intelligam esse nihil, deinde ad alia quibus praeter nomen mali me dixi moveri de eo ut aliquid esse videatur respondebis.

M.—Cum nequaquam differant nihil esse et non aliquid esse: quomodo dici potest quid sit quod non est aliquid?

D.—Si non est aliquid quod hoc nomine significatur, non significat aliquid. Si vero non significat aliquid, non est nomen. Sed utique nomen est. Quanquam igitur nullus dicat nihil esse aliquid, sed semper nihil esse nihil cogamur fateri: nemo tamen potest nomen nihil significativum esse diffiteri. Verum si hoc ipsum nomen non significat nihil sed aliquid, id quod significatur videtur non posse esse nihil sed magis aliquid. Si ergo quod significatur non est nihil sed aliquid: qualiter verum erit ut significetur per hoc nomen quod est nihil?

Quippe si verè nihil dicitur verè nihil est, et idcirco non est aliquid. Quare si quod significatur hoc nomine non est nihil sed aliquid, quemadmodum consequentia videtur ostendere: falso et incongrue hoc nomine vocatur. At e contra si secundum iudicium omnium id quod nominatur nihil verè est nihil et nequaquam est aliquid: usquamne videtur aliquid consequentius quam ut hoc ipsum nomen nihil significet, id est non significet aliquid? Quid itaque est quia hoc nomen videlicet nihil, non significat nihil sed aliquid, et non significat aliquid sed nihil?

M.—Forsitan non repugnat significare nihil et aliquid.

CAPITULO XI

QUE POR EL NOMBRE NO PUEDE DEMOSTRARSE QUE EL MAL Y LA
NADA SON ALGO, SINO CASI ALGO¹

M.—Pienso que no serás tan necio que vayas a decir que la nada es algo, aunque no puedes negar que la nada es un nombre. Por lo cual, si no puedes demostrar que la nada es algo por su nombre *nada*, ¿cómo piensas probar que el mal es algo por el nombre de *mal*?

D.—Nada demuestra el ejemplo que resuelve la lid con una lid. Porque es que no sé siquiera lo que es esta nada. Por lo cual, como la cuestión de que se trata versa sobre el mal, que tú dices ser nada, si quieres enseñarme lo que debo entender por el mal, debes enseñarme antes qué debo entender por la nada; después responderás a las otras razones, por las cuales, además del nombre mismo de mal, me inclino a creer que es algo positivo.

M.—Como no difieren en modo alguno el nada ser y el no ser algo, ¿cómo se puede decir qué es lo que no es algo?

D.—Si no es algo lo que por este nombre se significa, no significa algo. Y si no significa algo, no es nombre. Pero ciertamente lo es. Por consiguiente, aunque a nadie se le ocurra decir que la nada es algo, sino que siempre tengamos que confesar que la nada es la nada, sin embargo, nadie puede negar que el nombre de nada es significativo de algo. Y si este nombre no significa la nada, sino algo, lo que es significado no puede ser la nada, sino más bien algo. Por tanto, si lo que se significa no es la nada, sino algo, ¿cómo puede ser verdad que por este nombre se signifique lo que es nada? Porque si realmente se dice la nada, realmente es la nada, y por tanto no es algo. Por donde, si lo que se significa por ese nombre no es la nada, sino algo, la consecuencia que se parece seguir es que lleva ese nombre errónea e inconvenientemente. Por el contrario, si, según el juicio de todos, aquello que se nombró la nada es verdaderamente nada y en modo alguno es algo, ¿podrá haber nunca nada más lógico que ese mismo nombre signifique la nada, es decir, no signifique algo? ¿Por qué entonces este nombre: *nada*, no significa la nada, sino algo, y no significa algo, sino la nada?

M.—Quizás no hay contradicción entre significar nada y algo.

¹ En el capítulo anterior había puesto dos objeciones contra la tesis asentada en el capítulo 9 de que el mal o la maldad es nada, puesto que no es más que la privación del bien o de la justicia. Dejando para los capítulos 15 y 16 la demostración de la tesis, respon-

D.—Si non repugnant: aut ista vox diversa consideratione significat nihil et aliud, aut invenienda res est aliqua quae sit aliquid et nihil.

M.—Quid si utrumque inveniri potest: et diversa scilicet significationis consideratio in hoc nomine, et eandem rem esse aliquid et nihil?

D.—Utrumque vellem cognoscere.

M.—Constat quoniam haec vox, scilicet nihil quantum ad significationem nullatenus differt ab eo quod dicitur non aliquid. Nihil quoque hoc apertius, quam quod haec vox scilicet non aliquid, omnem rem penitus et omne quod est aliquid intellectui removendum, nec omnino ullam rem aut penitus quod aliquid sit in intellectu retinendum sua significatione constituit. Sed quoniam remotio alicuius rei significari nullatenus potest nisi cum significatione eius ipsius cuius significatur remotio, nullus enim intelligit quid significat non homo nisi intelligendo quid sit homo: necesse est ut haec vox quae est non aliquid, destruyendo id quod est aliquid significet aliquid. Quoniam vero auferendo omne quod est aliquid, nullam significat essentiam quam in audientis intellectu retinendam constituat: ideo non aliquid vox nullam rem aut quod sit aliquid significat.

Igitur haec vox non aliquid his diversis rationibus aliquatenus significat rem et aliquid, at nullatenus significat rem aut aliquid. Significat enim removendo et non significat constituendo. Hae ratione nihil nomen, quod perimit omne quod est aliquid: et destruyendo non significat nihil sed aliquid, et

de en éste a la segunda objeción, sacada del significado del nombre nada. Y esto lo hace urgiendo hasta el extremo la argumentación y tejiendo un proceso de análisis prodigioso. A alguien podrá parecer un poco pueril este esfuerzo, pero, aparte de que entraba mucho semejante práctica en las costumbres de la Edad Media y en la enseñanza de las universidades, era necesario para los principiantes y alumnos, así como para desenmascarar a los herejes, que gustaban de acudir a esos artilugios y juegos puramente dialécticos para defender sus errores. Por no citar otros casos de herejes, baste recordar sobre la cuestión que nos ocupa a los maniqueos, que para probar que la nada, nihil, es algo, aducían el pueril y ridículo argumento del texto del evangelio de San Juan, donde se lee: *Et sine ipso factum est nihil*. Si la nada fue hecha, decían, luego es algo.

Viniendo, pues, a la cuestión, dice el autor, por una parte hay razones que parecen demostrar que la nada es algo, pero por otra parte no se puede negar que la nada en modo alguno es algo; de donde parece seguirse que una sola y misma cosa es a la vez nada y algo, lo que es imposible metafísicamente. Parece también seguirse que esa voz nada sea y no sea un nombre dialéctico; sea un nombre, porque de hecho es una voz que se emplea para significar, y no lo sea, porque lo que nada significa no tiene significado, y lo que no tiene significado no es nombre. De suerte que del hecho que esta voz nada sea un nombre no se puede deducir que sea algo. Y del mismo modo, del hecho de que esta voz malum, el mal, sea

D.—Si no hay contradicción, o esa voz en diversos casos significa la nada y algo, o hay que encontrar alguna cosa que sea algo y nada.

M.—Y si se pueden encontrar las dos cosas, es decir, diverso sentido de significación en el nombre, y que la misma cosa es algo y nada?

D.—Quisiera conocer esas dos proposiciones.

M.—Es sabido que esta voz nada, en cuanto a su significado, no difiere en absoluto de lo que expreso cuando digo: no algo. Es también evidente que esa misma palabra, es decir, no algo, encierra en su contenido que hay que apartar del pensamiento absolutamente todo lo que es algo, y que no hay que retener en el pensamiento absolutamente ninguna cosa, o lo que sea algo. Pero como la remoción de alguna cosa no se puede significar sino con la significación de aquello mismo cuya remoción se significa, así, por ejemplo, nadie entenderá lo que significa no hombre sino entendiendo lo que es el hombre, es necesario que esta palabra, que es no algo, al excluir aquello que es algo, signifique algo. Pero como, al excluir todo lo que es algo, no se significa alguna esencia que pueda retener el espíritu del oyente, por eso la palabra no algo no significa cosa alguna o que sea algo.

De suerte que esta palabra no algo, por todas estas razones, en un sentido significa alguna cosa o algo, y en sentido absoluto significa la ausencia de toda cosa o de algo. Significa excluyendo y no significa constituyendo. De esta manera, la palabra nada, que excluye todo lo que es algo, destruyendo no significa nada, sino algo, y constituyendo no

injusticia, sea un nombre, no se puede deducir que sea algo positivo. Hay que demostrar, pues, que esta voz nihil es un verdadero nombre, y, sin embargo, lo que por él se significa es verdaderamente nihil, o ausencia de algo, para que de aquí quede manifiesto, a simili, que el argumento que pretende demostrar que el mal es realmente algo, porque la voz malum, siendo nombre, debe significar algo, no prueba lo que intenta. Es lo que hace a continuación, no rompiendo los lazos, como Alejandro, sino con gran habilidad y sutileza. Este nombre nihil o este nombre malum significan indudablemente, dice, algo, pero no en sentido positivo, constitutivo, sino negativo y exclusivo. Como cuando decimos: el hombre no es un león, nos pone en el pensamiento al hombre y al león, pero no para unirlos, sino para separarlos y excluirlos, o como cuando decimos: non homo, significa al hombre, pero negándole, no poniéndole. Es, pues, cierto que bajo esta distinción el nombre nihil y el nombre malum significan algo y no significan algo, sed nihil, y, por lo mismo, no pierden la naturaleza del nombre. Pero no por eso se sigue que la nada sea algo o el mal sea algo formaliter; más bien se demuestra lo contrario. Pues por el hecho de que esos nombres significan algo por negación o exclusión, se entiende necesariamente que no existe nada fuera de la mente. Por lo demás, si el nombre nihil es computado entre los nombres, a pesar de que no significa nada positivo, es porque esa negación que significa es como si fuese algo.

constituendo non significat aliquid sed nihil. Quapropter non est necesse nihil esse aliquid, ideo quia nomen eius significat aliquid quolibet modo; sed potius necesse est nihil esse nihil, quia nomen eius significat aliquid hoc modo. Hoc itaque modo non repugnat malum nihil esse et mali nomen esse significativum, si sic aliquid perimendo significat ut nullius rei sit constitutum.

D.—Nequeo negare nomen nihil secundum praedictam a te rationem aliquo modo significare aliquid; sed satis notum est quia illud aliquid quod isto modo hoc nomine significatur non nominatur nihil, nec cum audimus hoc nomen accipimus illud pro ea re quam ista significat. Illud igitur quaero pro quo hoc nomen ponitur, et quod intelligimus cum ipsum nomen audimus: illud inquam, quaero quid sit. Illud enim hoc nomen proprie significat: et ideo nomen est quia eius significativum est, non quia supra dicto modo negando significat aliquid. Eius quippe nomen est pro cuius significatione inter nomina computatur; et illud vocatur nihil. Illud quaero quomodo sit aliquid; si proprie vocatur nihil; aut qualiter sit nihil, si nomen significativum eius significat aliquid; aut quomodo idem sit aliquid et nihil. Illud idem quaero de nomine mali, et de eo quod significat et quod malum nominatur.

M.—Recte quaeris, quia licet supra posita ratione malum et nihil significant aliquid, tamen quod significatur non est malum aut nihil. Sed est alia ratio qua significant aliquid et quod significatur est aliquid; sed non vere aliquid, sed quasi aliquid.

Multa quippe dicuntur secundum formam quas non sunt secundum rem. Ut timere secundum formam vocis dicitur activum, cum sit passivum secundum rem. Ita quoque caecitas dicitur aliquid secundum formam loquendi, cum non sit aliquid secundum rem. Sicut enim de aliquo dicimus quia habet visum, et visus est in eo; ita dicimus quia habet caecitatem et caecitas est in eo, cum haec non sit aliquid sed potius non aliquid; et hanc habere non sit habere aliquid, immo eo carere quod est aliquid. Caecitas namque non est aliud quam non visus et absentia visus, ubi visus debet esse. Non visus vero vel absentia visus non magis est aliquid ubi debet esse visus, quam ubi non debet esse. Quare caecitas non magis est aliquid in oculo quia ibi debet esse visus, quam non visus vel absentia visus in lapide ubi visus non debet esse. Multa quoque alia similiter dicuntur aliquid se-

significa algo, sino nada. Por lo cual no es necesario que la nada sea algo por el hecho de que su nombre significa algo en cierto modo, sino que más bien es necesario que la nada sea la nada, porque su nombre significa algo de este modo. De esta manera no hay contradicción en que el mal sea nada y el nombre de mal sea significativo, si, excluyendo de esa manera algo, significa que no es constitutivo de nada.

D.—No puedo negar que el nombre de nada, según la razón por ti expuesta, en cierto modo significa algo; pero es manifestado que ese algo que se significa de ese modo por este nombre no se llama nada; ni cuando oímos este nombre lo entendemos por aquello que significa. Pregunto, pues, por aquello que se quiere significar por ese nombre, y que entendemos cuando oímos pronunciar; deseo saber qué es. Pues si lleva un nombre y es computado entre los nombres, es por aquello que quiere significar, y que se llama nada². Pues bien, pregunto cómo es algo, si propiamente es llamado nada, o de qué cualidad es la nada, si su nombre significa algo, y cómo la misma cosa sea algo y nada. Lo mismo quisiera saber sobre el nombre de mal y de su significado, que llamamos el mal.

M.—Con razón lo pregunto, porque aunque, por lo dicho, el mal y la nada signifiquen algo, sin embargo lo significado no es ni el mal ni la nada, sino que de una manera significan algo y de otra manera lo que significa es algo, pero no es realmente algo, sino como algo.

Porque hay muchas cosas que se dicen según las apariencias que no son según la realidad. Así, temer, según la manera de hablar, se toma como activo, cuando en realidad es pasivo. Así también la ceguera se dice algo positivo según la manera de hablar, cuando en la realidad no es algo positivo. Porque así como decimos de alguien que tiene vista y que la vista se halla en él, así decimos que tiene ceguera y que la ceguera se halla en él, siendo así que ésta no es algo (positivo) sino más bien un no algo (algo negativo); y tener la ceguera no es tener algo, sino carecer de aquello que es algo, ya que no es otra cosa que la no vista o ausencia de vista donde debía existir. Pero la no vista o la ausencia de vista no es más algo donde debe estar la vista que donde no debe estar. Por lo cual la ceguera no es más algo en el ojo, donde debe haber vista, que en la piedra la ausencia de la vista, en la que no debe existir la vista. Otras muchas cosas se dicen igualmente algo según la manera de hablar,

² Quere decir el Santo que el nombre nada es computado entre los nombres, no porque lo que significa sea algo, sino porque lo que por él es significado es como si fuera algo, es decir, porque los hombres, por consentimiento común, así lo establecieron para expresar la misma negación o privación.

cundum formam loquendi, quae non sunt aliquid, quoniam sic loquimur de illis sicut de rebus existentibus.

Hoc igitur modo malum et nihil significant aliquid; et quod significatur est aliquid non secundum rem, sed secundum formam loquendi. Nihil enim non aliud significat quam non aliquid, aut absentiam eorum quae sunt aliquid. Et malum non est aliud quam non bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum. Quod autem non est aliud quam absentia eius quod est aliquid, utique non est aliquid. Malum igitur vere est nihil et nihil non est aliquid, et tamen quodam modo sunt aliquid quia sic loquimur de his quasi sint aliquid ut dicimus: nihil vel malum fecit, aut: nihil vel malum est quod fecit; sicut dicimus: aliquid vel bonum fecit, aut: aliquid vel bonum est quod fecit. Hinc est quod cum negamus omnino aliquid esse quod dicit aliquis, ita dicimus: hoc quod dicit, nihil est. Nam hoc et quod proprie non dicuntur nisi de eo quod est aliquid; et cum ita dicitur sicut modo dixi non dicuntur eo quod sit aliquid, sed quod quasi aliquid dicuntur.

D.—De ratione nominis mali quem me putabam posse probare malum esse aliquid, satisfacisti.

CAPITULUM XII

QUOD ANGELUS NON POTUIT A SE HABERE VOLUNTATEM PRIMAM, ET QUOD MULTA DICUNTUR POSSE ALIENA POTESTATE ET NON POSSE ALIENA IMPOTENTIA.

Restat nunc ut me ad alia quae mihi malum esse aliquid persuadere nituntur, quid respondere valeam edoceas.

M.—Ut veritatem rei enucleare possimus, longius aliquantulum nos exordiri oportet. Sed et opus est ut tu ea quae dicam non sis contentus singula tantum intelligere, sed omnia simul memoria quasi sub uno intuitu colligere.

D.—Ego quidem intentus ero quantum potero. Verumtamen si in aliquo tardior quam velis exstitero, non te me expectare pigeat, prout videris tarditatem meam expectare.

M.—Ponamus ergo Deum nunc facere angelum quem velit facere beatum, et non simul totum, sed per partes, et hactenus iam esse factum, ut iam sit aptus ad habendum voluntatem, sed nondum velit aliquid.

que, sin embargo; no son algo, porque hablamos de ellas como de cosas existentes.

De esta manera, pues, el mal y la nada significan algo, y lo que se significa es algo no en la realidad; sino en la manera de hablar. Porque nada no significa otra cosa que no algo, o la ausencia de aquello que es algo. Y el mal no es otra cosa que el no bien, o ausencia del bien donde debe existir. Y lo que no es otra cosa más que la ausencia de aquello que es algo, ciertamente no es algo. El mal, pues, verdaderamente es nada, y nada no es algo, y, sin embargo, en cierto modo son algo, porque hablamos de ellos como si fueran algo, como cuando decimos: no hizo nada, no hizo el mal, no es nada lo que hizo, no es malo lo que hizo; o bien: hizo algo, hizo bien; o lo que hizo es algo, es bien. De aquí que, cuando negamos en absoluto lo que alguien dice, nos expresamos así: eso que dices, no es nada. Porque esto y lo que no se dicen propiamente más que de aquello que es algo, y cuando se expresan de la manera que he dicho, no se quiere decir que sean algo, sino como algo.

D.—Me has resuelto satisfactoriamente la objeción por la cual yo pensaba poder demostrar, fundado en el nombre de mal, que el mal es algo.

CAPITULO XII

QUE EL ÁNGEL NO PUDO TENER DE SÍ MISMO LA VOLUNTAD PRIMERA, Y QUE MUCHAS COSAS SE DICEN POSIBLES CON PODER EXTRAÑO, E IMPOSIBLES POR LA IMPOTENCIA EXTRAÑA¹

Aun te queda por responder a aquellas otras objeciones que parecen demostrarme que el mal es algo.

M.—Para que podamos desentrañar la verdad del asunto, es menester que retrocedamos un tanto. Pero también es necesario que tú no te contentes con entender las cosas que te vaya diciendo en particular, sino que las retengas y consideres todas a la vez en tu memoria.

D.—Estaré lo más atento que pueda, pero, si en algo soy más tardo de lo que quisieras, no se te haga cuestiones arriba esperarme y acomodarte a mi tardanza.

M.—Supongamos, pues, que Dios crea ahora a un ángel al que quiere hacer feliz, y no completo, sino por partes, y que ya está hecho lo suficiente para tener voluntad, pero aun no quiere nada.

¹ Aun queda, dice el discípulo, responder a las dos objeciones, primera y tercera, con que se pretendía demostrar en el capítulo 10 que el mal es algo positivo. El maestro difiere la respuesta hasta el capítulo 26, y da la explicación de ello en la necesidad de pro-

D.—Pone quod vis, et expone quod quaero.

M.—An ergo putas quod ipse angelus per se possit velle aliquid?

D.—Non bene video quod dicis "per se". Quod enim sicut supra iam dixisti de omni creatura, nihil habet quod non accepit, nihil potest per se.

M.—*Per se* dico, per hoc quod iam habet: Ut qui habet pedes et quae sufficiunt ad potentiam ambulandi, potest ambulare per se. Qui autem habet pedes et non habet incolumitatem pedum, non potest ambulare per se. Hoc itaque modo quaero an ille angelus qui iam aptus est ad volendum et nondum quicquam vult, per se possit velle aliquid.

D.—Puto quia potest, si aliquando vult.

M.—Non respondes ad interrogationem meam.

D.—Quomodo?

M.—Digo quaero de nihil volente et de potestate quae praecedit rem; et tu respondes de volente et de potestate quae fit cum re. Nam omne quod est, eo ipso quia est potest esse. Non autem omne quod est, potuit esse priusquam esset. Cum ergo quaero utrum ille qui nihil vult possit velle, quaero potestatem ante voluntatem, qua se possit movere ad voluntatem. Tu vero cum respondes quia si vult potest, dicis potestatem quae fit cum ipsa voluntate. Necessse enim est, si vult ut possit velle.

D.—Selo duas esse velle potestates, unam quae nondum est in re, alteram quae iam est in re. Sed et hoc non possum nescire quia quidquid ita potest esse ut iam sit; si aliquando non fuit, potuit prius esse. Si enim non potuisset, numquam esset. Bene ergo aestimo me respondisse, quia qui ideo pot-

ceder per partes, lo que nos demuestra el análisis minucioso con que procede San Anselmo en la resolución de las cuestiones y la necesidad de tener presente en la memoria la síntesis o el conjunto de su doctrina para comprenderla bien.

En el ejemplo o hipótesis se acomoda a los tardos de comprensión, para satisfacción del discípulo, porque Dios nunca crea un ángel por partes, ni pueden ser desprovistos de toda inclinación a querer. Supone, pues, un ángel con potencia para querer, pero sin inclinación ni acto alguno para querer, pues ya hemos dicho que San Anselmo en sus obras, especialmente en el tratado *De la concordia de la gracia con la libertad* (c. 11), distingue esta triple clase de voluntad, y la que llama aquí voluntad primera no es otra que la que llama *affectio* o inclinación inseparable del instrumento o potencia. Se trata, pues, de saber si dicho ángel, dotado de la voluntad potencia o instrumento, puede por lo mismo, mediante esa potencia, adquirir alguna inclinación general o alguna determinación actual a querer algo en general o en particular. Y aun explica más a continuación. Se trata de saber si ese ángel tiene poder propio, no ajeno, activo y antecedente, o si puede con el solo concurso general de Dios mover su voluntad, queriendo algo, por lo menos en general, sin que Dios suprima en su voluntad un movimiento

D.—Pon las hipótesis que quieras y explícame lo que busco.

M.—¿Crees, pues, que ese ángel pueda por sí querer algo?

D.—No entiendo bien lo que quieres decir *per se*, porque, como ya dijiste hablando de todas las criaturas, lo que nada tiene que no lo haya recibido, nada puede por sí mismo.

M.—Digo *per se*, es decir, con lo que ya tiene, como el que tiene pies y todo lo necesario para caminar puede andar por sí mismo. Pero el que tiene pies y no los tiene sanos, no puede caminar *per se*. De igual modo pregunto si aquel ángel que ya está capacitado para querer y aun no quiere nada, puede *per se* querer algo.

D.—Creo que puede, si alguna vez quiere.

M.—No respondes a lo que te pregunto.

D.—¿Cómo?

M.—Pregunto sobre el que no quiere nada y sobre el poder que precede a la cosa, y tú respondes sobre el que quiere y sobre el poder que se hace con la cosa. Aunque todo lo que es, por lo mismo que es, puede ser; pero no todo lo que es pudo ser antes de que fuese. Por consiguiente, cuando pregunto si aquel que nada quiere puede querer, pregunto por su poder antes de querer, por cuyo poder pueda moverse a la voluntad. Pero tú, al responder que si quiere puede, hablas del poder que se realiza al mismo tiempo con el querer, porque es necesario que, si quiere, pueda querer.

D.—Conozco que hay dos poderes, uno que aun no está en acto, otro que ya lo está. Pero tampoco puedo ignorar que aquello que de tal manera pudo ser que de hecho ya existe, si alguna vez no existió, pudo, sin embargo, ser, porque, si no hubiera podido, nunca sería. Entiendo, pues,

natural o una inclinación, respecto a la cual sea meramente pasivo. A la respuesta afirmativa dada por el discípulo y apoyada con el ejemplo de la potencia visual, responde el maestro negando la paridad, porque, si aquella es movida a discreción de la voluntad, ésta, en cambio, no tiene ninguna potencia que la mueva. Queda, pues, la cuestión en pie; y a ella no sabe qué responder el discípulo, porque, si dice que puede moverse no queriendo, se sigue que es movido por otro. Finalmente, el maestro da la solución de la cuestión diciendo que nadie es movido aun por el temor o por el bien a querer algo si no tiene antes la voluntad natural o inclinación a poseer el bien o evitar el mal. Voluntad natural, dice, para indicar que no es libre; sino innata, que es a modo de naturaleza más que de voluntad racional. De todas estas premisas saca la conclusión que el ángel, que ya se supone apto por la potencia o instrumento de querer para tener la voluntad que se llama inclinación, como la que se llama acto o ejercicio de la misma, no puede tener la primera voluntad o inclinación por sí mismo; sino que debe recibirla comp innata de Dios, del mismo modo que la inteligencia no puede tener por sí misma la luz intelectual (*lumen*) que se llama el hábito de los primeros principios.

est velle quia iam vult, necesse est prius eum potuisse quam vellet.

M.—Putas quia quod nihil est omnino nihil habet, et ideo nullam habet potestatem, et sine potestate omnino nihil potest?

D.—Hoc non possum negare.

M.—Aestimo quia mundus antequam fieret nihil erat.

D.—Verum dicis.

M.—Ergo omnino nihil potuit antequam esset.

D.—Ita sequitur.

M.—Non ergo potuit esse antequam esset.

D.—Et ego dico: si non potuit esse, impossibile fuit ut esset aliquando.

M.—Et possibile et impossibile erat antequam esset. Et quidem in cuius potestate non erat ut esset, erat impossibile; sed Deo in cuius potestate erat ut fieret, erat possibile. Quia ergo Deus prius potuit facere mundum quam fieret ideo est mundus, non quia ipse mundus potuit prius esse.

D.—Rationi contradicere non possum, sed usus loquendi non consentit.

M.—Non est mirum, Multa namque in communi locutione dicuntur improprie; sed cum oportet medulam veritatis inquirere, necesse est improprietatem perturbantem quantum res expedit et possibile est socernere. Ex qua improprietate loquendi fit ut saepissime dicamus rem posse, non quod illa possit, sed quoniam alia res potest; et rem quae potest non posse, quoniam alia res non potest. Ut si dico: liber potest scribi a me: utique liber nihil potest, sed ego possum scribere librum. Et cum dicimus: iste non potest vinci ab illo, non aliud intelligimus quam: ille non potest vincere istum.

Hinc est quod dicimus Deum non posse aliquid sibi adversum aut perversum, quoniam sic est potens in beatitudine et iustitia, immo quoniam beatitudo et iustitia non sunt in illo diversa sed unum bonum, sic est omnipotens in simplici bono, ut nulla res possit quae noceat summo bono. Ideo namque non potest corrumpi nec mentiri. Ita ergo quidquid non est, antequam sit sua potestate non potest esse; sed si potest alia res facere ut sit, hoc modo aliena potestate potest esse.

Quamvis autem pluribus modis dividi possit potentia vel impotentia, hoc tantum nunc tibi sufficiat, quia multa dicun-

que he respondido bien, porque aquel que puede querer porque quiere es necesario que antes de querer pudiese querer.

M.—¿Crees que lo que no es nada en absoluto no tiene nada, y por lo mismo no tiene ningún poder, y sin poder no puede absolutamente nada?

D.—No lo puedo negar.

M.—Entiendo que el mundo antes de existir no era nada.

D.—Dices la verdad.

M.—Luego no pudo absolutamente nada antes de que existiese.

D.—Es una consecuencia lógica.

M.—No pudo, pues, ser antes de ser.

D.—Y yo digo: Si no pudo ser, es imposible que fuese nunca.

M.—Antes de ser, era posible y era imposible. Para aquel que no tenía posibilidad de ser, era imposible; pero para Dios, en cuyo poder estaba el que fuese, era posible. Por consiguiente, si el mundo existe, es porque, antes de que existiese, Dios pudo crearlo; no porque el mundo pudiese antes existir.

D.—No puedo objetar nada al argumento, pero no es conforme a la manera de hablar.

M.—No es extraño, porque en el habla corriente hay muchas cosas que se dicen impropriamente; pero, cuando se trata de investigar la esencia de las cosas, es necesario saber apartar, en cuanto el asunto lo permite y es posible, los términos improprios, que no hacen más que perturbar. De esa impropiedad de los términos viene muchas veces el que digamos que una cosa puede, no porque sea ella la que puede, sino otra: y que la cosa que puede, decimos que no puede, porque hay otra cosa que no puede. Así por ejemplo: es un libro que puede ser escrito por mí. Ciertamente que el libro no puede nada, sino que soy yo el que puedo escribir el libro. Y cuando decimos: éste no puede ser vencido por él, no entendemos más que aquél no pudo vencer a éste.

De aquí es que decimos también que Dios no puede hacer algo contrario a sí mismo o perverso, porque de tal manera es poderoso en su felicidad y en la justicia, mejor dicho, porque la felicidad y la justicia no son en él cosas distintas, sino un solo bien, y así es de tal manera omnipotente en el simple bien, que no puede hacer nada que perjudique al sumo bien. Por eso no puede ser corrompido ni mentir. Así, pues, lo que no es, antes de ser, por su poder no puede ser; pero, si otra cosa puede hacer que sea, de esta manera si que puede ser con potestad ajena.

Y aunque la potencia y la impotencia puedan ser de varias clases, bástete por ahora esto: que hay muchas que se dicen poder no con potestad propia, sino ajena, y que hay

tur posse non sua sed aliena potestate, et multa non posse non sua sed aliena impotentia. De propria igitur potestate loquor cum quaero de angelo, quem novum posuimus fieri, et hactenus iam esse factum ut iam aptus sit ad habendam voluntatem sed nihil adhuc velit: an ipse possit per se velle aliquid, et de ipsa mihi responde.

D.—Si iam sic aptus est ad voluntatem ut nihil aliud illi desit quam velle, non video cur per se non possit. Quicumque enim aptus est ad videndum et clausis oculis in luce positus nil videt, potest videre per se. Quare ergo non volens similiter non velit per se, sicut non videns potest per se videre?

M.—Quia ille non videns habet visum et voluntatem qua potest movere visum. Nos vero de illo qui nullam habet voluntatem loquimur. Quare responde mihi si qua res seipsam movet de non velle ad velle, utrum sic ipsa se velit movere.

D.—Si dixerò quia moveatur non volens, consequens erit ut non a se, sed ab alio moveatur, nisi forte si quis subito claudit oculos ad ictum venientem, aut si cogitur quis aliquo incommodo ut velit quod prius non volebat. Nescio enim an tunc prius velit se movere ad hanc voluntatem.

M.—Nullus cogitur vel timore vel sensu alicuius incommodi, nec attrahitur amore commodi alicuius ad volendum aliquid, nisi qui prius habet naturalem voluntatem vitandi incommodum aut habendi commodum, qua voluntate se movet ad alias voluntates.

D.—Negare nequeo.

M.—Dic ergo quia quidquid se movet ad volendum, prius vult se ita movere.

D.—Ita est.

M.—Quod ergo nihil vult, nullo modo se potest movere ad volendum.

D.—Non possum contradicere.

M.—Restat igitur ut ille angelus qui iam aptus est ad habendum voluntatem, sed tamen nihil vult, non possit habere voluntatem primam a se.

D.—Necesse est me fateri, quia nihil potest per se velle qui nihil vult.

M.—Beatus autem non potest esse, si non vult beatitudinem. Dico autem nunc beatitudinem non beatitudinem cum iustitia, sed quam volunt omnes, etiam iniusti. Omnes quippe volunt bene sibi esse. Excepto namque hoc quod omnis natura bona dicitur, duo bona et duo his contraria mala usu dicuntur. Unum bonum est cum dicitur iustitia, cui contrarium est malum iniustitia. Alterum bonum est quod mihi videtur posse dici commodum, et huic malo oppo-

otras muchas que son impotentes no por impotencia propia, sino ajena. Así, cuando hablo del ángel, me refiero a su poder propio de ese ángel hipotéticamente creado por etapas, y que ha llegado a un desarrollo que le permita tener voluntad, pero sin que aun haya pasado al acto. Pues bien, de este ángel pregunto si puede por sí mismo querer algo, y espero tu respuesta acerca de ese poder.

D.—Si está ya capacitado para la voluntad de tal modo que no le falte más que querer, no veo por qué no haya de poder. Porque el que es capaz de ver y no ve nada aun en la luz por tener los ojos cerrados, puede ver. ¿Por qué, pues, el que no quiere no ha de poder igualmente querer, como puede ver el que no ve?

M.—Porque aquel que no ve, tiene la vista y la voluntad, por la cual puede mover la vista. Pero nosotros hablamos de aquel que no tiene ninguna voluntad. Por lo cual debes responderme si cuando alguna cosa se mueve a sí misma del no querer al querer, si ella misma quiere moverse.

D.—Si digo que se mueve sin querer, es lógico que sea movida no por sí misma, sino por otro, a no ser el caso de alguien que se vea obligado a cerrar de repente los ojos ante un golpe inminente o, por el temor de algún daño, se vea obligado a querer lo que antes no quería. No sé si en este caso hubiera querido antes moverse a esa voluntad.

M.—Nadie es obligado por el temor o sensación de algún mal ni es atraído por el amor de un bien a querer algo, sino aquel que tiene anteriormente la voluntad natural de evitar el mal o de poseer el bien, y con este deseo se mueve a las otras voluntades.

D.—No lo puedo negar.

M.—Di, pues, que lo que se mueve para querer, antes quiere moverse.

D.—Así es.

M.—Por tanto, lo que no quiere nada, de ningún modo puede moverse a querer.

D.—No puedo contradecirlo.

M.—Hay que concluir, por tanto, que aquel ángel que ya está capacitado para tener voluntad, pero, sin embargo, no quiere nada, no puede tener por sí la primera voluntad.

D.—Debo confesar forzosamente que nada puede querer por sí el que nada quiere.

M.—Pero no puede ser feliz si no quiere la felicidad; no me refiero a la bienaventuranza de la virtud, sino a la que desean todos, aun los malos. Porque todos desean estar bien. Porque, fuera del caso de la naturaleza en general, que es llamada buena (transcendentalmente), el uso corriente distingue dos clases de bienes y dos clases de males a ellos contrarios; el primer bien es el llamado la virtud,

nitur incommo- dum. Sed iustitiam quidem non omnes volunt, neque omnes fugiunt iniustitiam. Commo- dum vero non so- lum omnis rationalis natura, sed etiam omne quod sentire potest vult, et vitat incommo- dum. Nam nullus vult nisi quod aliquo modo sibi putat commo- dum. Hoc igitur modo omnes bene sibi esse volunt, et male sibi esse nolunt. De hac beatitudine nunc dico, quia nullus potest esse beatus qui non vult beatitudinem. Nullus namque beatus potest esse aut habendo quod non vult aut non habendo quod vult.

D.—Non est negandum.

M.—Neque beatus debet esse qui non vult iustitiam.

D.—Nec hoc minus concedendum.

CAPITULUM XIII

QUOD ACCEPTA SOLA VOLUNTATE BEATITUDINIS NEC ALIUD POSSET VELLE NEC IPSAM NON VELLE; ET QUIDQUID VELLE NON ESSET IUSTA VEL INIUSTA VOLUNTAS

M.—Dicamus ergo Deum illi dare primum solam beati- tudinis voluntatem, et videamus utrum idcirco quia accepit aliquam voluntatem, iam se possit ipse movere ad volendum aliud quam quod accepit velle.

D.—Prosequere quod incepisti. Ego enim paratus sum intelligere.

M.—Constat quia nondum vult aliud quam beatitudinem, quia non aliud accepit velle.

D.—Verum est.

M.—Quaero ergo a te an possit se movere ad aliud vo- lendum.

D.—Nequeo videre quomodo se moveat ad volendum aliud quam beatitudinem, qui aliud non vult. Nam, si vult se mo- vere ad aliud volendum, vult aliud.

M.—Sicut ergo nulla voluntate adhuc data nihil poterat

al cual se opone el mal o la injusticia; el otro bien es el que podríamos llamar, a mi entender, el bienestar (o pla- cer), y a él se opone el mal llamado sufrimiento. Pero no todos aman la justicia ni todos huyen de la injusticia. En cambio, el bienestar no sólo es amado por la naturaleza racional entera, sino por todos los seres capaces de sentir, y todos ellos a la vez huyen del sufrimiento. Porque nadie quiere sino lo que de algún modo juzga conveniente para sí. De esta manera todos se desean el bien y huyen del mal. Pues bien, a esta felicidad me refiero cuando digo que nin- guno puede ser feliz si no ama la felicidad. Porque nadie puede ser feliz o teniendo lo que no quiere o no teniendo lo que quiere.

D.—No se puede negar.

M.—Ni merece ser feliz el que no ama la justicia.

D.—No es menos cierto.

CAPITULO XIII

QUE, RECIBIDA LA SOLA VOLUNTAD DE LA FELICIDAD, NI PODRÍA QUERER OTRA COSA NI DEJAR DE QUERERLA, Y QUE, QUISIERA LO QUE QUISIERA, NO POR ESO SERÍA LA VOLUNTAD JUSTA O INJUSTA¹

M.—Digamos, pues, que Dios le da primeramente sólo la voluntad de la felicidad, y veamos si, por este hecho de haber recibido alguna voluntad, ya puede por sí ponerse en movimiento para querer otra cosa más de la voluntad re- cibida.

D.—Continúa con lo que has empezado. Estoy dispuesto a comprenderlo.

M.—Es un hecho que no quiere más que la felicidad, porque no ha recibido poder para querer otra cosa.

D.—Es cierto.

M.—Te pregunto, pues, si puede moverse a querer otra cosa.

D.—No veo cómo se haya de mover a querer otra cosa más que la felicidad el que no quiere otra cosa, porque, si quiere moverse a querer otra cosa, quiere otra cosa.

M.—Así como nada podía querer por sí antes de que se le diera la voluntad, así también, habiendo recibido la

¹ San Anselmo da por demostrado que el autor de la inclinación natural de la voluntad a la felicidad es Dios, desde el momento que el ángel no puede tenerla por sí, como demostró en el capítulo anterior. Dando, pues, esto por supuesto, se pregunta en este capítulo si puede por esa sola inclinación moverse a querer algo fuera de su bienestar. La razón de dudar es que el tal ángel parece ya estar suficientemente en acto para poder determinarse a otras cosas. Es

per se velle, ita sola voluntate beatitudinis accepta, nullam aliam a se potest habere voluntatem.

D.—Ita est.

M.—Nonne si putat prodesse aliquid ad adipiscendum beatitudinem, potest se movere ad volendum illud?

D.—Dubito quid respondeam. Nam si non potest, non video quomodo velit beatitudinem, qui non potest velle quod se posse adipisci beatitudinem putat. Si vero potest, non intelligo quomodo non possit velle aliud.

M.—Qui vult aliquid non propter rem quam videtur velle, sed propter aliud: quid proprie iudicandus est velle, an illud quod dicitur velle, an illud propter quod vult?

D.—Illud utique propter quod videtur velle.

M.—Qui ergo vult aliquid propter beatitudinem, non aliud vult quam beatitudinem. Quare potest et quod putat prodesse ad beatitudinem et solam beatitudinem velle.

D.—Satis est planum.

M.—Quaero adhuc: an accepta hac sola voluntate possit non velle beatitudinem.

D.—Non potest utrumque simul et velle et non velle.

M.—Verum est, sed non hoc quaero. Sed quaero an possit deserere hanc voluntatem, et movere se de velle ad non velle beatitudinem.

D.—Si quidem hoc facit nolens, non ipse facit. Si vero volens, vult aliud quam beatitudinem. Sed non vult aliud. Quare manifestum puto, quia nullatenus potest per se non velle id quod solum accepit velle.

M.—Bene intelligis; sed responde mihi adhuc si potest non velle beatitudinem quanto maiorem eam intelliget; qui nihil nisi beatitudinem vult et non potest non velle beatitudinem.

D.—Si non tanto magis vellet beatitudinem quanto maiorem ac meliorem illam putaret: aut omnino non vellet bea-

menester no olvidar que se trata el asunto de un modo hipotético, como en el capítulo anterior y en el siguiente, pues el ángel no fue creado por Dios en esas condiciones. El fin que con ello se propone el autor es preparar el camino para conocer cómo pecó el ángel deseando la semejanza con Dios, cómo Dios no es el autor del pecado y, por fin, cómo el pecado no es nada y cómo es algo. También es bueno tener presente la triple distinción que hace el Santo de la voluntad, y de la cual ya hemos hablado.

También hemos de decir una palabra sobre la distinción que hace el Santo de las dos clases de bienes en general, los que él llama *commoda*, y bienes de la justicia o rectitud. Esta distinción está sacada de San Agustín, el cual dice que los estoicos, hablando de las agitaciones del alma, a las que los latinos, como Cicerón, llamaban *affectiones*, y otros *passiones*, con voz derivada del griego, discutían con los platónicos y peripatéticos sobre los bienes del alma y del cuerpo. Los estoicos no querían dar el nombre de bienes

sola voluntate de la felicidad, no puede tener por sí ninguna otra voluntad.

D.—Así es.

M.—¿Y no podrá moverse a querer algo cuando juzga que es conveniente para alcanzar la felicidad?

D.—No sé qué responder. Porque, si no puede, no veo cómo quiere la felicidad si no puede querer aquello con lo cual piensa que podía alcanzar la dicha. Y si puede, no entiendo cómo no puede querer aquello.

M.—El que quiere algo no por la cosa que parece querer, sino por otra, ¿qué es lo que en rigor quiere: aquello que se dice querer o aquello a causa de lo cual quiere?

D.—Ciertamente que aquello por lo cual parece querer.

M.—Por consiguiente, el que quiere algo a causa de la felicidad, no quiere otra cosa que la felicidad, por lo cual puede querer lo que cree que es útil para su dicha y esta dicha.

D.—Es bastante claro.

M.—Pregunto también si, habiendo recibido esta sola voluntad, puede no querer la dicha.

D.—No puede querer a la vez y no querer.

M.—Es cierto, pero no pregunto eso. Pregunto si puede abandonar esa voluntad y moverse del querer a no querer la dicha.

D.—Si lo hace por la fuerza, no lo hace él. Si lo hace espontáneamente, entonces quiere algo distinto de la felicidad. Pero no quiere otra cosa, por lo cual veo evidente que no puede en modo alguno no querer aquello que recibió de un modo innato.

M.—Has entendido bien, pero respóndeme aún si puede no querer la felicidad, que él comprende que es mayor, ya que no quiere más que la felicidad y no puede no quererla.

D.—Si no quisiera tanto más la dicha cuanto mejor y mayor se le representare, o no querría la felicidad en absoluto, o querría alguna otra cosa, a causa de la cual de-

a las cosas convenientes para el cuerpo, sino que les daban el nombre de *commoda*, reservando aquel nombre para las cosas espirituales y las virtudes; en cambio, otros filósofos no dudaban en llamar bienes aun a las cosas corporales. Por el contexto parecería que San Agustín usa la distinción de los estoicos, o por lo menos diríase que para él la palabra *commodum* encierra todos los bienes corporales y espirituales, excepto la rectitud o justicia, y con razón, pues solamente ésta se refiere no a la felicidad del hombre directamente, sino al honor de Dios.

El objeto de este capítulo es si puede querer algo fuera de su comodidad o felicidad. Vuelve el autor a la hipótesis que inició en el capítulo anterior, y que terminará en el siguiente, en la cual finge que Dios creó al ángel por partes. Una de estas partes que aun quedaban era la voluntad natural de la felicidad. En el capítulo siguiente le supondrá con la sola voluntad de la rectitud.

titudinem, aut vellet aliquid aliud propter quod meliorem nollet. Sed dicimus quia illam vult et non aliud.

M.—Vult ergo esse beatus quanto altius hoc esse posse cognoscit.

D.—Procul dubio vult.

M.—Ergo vult esse similis Deo.

D.—Nihil apertius.

M.—Quid tibi videtur: an esset iniusta voluntas, si hoc modo vellet esse similis Deo?

D.—Neque iustum volo dicere quia vellet quod non veniret, nec iniustam quia ex necessitate vellet.

M.—At cum qui vult beatitudinem solam, commoda tantum velle posuimus.

D.—Ita est.

M.—Si ergo ille qui nihil vellet nisi commoda non posset habere maiora et veriora: velletne minora quibuscumque uti posset?

D.—Immo non posset non velle quaelibet infima, si maiora non posset.

M.—Nonne cum vellet commoda infima et immunda quibus irrationalia animalia delectantur, esset eadem voluntas iniusta et vituperabilis?

D.—Quomodo iniusta et reprehendenda voluntas esset, quia vellet quod non posse non velle accepisset?

M.—Voluntatem tamen ipsam, sive cum vult summa commoda sive cum vult infima, constat esse opus et donum Dei, sicut est vita aut sensibilitas et non esse in ea iustitiam sive iniustitiam.

D.—Non est dubium.

M.—Ergo in quantum essentia est, bonum aliquid est, quantum vero ad iustitiam pertinet sive iniustitiam, nec bona nec mala est.

D.—Nihil clarius.

M.—Sed non debet esse beatus, si non habet iustam voluntatem. Immo non potest esse perfecte nec laudabiliter beatus, qui vult quod nec potest nec debet esse.

D.—Multum patet.

jaría la mejor. Pero ya hemos dicho que si la quiere y no quiere otra cosa.

M.—Quiere, pues, ser feliz en el mayor grado que él cree posible.

D.—Lo quiere indudablemente.

M.—Luego quiere ser semejante a Dios.

D.—Nada más claro.

M.—Qué te parece: ¿sería injusta la voluntad si de ese modo quisiera ser semejante a Dios?

D.—No me atrevería a llamarla ni justa, puesto que querría lo que no es conveniente, ni tampoco injusta, porque lo querría por necesidad.

M.—Pero ya dijimos que aquel que ama solamente la felicidad, quiere solamente las cosas placenteras.

D.—Así es.

M.—Entonces, si el que no quisiera más que las cosas agradables no podría tener cosas mayores y más verdaderas, ¿querría las cosas menores, de las cuales podría usar?

D.—Ciertamente no podría no querer aun las cosas más ínfimas si no podía las mayores.

M.—Y si amase los bienes bajos e inmundos con que se deleitan los animales irracionales, ¿sería injusta y vituperable?

D.—¿Cómo había de ser injusta o digna de reprehensión por querer lo que no estaba en su poder no querer, por no haberlo recibido?

M.—Sin embargo, es un hecho que la voluntad misma, ya quiera los bienes más elevados y espirituales, ya los ínfimos, es obra y don de Dios, como es la vida o la sensibilidad, y que en ella no hay ni justicia ni injusticia.

D.—No hay duda.

M.—Luego, en cuanto es esencia, es un bien; pero en cuanto dice relación a la justicia o injusticia (es decir, moralmente considerada) ni es buena ni mala.

D.—Nada más claro.

M.—Pero no debe ser feliz si no tiene una voluntad justa. Es más, no puede ser perfecta ni dignamente feliz el que quiere lo que ni puede ni debe ser.

D.—Es muy claro.

² Se trata aquí de una hipótesis en que los ángeles fuviesen cuerpo para poder sentir esos placeres, y no creemos que San Anselmo siga la opinión de algunos Santos Padres y escritores eclesiásticos que sostuvieron la idea de ángeles corpóreos, fundados en algunos textos de la Sagrada Escritura, mal interpretados, como aquél: *Videntes filii Dei (angeli) filias hominum quod essent pulchras, acciperunt sibi uxores...*

CAPITULUM XIV

QUOD SIMILITER SIT, SI SOLA ACCEPTA SIT VOLUNTAS RECTITUDINIS; ET IDCIRCO VOLUNTATEM SIMUL ACCEPIT, UT ET IUSTUS ET BEATUS ESSET.

M.—Consideremus ergo de iustitiae voluntate si daretur eidem angelo velle solum quod eum velle conveniret; an posset aliud velle, aut si posset non velle per se quod accepisset velle.

D.—Omnino quod vidimus in voluntate beatitudinis, necesse est evenire in hac quoque voluntate.

M.—Ergo nec iustam nec iniustam haberet voluntatem. Sicut enim tibi non esset voluntas iniusta si vellet inconvenientia, quoniam hoc non posset non velle: ita si vellet convenientia non idcirco esset iusta voluntas, quoniam sic hoc accepisset ut non posset aliter velle.

D.—Ita est.

M.—Quoniam ergo nec solummodo ponendo beatitudinem, nec solummodo volendo quod convenit cum ex necessitate sic velit, iustus vel iniustus potest appellari, nec potest nec debet esse beatus nisi velit, et nisi iuste velit, necesse est ut sic faciat Deus utramque voluntatem in illo convenire, ut et beatus esse velit et iuste velit. Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut et resequet voluntatis excessum et excedendi non amputet potestatem. Ut cum per hoc quia volet beatus esse modum possit excedere, per hoc quia iusta volet non velit excedere, et sic iustam habens beatitudinis voluntatem possit et debeat esso beatus. Qui non volendo quod non debet velle cum tamen possit, mereatur ut quod velle non debet nunquam velle possit, et semper tenendo iustitiam, per moderatam voluntatem nullo modo indigeat; aut si deseruerit iustitiam per immoderatam voluntatem, omni modo indigeat.

D.—Nihil convenientius cogitari potest.

M.—Memento quia cum superius considerabamus solam beatitudinis voluntatem sine hac meta quam addidimus, ut

CAPITULO XIV

QUE LO MISMO HAY QUE DECIR EN EL CASO DE QUE RECIBIERA SOLAMENTE LA VOLUNTAD DE RECTITUD, Y POR LO MISMO RECIBIÓ AMBAS VOLUNTADES PARA QUE PUDIESE SER JUSTO Y FELIZ AL MISMO TIEMPO

M.—Hablemos, pues, de la voluntad de la justicia; en la hipótesis de que no se le hubiere concedido al ángel más que querer lo que era conforme con ella, ¿podría querer otra cosa o podría no querer *per se* lo que se le había concedido querer?

D.—Sobre la hipótesis de esta voluntad hay que decir absolutamente lo mismo que dijimos sobre la voluntad de la felicidad.

M.—Entonces no tendría voluntad ni justa ni injusta. Porque así como en aquel caso la voluntad no sería mala por querer cosas inconvenientes, puesto que no podría no quererlo, de igual modo aquí por querer las cosas convenientes no sería una voluntad justa, puesto que de tal manera estaría constituido, que no podría querer de otro modo.

D.—Así es.

M.—Entonces, puesto que ni queriendo solamente la felicidad ni queriendo por necesidad solamente lo que conviene puede ser llamado justo o injusto, ni puede ni debe ser feliz a no ser que quiera, y quiera justamente, es necesario que de tal modo concuerde Dios en él ambas voluntades, que al mismo tiempo que quiere ser feliz, lo quiera rectamente, de suerte que la innata justicia de tal modo modere el deseo de la dicha, que corte todo exceso de la voluntad y no suprima la libertad del exceso. Así lo que podría excederse por el deseo de ser feliz, no lo pueda por el deseo que tiene de ser justo, y así, teniendo una voluntad justa de dicha, pueda y deba ser bienaventurado. Y no queriendo lo que no debe querer, aunque lo puede, merezca poder no querer lo que no debe querer, y conservando siempre la justicia por la moderación de los deseos, no carezca de nada, y si abandonase la justicia por un deseo immoderado, carezca de todo bien.

D.—No puede pensarse nada más conveniente.

M.—Recuerda que cuando antes considerábamos la sola voluntad de felicidad sin esta nueva limitación, de estar

De todo lo dicho en los tres capítulos saca el autor la conclusión de que, no pudiendo el ángel en ninguna de las tres hipótesis expuestas, separadas entre sí, merecer ni ser feliz, fué necesario que Dios, al crear a los ángeles, les dotase de una inclinación na-

sub Deo se cohibeat, dicebamus non esse in ea iustitiam vel iniustitiam quidquid vellet.

D.—Bene meministi.

CAPITULUM XV

QUOD IUSTITIA SIT ALIQUID

M.—An putas aliquid esse quod additum eidem voluntati temperat illam, ne plus velit quam velle oportet et expedit?

D.—Nullus intelligens nihil hoc esse putabit.

M.—Hoc credo satis animadvertis non aliud esse quam iustitiam.

D.—Nihil aliud cogitari potest.

M.—Certe igitur est iustitiam esse aliquid.

D.—Immo valde bonum aliquid.

CAPITULUM XVI

QUOD INIUSTITIA NON SIT NISI ABSENTIA DEBITAE IUSTITIAE

M.—Antequam acciperet hanc iustitiam, voluntas illa debebat velle et non velle secundum iustitiam?

D.—Non debebat quod ideo non habebat, quia non acceperat.

M.—Postquam autem accepit non dubitas debere, nisi aliqua violentia amittat.

D.—Semper eam huic debito alligatam puto, sive teneat quod accepit, sive sponte deserat.

M.—Recte iudicas. Sed quid si voluntas eadem iustitiam tam utiliter et tam sapienter additam sibi nulla indigentia et nulla violentia cogente deserat, utendo sponte sua potestate, id est plus volendo quam debeat? An remanebit aliquid aliud cum ipsa voluntate, quam quod prius considerabamus ante additamentum iustitiae?

D.—Quoniam nihil aliud est additum quam iustitia, separata iustitia nihil aliud certum est remanere quam quod prius erat, nisi quia debitricem eam fecit accepta iustitia,

tural a la felicidad y de otra inclinación natural al bien moral, para que de esta manera pudiese obrar recta o injustamente, y así pudiese ser merecedor de alabanza y de la dicha. En una palabra, por la unión de ambas inclinaciones, los ángeles tuvieron poder de pecar y poder de merecer.

contenida por la ley de Dios, decíamos que no había en ella ni justicia ni injusticia, quisiera lo que quisiera.

D.—Lo recuerdo bien.

CAPITULO XV

QUE LA JUSTICIA ES ALGO¹

M.—¿Crees que es algo lo que, añadido a la misma voluntad, la modera para que no quiera más que lo que conviene querer?

D.—Ninguna persona inteligente dirá que eso no es nada.

M.—Supongo que te das cuenta suficientemente de que no es otra cosa más que la justicia.

D.—No se puede pensar otra cosa.

M.—Es, pues, cierto que la justicia es algo.

D.—Mejor dicho, algo muy grande.

CAPITULO XVI

QUE LA INJUSTICIA NO ES MÁS QUE LA AUSENCIA DE LA JUSTICIA DEBIDA

M.—Antes de recibir esta justicia, ¿debía esa voluntad querer y no querer según la justicia?

D.—No debía lo que aun no tenía, porque no lo había recibido.

M.—Pero, después que lo recibió, no dudarás que debía, a no ser que lo perdiera por alguna violencia.

D.—Pienso que siempre va unida a esta deuda, conserve lo que recibió o la abandone espontáneamente.

M.—Piensas bien. Pero ¿qué me dices si esa voluntad abandona la justicia tan útil y sabiamente aneja, sin que le obligue la necesidad o violencia alguna, y usando simplemente de su poder, es decir, queriendo más de lo que debe? ¿Quedará con esa voluntad otra cosa más que lo que antes considerábamos, sin el aditamento de la justicia?

D.—¡Puesto que no tiene de nuevo más que la justicia, separada ésta, es cierto que no queda más que lo que antes era, excepto la deuda que la dejó la justicia recibida y cier-

¹ Dijo en el capítulo anterior que se dió a los ángeles la justicia habitual para moderar la voluntad del placer, para que no se dejase abrasar por su deseo, sino que le contuviese dentro de los límites debidos. Ahora se pregunta si esta justicia o rectitud, que tanto bien realiza en la voluntad, es algo positivo. Y el Santo responde, con una frase que demuestra su gran aprecio de la virtud, no solamente es algo, sino que es algo grande, un gran bien.

et quasi quaedam pulchra vestigia sui reliquit derelicta eadem iustitia. Eo enim ipso quo debitor permanet iustitiae monstratur honestate iustitiae fuisse decorata. Sed et hoc satis iustum est ut quod semel accepit iustitiam, semper eam debeat, nisi violenter amiserit. Et certe multum dignior natura probatur, quae vel aliquando habuisse et semper debere ut habeat tam honestum bonum convincitur, quam quae hoc ipsum nec habere nec debere aliquando cognoscitur.

M.—Bene consideras. Sed adde huic tuae sententiae quia quanto natura quae hoc habuit et debet monstratur laudabilior: tanto persona quae non habet quod debet convincitur vituperabilior.

D.—Vehementer assentior.

M.—Discerne mihi bene, quid ibi monstret naturam laudabilem et quid faciat personam vituperabilem.

D.—Habuisse vel debere monstrat naturalem dignitatem, et non habere facit personalem inhonestatem. Debere enim factum est ab eo qui dedit, non habere vero factum est ab ipso qui deseruit. Ideo namque debet quia accepit, ideo vero non habet, quia dereliquit.

M.—Non ergo reprehendis in ipsa voluntate quae non stetit in iustitia debere iustitiam, sed non habere iustitiam.

D.—Omnino nihil aliud ibi reprehendo quam absentiam iustitiae, sive non habere iustitiam. Nam sicut iam dixi debere decorat, non habere vero deturpat; et quo magis illud decet, eo magis istud dedecet; immo non ob aliud illam voluntatem deturpat, ex propria culpa non habere, quam illam decorat ex bonitate dantis debere habere.

M.—Nonne isam voluntatem ipsam quae non habet iustitiam, quam debet habere, iudicas iniustam, et in illa esse iniustitiam?

D.—Quis non ita iudicet?

M.—Si non esset iniusta nec esset in illa iniustitia, puto quia nihil in illa reprehenderes.

D.—Nihil omnino.

M.—Ergo nihil aliud in illa reprehendis quam iniustitiam, et quia iniusta est.

tos vestigios hermosos que en pos de sí dejó esa justicia abandonada. Porque por el hecho mismo que es deudora de la justicia se demuestra que fué decorada con la nobleza de la justicia. Por lo demás, es esto muy justo, que aquélla que recibió un tiempo la justicia quede siempre deudora de la misma, a no ser que la haya perdido por la violencia. Y ciertamente demuestra ser una naturaleza más noble y digna aquella que puede ostentar el título de haber tenido alguna vez tan gran bien y la obligación de tenerlo siempre, que aquella que no puede dar muestras de haberlo tenido nunca ni obligación de tenerlo.

M.—Reflexionas bien. Pero debes añadir que cuanto más digna de alabanza se muestra esta naturaleza que tuvo y debe tener (tan gran bien); tanto más vituperable se muestra aquella persona que no tiene lo que debe.

D.—Asiento con todas mis fuerzas a lo que dices.

M.—Distingüeme bien qué es lo que en uno y otro caso hace digna de loa a la naturaleza y vituperable a la persona.

D.—El tener o deber tener demuestra la dignidad natural, y el no tenerla crea la deshonra personal. El deber tenerla lo hizo aquel que la dió; en cambio, el no tenerla fué hecho por aquel que la abandonó. Lo debe porque lo recibió, pero no lo tiene porque lo abandonó.

M.—Lo que condenas, pues, en esa voluntad que no se mantuvo en la justicia, no es el deber tener la justicia, sino el no tenerla.

D.—No condeno en ella absolutamente nada más que la ausencia de la justicia, es decir, el no tenerla. Porque, como ya dije, el deber tenerla es un honor; pero el no tenerla, un deshonor; y cuanto más conveniente es aquello, tanto más indecoroso es esto; es más, el no tenerla por culpa propia la desprestigia, no por otra cosa más que porque el deber tenerla es para ella un honor que la hace la bondad del donante.

M.—Bastará esto para que juzgues injusta a aquella voluntad que no tiene la justicia que debe tener y para decir que hay en ella injusticia?

D.—¿Quién puede no pensar así?

M.—Si no fuese injusta ni hubiese en ella injusticia, pienso que no tendrías por qué condenarla en nada.

D.—Absolutamente en nada.

M.—Luego no condenas en ella otra cosa más que la injusticia y el hecho de ser injusta.

Por el abandono de la justicia sólo puede quedar la afcción *ad proprium commodum*. Sin embargo, en el sentido moral o jurídico permanece para siempre la obligación de tener la justicia, por el hecho de que Dios se la dió a los ángeles, para que la conservaran siempre con su auxilio. Es esto como un vestigio o indicio hermoso que demuestra que la naturaleza angélica fué decorada con

D.—Non possum quidquam aliud in ea reprehendere.

M.—Si igitur nihil aliud ibi reprehendis quam absentiam iustitiae et illam non habere iustitiam, sicut paulo ante dixisti, et iterum verum est quia nihil aliud in ea reprehendis quam in illa esse iniustitiam, sive illam esse iniustam: palam est quia non aliud in illa est iniustitia aut esse iniustam, quam absentia iustitiae aut non habere iustitiam.

D.—Nullo modo possunt haec esse diversa.

M.—Sicut igitur absentia iustitiae et non habere iustitiam nullam essentiam habet: ita iniustitia et esse iniustum nullum habet esse, et ideo non est aliquid sed nihil.

D.—Non est consequentius aliquid.

M.—Memento etiam iam constare quia recedente iustitia excepto debito iustitiae, nihil aliud illi remansit quam quod habebat ante susceptam iustitiam.

D.—Constat utique.

M.—At iniusta non erat nec iniustitiam habebat, antequam haberet iustitiam.

D.—Non.

M.—Ergo aut recedente iustitia non est in illa iniustitia hoc est iniusta, aut nihil est iniustitia vel esse iniustum.

D.—Non potest videri aliquid magis necessarium.

M.—At iniustitiam illam habere et esse iniustam post desertam iustitiam concessisti.

D.—Immo non possum non videre.

M.—Nihil igitur est iniustitia vel esse iniustum.

D.—Credentem me fecisti scire quod nesciens credebam.

M.—Aestimo etiam iam te cognoscere, cum iniustitia non sit aliud quam absentia iustitiae, neque iniustum esse aliud quam non habere iustitiam: cur non ante datam sed post derelictam iustitiam eadem absentia iustitiae vocetur iniustitia, et non habere iustitiam, sit iniustum esse, et sic utrumque reprehensibile: Non enim propter aliud nisi quia non dedecet abesse iustitiam, nisi ubi debet esse. Sicut enim virum qui nondum debet habere barbam non dedecet non habere, cum vero iam habere debet indecorum est non habere: ita naturam quae non debet habere iustitiam non deformat non habere, illam vero quae habere debet deshonestat non habere; et quanto magis debere habere virilem ostendit naturam, tanto magis non habere faecat virilem figuram.

D.—Sufficienter video iniustitiam non esse nisi absentiam iustitiae ubi debet esse iustitia.

la gracia y, por consiguiente, altamente ennoblecida, porque, como dice el discípulo, es mucho más digna la naturaleza capaz de esa deuda que la que no lo es. Y por eso añade el maestro que tan vituperable es la persona del ángel por no conservar la justicia que debía tener, cuanto laudable su naturaleza por el hecho de que debe tener tal gracia. ¿Por qué es vituperable la persona y no la naturaleza? Porque *actiones sunt suppositorum*.

D.—No puedo condenar en ella otra cosa.

M.—Si, pues, no condenas en ella ninguna otra cosa más que la ausencia de la justicia y que no tenga la justicia, como acabas de decir, y repito que es cierto que no condenas en ella más que la injusticia o que es injusta, es evidente que en ella no es otra cosa la injusticia o ser injusta más que la ausencia de la justicia o no tener la justicia.

D.—No hay diferencia alguna en ello.

M.—Por consiguiente, así como la ausencia de la justicia y el no tener la justicia no tiene ninguna esencia, así la injusticia y el ser injusto no tienen ningún ser, y por lo mismo no son algo, sino nada.

D.—No hay nada más lógico.

M.—Recuerda también que ya dejamos sentado que, desaparecida la justicia, no queda (en la voluntad) más que lo que tenía antes de recibir la justicia, excepto la deuda de la justicia.

D.—Ya quedó aclarado.

M.—Pero, sin embargo, no era injusta ni tenía la injusticia antes de tener la justicia.

D.—No.

M.—Luego después de perder la justicia no hay en ella injusticia ni es injusta, o la injusticia no es nada, lo mismo que el ser injusto.

D.—No encuentro nada más necesario.

M.—Sin embargo, admitiste que es rea de injusticia y que es injusta después de hacer abandono de la justicia.

D.—No puedo menos de concederlo.

M.—Por tanto, la injusticia o el ser injusto es nada.

D.—Lo que yo creía sin saberlo, me lo has dado a conocer creyéndolo.

M.—Creo que ya sabes también, desde el momento que la injusticia no es otra cosa más que la ausencia de la justicia y que ser injusto no es más que no tener la justicia, por qué esa ausencia de la justicia se llame injusticia, pero no antes de ser concedida, sino después de ser abandonada la justicia, y el no tener la justicia sea ser injusto, y ambas cosas sean reprobables. Y no por otra cosa sino solamente porque es indecorosa la ausencia de la justicia donde debe estar. Porque así como no es indecoroso para un hombre el no tener barba cuando aun no debe tenerla, pero sí lo es no tenerla cuando debe, así también la naturaleza que no debe tener la justicia no es deformada por carecer de ella, pero sí aquella que debe tenerla, y cuanto más viril muestra a una naturaleza el deber tenerla, tanto más deshonra el no tenerla a una figura varonil.

D.—Veo suficientemente que la injusticia no es sino la ausencia de la justicia allí donde debe estar la justicia.

CAPITULUM XVII

CUR DESERTOR ANGELUS NON POSSIT REDIRE AD IUSTITIAM

M.—Cum posuimus solam voluntatem beatitudinis praefato angelo dari, vidimus eum nihil potuisse velle aliud.

D.—Aperte vidimus quod dicis.

M.—An modo derelicta iustitia et remanente illa sola voluntate quae prius fuerat beatitudinis potest idem desertor redire ad voluntatem iustitiae per se, ad quam non potuit antequam daretur venire?

D.—Sed modo multo minus. Tunc enim conditione naturae non poterat habere, nunc vero merito quoque culpae non debet habere.

M.—Nullo igitur modo potest a se habere iustitiam cum non habet iustitiam, quia nec antequam eam accipit, nec postquam deserit.

D.—Non debet aliquid habere a se.

CAPITULUM XVIII

QUOMODO MALUS ANGELUS SE FECIT INIUSTUM ET BONUS SE IUSTUM; ET QUOD MALUS SIC DEBET DEO GRATIAS PRO BONIS QUAE ACCEPIT ET DESERUIT, SICUT BONUS QUI SERVAVIT ACCEPTA

M.—Nonne aliquo modo vel cum ipse haberet, potuit ipse sibi dare iustitiam?

D.—Quomodo potuisset?

M.—Pluribus modis dicimus facere. Dicimus tenim facere aliquid cum esse facimus rem, et cum possumus facere ut non sit et non facimus. Hoc itaque modo potuit ipse dare iustitiam sibi, quia potuit sibi auferre eam et potuit non auferre, quomodo ille qui stetit in veritate in qua factus est,

CAPITULO XVII

POR QUÉ EL ÁNGEL PREVARICADOR NO PUEDE VOLVER A LA JUSTICIA

M.—Al ponernos en el caso de que el ángel solamente hubiera recibido la voluntad de la felicidad, vimos que no podía querer otra cosa.

D.—Es patente lo que dices.

M.—Y abandonada la justicia y permaneciendo solamente aquella voluntad de la bienaventuranza, podrá el desertor volver a la voluntad de la justicia per se, siendo así que no pudo llegar antes de que se le concediese?

D.—Ahora mucho menos. Porque entonces no podía por las condiciones naturales, pero ahora no debe tenerla, además, por razón de la culpa.

M.—Entonces de ningún modo puede tener por sí la justicia cuando no la tiene, ni antes de que la reciba ni después que la ha abandonado.

D.—No debe tener nada por sí mismo¹.

CAPITULO XVIII

CÓMO EL ÁNGEL MALO SE HIZO INJUSTO Y EL BUENO JUSTO; Y QUE EL MALO DEBE DAR GRACIAS A DIOS POR LOS BIENES QUE RECIBIÓ Y ABANDONÓ, COMO EL BUENO QUE CONSERVÓ LO RECIBIDO

M.—¿Pudo de algún modo darse a sí mismo la justicia aun cuando ya la tuviera?

D.—¿Cómo había de poder?

M.—De varios modos usamos la palabra *hacer*. Hablamos de hacer algo cuando hacemos existir una cosa y cuando podemos hacer que no sea y no lo hacemos. De ese modo pudo él darse la justicia, porque pudo quitársela, y no quitársela como aquel que se conservó en la verdad en la que fué

¹ La razón por la cual el ángel, después de perder la gracia, es menos poderoso por sí mismo, es decir, por la sola voluntad de la felicidad, única restante, para volver al primitivo estado de justicia, es, además de la condición de la naturaleza, cuya inclinación no puede llegar hasta los bienes morales, sobre todo de orden sobrenatural, como la gracia santificante, el mérito de su culpa, por la cual merece ser privado de los auxilios divinos para recuperar la justicia. Para esto tenía antes la impotencia natural, después del pecado tiene también el impedimento moral. De este capítulo y los cuatro anteriores se reprueba por las solas luces de la razón y sin el apoyo de la Sagrada Escritura la herejía pelagiana.

non fecit cum potuit ut eam non haberet, et ita ipse sibi eam dedit, et totum hoc a Deo accepit. Ab eo enim acceperunt ambo habere et posse tenere et posse deserere. Hoc ultimum ideo Deus dedit, ut possent sibi dare aliquo modo iustitiam. Si enim eam, nullo modo sibi possent auferre, nullo modo sibi possent dare. Qui ergo hoc modo sibi eam dedit, hoc ipsum a Deo accepit ut sibi eam daret.

D.—Video quia non auferendo potuerunt sibi dare iustitiam, sed alter sibi dedit, alter sibi abstulit.

M.—Vides igitur Deo dare eos debere gratiam quantum ad bonitatem ipsius, nec diabolum ideo minus debere Deo reddere quod Dei est, quia sibi abstulit quod Deus dedit et noluit accipere quod Deus obtulit?

D.—Video.

M.—Semper igitur debet Deo gratias agere malus angelus pro beatitudine quam sibi abstulit, sicut bonus pro ea quam sibi ipse dedit.

D.—Verissimum est.

M.—Acstimo quia animadvertis Deum nullo modo posse facere iniustum, nisi iniustum non faciendo iustum cum possit. Nam ante acceptam iustitiam nullus est iustus vel iniustus, et nullus post acceptam iustitiam fit iniustus nisi sponte deserta iustitia. Sicut igitur bonus angelus se fecit iustum non auferendo sibi iustitiam cum potuit, ita Deus malum angelum facit iniustum non reddendo illi iustitiam cum possit.

D.—Facile cognoscitur.

CAPITULUM XIX

QUOD VOLUNTAS, IN QUANTUM EST, BONUM SIT, ET NULLA RES MALUM SIT

M.—Redeamus ad considerationem voluntatis et reminiscamur quod consideravimus, voluntatem scilicet beatitudinis quidquid velit non esse malum sed esse bonum aliquid, ante-

hecho, pudiendo, no hizo lo que pudo para no tenerla, y así él mismo se la dió, y todo esto lo recibió de Dios¹. Porquo de El recibieron ambos el tener y el poder conservar y el poder abandonar. Dios les dió esto último para que pudiesen ellos mismos darse en cierto modo la justicia. Porque, si no hubieran podido en modo alguno quitársela, no podrían tampoco dársela en modo alguno. Por tanto, el que de este modo se la dió a sí mismo, eso mismo lo recibió de Dios para que él mismo pudiera dársela².

D.—Veo que pudieron darse a sí mismos la justicia no quitándose la; pero uno se la dió, otro se la quitó.

M.—Ves, pues, que ambos deben dar a Dios gracias igualmente por su bondad, y que el demonio, aunque se privó de lo que Dios le dió y no quiso recibir lo que Dios le ofreció, no por eso debe menos devolver a Dios lo que es suyo³.

D.—Lo veo.

M.—El ángel malo debe, por consiguiente, dar siempre gracias a Dios por la felicidad de que se privó, como el bueno por la que se procuró.

D.—Es ciertísimo.

M.—Creo que te das cuenta de que Dios no puede hacer a nadie injusto, si no es no haciendo que el injusto sea justo, pudiéndolo hacer. Porque antes de recibir la justicia no hay nadie justo o injusto, y nadie después de recibir la justicia se hace injusto si no es abandonando espontáneamente la justicia. Por consiguiente, así como el ángel bueno se hizo justo no privándose de la justicia pudiendo, así Dios hace injusto al ángel malo no devolviéndole la justicia, pudiendo hacerlo.

D.—Se comprende fácilmente.

CAPITULO XIX

QUE LA VOLUNTAD EN CUANTO TAL ES BUENA, Y QUE NINGUNA COSA ES MALA

M.—Volvamos a la consideración de la voluntad, y recordemos lo que dijimos, es decir, que la voluntad de la bienaventuranza, antes de recibir la justicia, no es mala, sino

¹ Así, el que se dispone para recibir la gracia, aunque solamente Dios produce la gracia, sin embargo, no impidiendo, hace indirectamente que la gracia esté en él. Es como el que durante el día no cierra la ventana pudiendo, indirectamente, inhuma su habitación.

² Por una gracia auxiliar.

³ Pues aunque el don de la gracia no fuera igual, no se sigue que los amase Dios con menos bondad a unos que a otros ni que dejase de destinarlos igualmente a la bienaventuranza eterna. La impotencia en que ahora se encuentran los malos de dar gracias a Dios por su bondad, no les excusa, aunque no constituya una nueva culpa.

quam accipiat iustitiam. Unde consequitur quia cum deserit acceptam iustitiam, si eadem essentia est quae prius erat, bonum est aliquid quantum ad hoc quod est; quantum vero ad hoc quia iustitia non est in illis quae fuit, dicitur mala et iniusta. Nam si velle esse similem Deo malum esset, Filius Dei non vellet esse similis Patri. Aut si velle quasdam infimas voluptates esset malum, mala diceretur voluntas brutorum animalium. Sed nec voluntas Filii Dei est mala quia est iniusta, nec voluntas irrationalis mala dicitur quia non est iniusta.

Unde sequitur quia nullam voluntatem esse malum sed esse bonum in quantum est, quia opus Dei est; nec nisi in quantum est iniusta malam esse. Et quoniam nulla res dicitur mala nisi mala voluntas aut propter malam voluntatem, ut malus homo et mala actio, nihil est apertius quam nullam rem esse malam, nec aliud esse malum quam absentiam iustitiae derelictae in voluntate, aut in aliqua re propter malam voluntatem.

CAPITULUM XX

QUOMODO DEUS FACIAT MALAS ET VOLUNTATES ET ACTIONES;
ET QUOMODO ACCIPIANTUR AB ILLO

D.—Sic tua disputatio veris et necessariis apertisque rationibus concatenatur, ut nulla ratione quod dicis dissolvi posse videam, nisi quia video aliquid consequi quod nec dici debere credo, nec quomodo non sit si vera sunt quae dicis, non video. Nam si velle esse similem Deo non nihil nec malum sed quiddam bonum est, non nisi ab eo a quo est omne quod est, haberi potuit. Si ergo angelus non habuit quod non accepit, quod habuit, ab illo accepit a quo habuit. Quid autem ab illo accepit quod ille non dedit? Quare si habuit velle esse similem Deo, ideo habuit quia Deus dedit.

buena, cualquiera que sea lo que desea. De aquí se sigue que cuando abandona la justicia recibida, siendo la misma esencia que antes, continúa siendo buena en sí misma, pero es mala e injusta en cuanto abandona la justicia. Porque, si fuese malo el querer ser semejante a Dios, el Hijo de Dios no querría ser semejante al Padre. Y si fuese malo el querer ciertos bajos placeres, habría que decir que también es malo el deseo de los brutos. Pero ni la voluntad del Hijo es mala porque es justa, ni el deseo de los irracionales es malo porque no es injusto.

De aquí se sigue que ninguna voluntad es mala, sino buena, en cuanto tal, porque es obra de Dios, y que no es mala sino en cuanto es injusta. Y como ninguna cosa se llama mala si no es la mala voluntad o a causa de la mala voluntad, como un hombre malo, una acción mala, nada más evidente que ninguna cosa es el mal, y que el mal no es otra cosa más que la ausencia de la justicia abandonada en la voluntad o en alguna otra cosa a causa de la mala voluntad.

CAPITULO XX

CÓMO DIOS HACE MALAS LAS VOLUNTADES Y LAS ACCIONES
Y CÓMO SON RECIBIDAS POR EL.²

D.—Tu exposición va en tal forma encadenada entre sí con verdaderos, necesarios y claros argumentos, que realmente no veo medio de poder deshacer lo que dices, si no es por la consecuencia que de ello se seguiría, que ni siquiera creo que se pueda decir, y que, por otra parte, es necesaria, si es cierto cuanto tú dices. Porque si querer ser semejante a Dios no es nada ni malo, sino bueno, no pudo venir sino de aquel de quien es todo lo que es. Si, pues, el ángel no tuvo lo que no recibió, lo que tuvo lo recibió de aquel de quien lo tuvo, ¿qué es lo que de él recibió que él no se lo diera? Por lo tanto, si tuvo el querer ser semejante a Dios, lo tuvo porque Dios se lo dió.

¹ Vuelve a repetir el autor lo que había dicho en el capítulo 13, que el deseo de los bienes naturales, por sí solo, no es ni bueno ni malo. Es decir, que física o naturalmente considerado es bueno, pero moralmente no es ni bueno ni malo, ni justo ni injusto, fuera lo que fuera el objeto de sus deseos, para concluir de aquí que, en el estado presente de las cosas y fuera de la hipótesis anterior, la voluntad del ángel, por la cual deseó la semejanza con Dios, era un bien físicamente y una obra de Dios. Para entender esta doctrina es menester tener presentes los capítulos anteriores, desde el 12 al 16.

² El capítulo presente constituye una objeción a lo dicho en el anterior. La objeción es la siguiente: si querer ser semejante a

M.—Quid mirum si, quemadmodum Deus dicitur inducere in tentationem quando non liberat ab ea, ita fatemur eum dare malam voluntatem non prohibendo eam eum potest, praesertim cum potestas volendi quilibet non nisi ab illo sit?

D.—Hoc modo non videtur esse inconveniens.

M.—Si ergo datio non est sine acceptione, quod non inusitate dicitur dare et qui sponte concedit et qui non approbando permittit, ita non incongrue dicitur accipere et qui concessa suscipit et qui illicita praesumit.

D.—Nec incongruum nec inusitatum mihi videtur quod dicis.

M.—Quid ergo dicimus contra veritatem, si dicimus cum diabolus voluit quod non debuit, hoc illum ab eo et accepisse quia Deus permittit et non accepisse quia ille non consensit?

D.—Nihil hic videtur repugnare veritati.

M.—Cum igitur diabolus convertit voluntatem ad quod non debuit: et ipsum velle et ipsa conversio fuit aliquid, et tamen non nisi a Deo et de Deo aliquid habuit, quoniam nec velle aliquid neque movere potuit voluntatem nisi illo permittente, qui facit omnes naturas substantiales et accidentales, universales et individuas. In quantum enim voluntas et conversio sive motus voluntatis est aliquid, bonum est et Dei est. In quantum vero iustitia caret sine qua esse non debet, non simpliciter malum sed aliquid malum est; et quod malum est, non Dei sed volentis sive moventis voluntatem est. Simplex quippe malum est iniustitia, quoniam non est

Dios no es malo, sino bueno, siguese, según lo dicho en el capítulo primero, que no puede venir más que de Dios. Y como quiera que el ángel prevaricó por esa voluntad, parece seguirse que Dios es causa del pecado del ángel. Es decir, que si Dios es autor de la entidad y bondad física del acto del pecado, lo será también de éste, puesto que el que en dos cosas unidas alcanza a una de ellas por una acción real no puede menos de alcanzar también a la otra. Por otra parte, la criatura no parece ser causa del pecado más que porque pone la voluntad o acción, a la que sigue voluntariamente la privación de la rectitud. Luego si Dios es causa de la volición o de la acción a la que sigue la malicia del pecado, parece que no pueda quedar inane del influjo sobre la misma malicia del pecado.

No resuelve el autor la objeción a estilo tomista, diciendo que Dios es causa predeterminante físicamente de la acción o movimiento de la voluntad, que es infectado por la malicia del pecado, sino que es autor de esa voluntad en un sentido impropio, no impidiéndola. Dios ha dado a la criatura el poder de elegir lo que más le plazca, y solamente en este sentido hay que atribuir a Dios la determinación del ángel, no en el sentido de que Dios impulsase a ese movimiento de la voluntad o predeterminase físicamente.

En las acciones malas de las criaturas, Dios toma, por decirlo así, una doble actitud: prohíbe y permite al mismo tiempo. Prohíbe así el ser físico de algunas acciones, porque no pueden existir en el individuo sin un desorden moral, y, sin embargo, para salva-

M.—¿Qué extraño es que, así como se dice que Dios induce a la tentación cuando no libra de ella, se diga también que da la mala voluntad cuando no libra de ella pudiendo, especialmente cuando el poder de querer cualquier cosa no viene más que de Él?

D.—En esta forma no parece haya ningún inconveniente.

M.—Luego si no hay donación sin aceptación, así como corrientemente se dice que da aquel que espontáneamente concede y el que no aprobando permite, así también no inconvenientemente se dice que recibe el que acepta lo concedido y el que traspassa lo licito.

D.—Lo que dices no me parece ni inconveniente ni inusitado.

M.—Vamos, pues, contra la verdad si afirmamos que, cuando el demonio quiso lo que no debió, lo recibió de Dios porque lo permitió, y no lo recibió porque no le fué acepto?

D.—No hay nada en ello que repugne a la verdad.

M.—Por tanto, cuando el demonio volvió su voluntad a lo que no debió, el querer y la misma conversión fué algo, y, sin embargo, todo lo que es algo lo tuvo solamente de Dios, porque ni querer algo ni mover la voluntad pudo sin su permiso, pues es el único que ha hecho todas las naturalezas substanciales y accidentales, universales e individuas. Porque en cuanto la voluntad y su movimiento es algo, es un bien y es de Dios. Pero en cuanto carece de la justicia, sin la cual no debe estar, no es el mal en sí, sino algo malo, y lo que es malo no es de Dios, sino del que quiere o mueve la voluntad. El simple mal es la injusticia, porque no es

guardar la libertad de la criatura e impedir un número infinito de bienes, por su infinita sabiduría no quiere negar su concurso para la existencia de tales acciones, aun cuando la criatura, abusando de esa libertad, quiera inclinarse y determinarse al mal. La criatura tiene poder para determinarse a sí misma al objeto prohibido, mientras no se suspenda la acción de Dios, preparada para cooperar en aquello que tiene de físico o natural la acción de la criatura. Luego la existencia de estas acciones, aunque, según la razón universal de las mociones de la voluntad, provenga de Dios, sin embargo, según que es físicamente individual, y en cuanto es determinada por la criatura a tal objeto, no proviene de la aprobación de Dios o de una determinación suya que prevenga la determinación de la criatura, sino de Dios, concurrente con ella, determinada por sí misma. Que la criatura pueda moverse por sí misma al mal sin una previa moción de Dios, en virtud de la sola primera moción general que en su creación recibió del Creador; moción que no es otra cosa más que su propensión general a la felicidad, ya se demostró en el capítulo 3. De esta manera queda Dios libre de culpa en todo aquello en que se mezcla el pecado de la criatura, porque no es justo que esta por su malicia impida a Dios el curso de su providencia. Ni debió no crear a los ángeles u hombres que sabía de antemano que habrían de pecar, ni decretar no cooperar más que con los buenos, porque sería suprimir el libre albedrío, necesario para el merecimiento.

aliud quam malum quod nihil est. Aliquid vero malum est natura in qua est iniustitia, quia est aliquid et aliud quam iniustitia, quae malum et nihil est. Quare quod aliquid est, a Deo fit et Dei est; quod vero nihil est, id est malum, ab iniusto fit et eius est.

D.—Quod quidem Deus rerum naturas omnium faciat fatendum est, quod vero singulas actiones perversarum voluntatum velut ipsum pravam motum voluntatis quo ipsa mala voluntas se movet, faciat; quis concedat?

M.—Quid mirum si dicimus Deum facere singulas actiones quae fiunt mala voluntate, cum fateamur eum facere singulas substantias quae fiunt iniusta voluntate et inhonestae actione?

D.—Non habeo quid contra dicam. Quippe nec negare possum vere aliquid esse quamlibet actionem, nec fateri volo non fieri a Deo quod vere aliquam habet essentiam. Neque ista tua ratio ullo modo accusat Deum aut excusat diabolum, sed omnino Deum excusat et diabolum accusat.

CAPITULUM XXI

QUOD MALUS ANGELUS NON POTUIT PRAESCIRE SE ESSE CASURUM

Sed vellem scire utrum idem desertor angelus ista de se praesciverit.

M.—Cum quaeris utrum ille angelus qui non stetit in veritate praescierit se casurum, discernendum est de qua scientia dicas. Nam si de illa scientia quaeritur quae non est nisi cum certa ratione aliquid intelligitur, omnino respondeo non posse sciri quod potest non esse. Quod enim non esse potest, nequaquam esse, certa potest colligi ratione. Quapropter constat nullatenus illum quivisse praescire casum suum, quem necesse non erat esse futurum. Ponamus enim non fuisse futurum casum illum. An ergo putas potuisse praesciri si futurus non erat?

D.—Videtur nec posse praesciri quod potest futurum non esse, nec posse non esse futurum quod praescitur. Sed re-

otra cosa más que el mal, que es nada. Pero la naturaleza en la cual se halla la injusticia es algo malo, porque es algo, y distinto de la injusticia, que es el mal y no es nada. Por lo cual, lo que es algo, por Dios es hecho y de Dios es; pero lo que no es nada, es decir, el mal, es hecho por el injusto y de él es.

D.—Que Dios haya hecho las naturalezas de todas las cosas, nadie lo negará; pero que haga cada una de las acciones de las voluntades perversas, como el mismo movimiento perverso de la voluntad por el que se mueve esa voluntad mala, ¿quién lo concederá?

M.—¿Qué tiene de particular que digamos que Dios hace cada una de las acciones que se realizan con mala voluntad, cuando reconocemos que hace cada una de las substancias que se hacen con voluntad injusta y torpe acción?

D.—No tengo nada que decir en contrario, puesto que no puedo negar que todas las acciones son verdaderamente algo, ni quiero confesar que no está hecho por Dios lo que realmente tiene alguna esencia. Ni esta tu razón acusa en modo alguno a Dios ni excusa al demonio, sino que excusa por completo a Dios y acusa al demonio.

CAPITULO XXI

QUE EL ÁNGEL MALO NO PUDO SABER DE ANTEMANO QUE HABÍA DE CAER

Pero quisiera saber si este ángel prevaricador supo de antemano que lo había de ser.

M.—All preguntarme si ese ángel que no se conservó en la verdad pudo saber de antemano si había de caer, hay que distinguir entre ciencia y ciencia. Porque, si se trata de aquella ciencia que consiste en conocer algo con toda certeza, responderé con toda seguridad que no se puede conocer lo que puede no existir, porque esto no puede deducirse con una razón cierta. Por lo cual es evidente que no pudo en modo alguno conocer de antemano su caída, que no necesariamente había de ocurrir. Porque supongamos que no hubiese ocurrido. ¿Crees que pudo ser conocido anteriormente lo que no había de tener lugar?

D.—Parece que no es posible saber con anticipación lo que puede no ser, ni que pueda no ser futuro lo que de ante-

Este es el argumento que usaron los escolásticos contra Molina, inventor de la ciencia media. Santo Tomás parece apoyarle en la 1.ª p., q. 14, a. 13; en la q. 57, a. 3.

miniscor nunc illius famosissimae quaestionis de praescientia divina et libero arbitrio. Quamvis enim tanta auctoritate asseratur et tanta teneatur utilitate, ut nullatenus propter ullam humanam rationem dubitandum sit divinam praescientiam et liberum arbitrium invicem sibi consentire, tamen quantum ad rationis considerationem quae videtur spectare insociabiliter videntur dissentire. Unde videmus in hac quaestione nonnullos sic in unam partem vergentes ut alteram omnino deserant, unda infidelitatis submergente perire; multos vero velut contrariis ventis hinc inde contra invicem sustentando quassantibus periclitari. Cum ergo constet divinam praescientiam esse omnium quae fiunt libero arbitrio, nec aliquid horum sit ex necessitate: nihilominus videtur posse non esse futurum quod praescitur.

M.—Breviter interim hoc respondeo. Praescientia Dei non proprie dicitur praescientia. Cui enim semper omnia sunt praesentia, non habet futurorum praescientiam, sed praesentium scientiam. Cum ergo alia sit ratio de praescientia futurae quam de praesentis rei scientia non est necesse divinam praescientiam et illam de qua quaerimus eandem habere consequentiam.

D.—Assentior.

M.—Redeamus ad illa quae in manibus erat quaestionem.

D.—Placet quod dicis, sed eo pacto ut cum de illa cuius mentionem feci quaestero, mihi respondere quod Deus inde tibi dignabitur ostendere non renuas. Valde namque necessaria est eius solutio, si iam ab aliquo facta est aut si fiat. Factum enim nondum alicubi excepta divina auctoritate cui indubitanter credo, me legisse rationem quae mihi sufficeret ad eiusdem solutionis intellectum.

M.—Cum ad illam veniemus, si forte venerimus, erit sicut Deus dabit; nunc autem quoniam supra posita ratione patet apostatam angelum non potuisse praescire ruinam suam ea praescientia quam rei sequitur necessitas accipe

mano es conocido². Pero ahora me recuerdo de aquella famosísima cuestión de la presciencia divina y el libre albedrío. Porque, aunque se afirma por tan grandes autoridades y tanta ventaja que en modo alguno se haya de dudar, por ninguna razón humana, que la divina presciencia y el libre albedrío concuerdan entre sí, sin embargo, en lo que se refiere a lo que aparentemente nos demuestra la razón, parecen discordar. Por eso que vemos a algunos en esta cuestión inclinarse de tal modo a una parte, que abandonan completamente la otra, pereciendo bajo las olas de la infidelidad, y a otros muchos corriendo peligro de ser anegados por los vientos contrarios, que les llevan de un lado para otro constantemente. Aunque es cierto que la divina presciencia conoce todo lo que cae bajo el libre albedrío, y nada de esto ocurre por necesidad, sin embargo, parece posible que no sea futuro lo que se conoce de antemano.

M.—Responderé brevemente. La presciencia de Dios recibe este nombre impropriamente. Porque aquel a quien todo está presente siempre, no tiene presciencia de lo futuro, sino ciencia de lo presente. Y siendo muy distinta la presciencia de una cosa futura de la de una cosa presente, no es necesario que la divina presciencia tenga las mismas consecuencias que esta otra de la que hablamos³.

D.—Estoy conforme.

M.—Volvamos a la cuestión que tenemos entre manos.

D.—Me agrada lo que me propones, pero con tal que no te niegues a responderme lo que Dios se digné demostrarte cuando te pregunte sobre aquella de que hablé, porque su resolución es muy necesaria, si es que alguien ya la ha dado o puede darla. En cuanto a mí, he de reconocer que, fuera de la Sagrada Escritura, a la que doy plena fe, no he encontrado en ninguna parte una razón que me bastase para comprender su solución.

M.—Cuando llegemos ahí, si llegamos⁴, será lo que Dios nos dé (a conocer); mientras tanto, como, por la razón que dijimos, es evidente que el ángel apóstata no pudo conocer de antemano su caída con esa presciencia a la que sigue la

² La palabra *videtur* no tiene un sentido dubitativo, sino que su sentido es: es manifiesto. Llama famosísima la cuestión de la concordia entre la presciencia divina y la libertad porque ya fué tratada desde los tiempos antiguos, entre ellos por Cicerón, que niega esa presciencia de Dios.

³ Que todas las cosas, tanto futuras como pretéritas, estén presentes a Dios físicamente, en lenguaje escolástico, lo demostró el autor en el *Monol.* (c. 22) y en el libro *De concordia* (q. 1, ec. 4 y 5). También Santo Tomás en el a. 13, q. 14, 1. En la opinión de la ciencia media, no existe la ciencia de las cosas propiamente presentes, *sed vere Deo futurorum*.

⁴ Aquí demuestra San Anselmo la preocupación que ya tenía de tratar *ex professo* esta cuestión de la presciencia divina y el libre

adhuc aliam rationem, quae non solum praescientia sed et aestimatione aut qualibet suspicione suum eum praesensisse casum excludit.

D.—Hoc exspecto.

M.—Si adhuc in bona voluntate stans praesciebat se casurum, aut volebat ut ita fieret, aut non volebat.

D.—Unum horum verum esse necesse est.

M.—Sed si cum praescientia voluntatem habebat aliquando cadendi, iam ipsa mala voluntate ceciderat.

D.—Patet quod dicis.

M.—Non ergo volendo cadere prius scivit se casurum quam cecidit.

D.—Non potest aliquid obici conclusioni tuae.

M.—At si praesciebat se casurum et nolbat, tantum miser erat dolendo quantum stare volebat.

D.—Negari non potest.

M.—At tanto iustior erat quanto magis volebat stare; et quo erat iustior, eo debebat esse felicior.

D.—Non potest negari.

M.—Ergo si nolendo praesciebat se casurum tanto erat miserior quanto debebat esse felicior; quod non convenit.

D.—Ita quidem consequi negare nequeo, sed hoc saepe non solum sine inconvenientia, sed et laudabiliter et superna gratia fieri cognoscitur. Multoties enim, ut pauca de incommotis iustorum commemorem, quanto quis iustius est, tanto maioris compassionis dolorem de alieno casu afficitur. Saepe etiam, cum qui maiorem habet in iustitia constantiam, videmus ab iniustis immaniore pati persecutionis instantiam.

M.—Non est eadem ratio in hominibus et in illo angelo. Hominum enim natura propter peccatum primi parentis iam innumerabilium incommodorum facta est passibilis; ex qua passibilitate multis modis gratia nobis operatur incorruptibilitatem. Illo vero nullo adhuc peccato praecedente aliquius mali non meruerat passionem.

D.—Satisfecisti obiectioni meae. Patet quia haec ipsa ratio sicut separat ab ipso malo angelo sui casus praescientiam, ita nihilominus omnem segregat opinionem.

M.—Est et aliud quod mihi satis videtur ostendere nullo modo eum suam ante putavisse futuram praevariationem. Nempe aut coactam putavisset aut spontaneam. Sed nec ullatenus erat unde se aliquando cogi suspicaretur, nec quando voluit in veritate perseverare, ullo modo putare potuit se sola voluntate illam deserturum. Supra namque iam mons-

albério; al mismo tiempo que reconoce que aun no estaba satisfactoriamente solucionada. No ignoraba que San Agustín la trató en la Ciudad de Dios para responder al argumento de Cicerón, pero no es lo mismo esto, que era suficiente para su propósito, como entrar en el fondo de la cuestión.

necesidad de la cosa, quiero darte otra razón que excluye no sólo la presciencia, sino también la opinión o simple sospecha de que haya adivinado su caída.

D.—La espero.

M.—Si cuando aun se hallaba en su buena voluntad presentía que había de caer, o deseaba que así fuese o no.

D.—Forzosamente una de las dos cosas es verdadera.

M.—Pero, si el adivinar su caída iba acompañado del deseo de caer, ya había caído por esa mala voluntad.

D.—Es evidente lo que dices.

M.—No fué, pues, queriendo caer como supo de antemano que había de caer, antes de caer.

D.—No se puede objetar nada a tu conclusión.

M.—Pero, si adivinaba que había de caer y no lo quería, su miseria y su dolor eran tanto mayores cuanto más deseaba conservarse fiel.

D.—No se puede negar.

M.—Y tanto más justo era cuanto más deseaba no caer, y cuanto más justo, más feliz debía ser.

D.—No se puede negar.

M.—Luego si, no queriendo caer, presagiaba que había de caer, tanto más desgraciado era cuanto más feliz debía ser, lo que no es conveniente.

D.—No puedo negar la consecuencia, pero sabemos que esto ocurre con mucha frecuencia, no solamente sin inconveniente alguno, sino con mucha loa y por la gracia sobrenatural. Así, para no hablar más que de algún caso sobre los sufrimientos de los justos, con mucha frecuencia, cuanto más justo es alguien, tanto más afectado se siente de compasión ante el dolor ajeno. Vemos también a veces que el más virtuoso es perseguido por los injustos con mayor crueldad.

M.—No existe la misma razón para los hombres que para aquel ángel. Porque la naturaleza de los hombres, a causa del pecado de nuestros primeros padres, se ha hecho pasible de innumerables sufrimientos, y de esta pasibilidad nos saca la gracia de muchas maneras, hasta llevarnos a la incorruptibilidad.

D.—Me has resuelto la objeción. Es evidente que esta misma razón no sólo demuestra en el ángel la ausencia de la presciencia de su caída, sino también toda opinión de la misma.

M.—Aun hay algo más que me parece demostrar suficientemente que no pudo en modo alguno tener conocimiento previo de su prevaricación. Porque o veía esa prevaricación como forzada o como espontánea. No se ve por dónde podía venirle la sospecha de que pudiera ser obligado, y, por otra parte, mientras quiso perseverar en la verdad, no pudo pen-

tratum est eum, quandiu rectam voluntatem habuit, in hac ipsa voluntate voluisse perseverare. Quapropter volendo tenere perseveranter quod tenebat, nullo modo video unde potuisset vel suspicari nulla alia accedente causa sola se illud deserturum voluntate. Non nego illum scivisse quia posset mutare voluntatem quam tenebat, sed dico illum non potuisse putare quia aliquando omni alia accedente causa sponte mutaret voluntatem, quam perseveranter tenere volebat.

D.—Qui diligenter intelligit quod dicis, patenter videt quia nullo modo scire vel putare potuit angelus malus se facturum quod male fecit.

CAPITULUM XXII

QUOD SCIVIT SE NON DEBERE VELLE HOC QUOD VOLENDO PECCAVIT, ET DEBERE PUNIRI SI PECCARET.

Sed et hoc volo ut pariter ostendas, si scivit se non debere velle quod praevaricando voluit.

M.—In hoc dubitare non debes, si supra dicta consideras. Si enim nescisset se non debere velle quod iniuste voluit, ignorasset se debere voluntatem tenere quam deseruit. Quapropter nec iustus esset tenendo, nec iniustus deserendo iustitiam quam nescisset. Immo nec poterat non velle plus quam habebat si nesciebat se debere esse contentum eo quod acceperat. Denique quoniam ita rationalis erat, ut nulla re prohiberetur uti ratione, non ignorabat quid deberet aut non deberet velle.

D.—Rationem tuam non video posse infirmari, sed tamen quaedam inde mihi videtur oriri quaestio. Si enim sciebat se non debere deserere quod acceperat: utique sciebat nihilominus se debere puniri si desereret. Quomodo ergo sponte potuit velle unde miser esset, qui acceperat inseparabiliter velle ut beatus esset?

sar en modo alguno que había de abandonarla por su sola voluntad. Porque ya se ha demostrado anteriormente que él, mientras tuvo una voluntad recta, quiso perseverar en esta misma voluntad, por lo cual, queriendo conservar siempre lo que tenía, no veo cómo podía ni siquiera sospechar que lo había de abandonar por su sola voluntad, sin necesidad de una causa extraña. No niego que él supiese que podía cambiar la voluntad que tenía, sino que no podía pensar que algún día, sin necesidad de una causa extraña, habría de cambiar espontáneamente su voluntad, a la que siempre quería conservar.

D.—El que cuidadosamente medita lo que dices, ve con toda claridad que en modo alguno pudo el ángel saber u opinar que había de hacer el mal que hizo.

CAPITULO XXII

QUE SUPO QUE NO DEBÍA QUERER LO QUE QUERIENDO PECÓ Y QUE DEBÍA SER CASTIGADO SI PECABA

También quisiera que me demostrases si supo que no debía querer lo que quiso pecando.

M.—No debes dudar de ello si consideras lo dicho, porque, si hubiese ignorado que no debía querer lo que injustamente quiso, hubiera ignorado que debía conservar la voluntad que abandonó. Por lo cual, ni sería justo conservándola ni injusto abandonando la justicia, que no sabía si debía conservarla. Es más; ni podía no desear más de lo que tenía, si ignoraba que debía estar contento con aquello que había recibido. Finalmente, puesto que era tan racional (en su naturaleza) que en modo alguno le estaba prohibido usar de la razón en cualquier cosa, no ignoraba qué debería o no debería querer.

D.—No veo que se pueda restar fuerza a tu argumentación, pero me parece que de ella se origina una dificultad. Porque si sabía que no debía abandonar lo que había recibido, sabía, sin embargo, con toda certeza, que debía ser castigado si lo abandonaba. ¿Cómo pudo, pues, querer espontáneamente algo que le había de hacer desgraciado, siendo así que había recibido querer ser feliz instintiva y necesariamente?

Aduce el autor dos razones: la primera, sacada más bien de la ética o teología que de la física o metafísica, más a posteriori que a priori; la segunda, natural y a priori; y es que, siendo un espíritu puro, no tenía ningún impedimento para la recta inteligencia de las cosas. Por consiguiente, si Adán en el paraíso supo comprender bien el precepto de Dios, mucho mejor el ángel.

CAPITULUM XXIII

QUOD NON DEBUIT SCIRE QUIA SI PECCARET PUNIRETUR.

M.—Sicut certum est quia se debere puniri si peccaret ignorare non potuit, ita quia puniretur si peccaret scire non debuit.

D.—Quomodo hoc ignoravit, si ita rationalis erat ut eius rationalitas non impediretur veritatem cognoscere, sicut saepe nostra impeditur gravante corruptibili corpore?

M.—Quia rationalis erat, potuit intelligere quia iuste si peccaret, puniretur; sed quoniam *iudicia Dei abyssus multa et investigabiles viae eius*, nequivit comprehendere an Deus faceret quod iuste facere posset. Sed et si quis dicat quia nullatenus credere potuit Deum creaturam suam propter eius culpam damnaturum, quam tanta sua bonitate fecerat, praesertim cum nullum exemplum iustitiae ulciscantis iniustitiam praecessisset, et certus esset numerum in quo illi facti erant qui Deo frui deberent tanta sapientia esse praestitutum, ut sicut nihil habebant superfluum, ita si minueretur imperfectus esset, nec tam praeclarum opus Dei ex aliqua parte permansurum imperfectum, nec ulla ratione scire posset si homo iam factus erat, Deum humanam naturam pro angelica aut angelicam pro humana si caderet substiturum sed potius unamquamque in id ad quod facta erat pro se non pro alia restitutum, aut si factus nondum erat homo, multo minus putare posset ad substitutionem alterius naturae illum esse faciendum, si inquam haec aliquis dicat: quae inconvenientia inest?

D.—Mihī quidem magis videtur convenientia quam inconvenientia.

M.—Redeamus ad hoc quod dixeram, illum scilicet hanc non debuisse habere scientiam. Si enim scivisset, non posset volens et habens beatitudinem sponte velle unde miser esset. Quare non esset iustus non volendo quod non deberet, quoniam non posset velle. Sed et hac ratione considera utrum scire quod quaeris debuerit. Nam si scisset, aut peccasset aut non.

CAPITULO XXIII

QUE NO DEBIÓ SABER QUE SI PECABA SERÍA CASTIGADO ¹

M.—Así como es cierto que no pudo ignorar que debía ser castigado si pecaba, así no debió saber que, si pecaba, sería castigado.

D.—¿Cómo pudo ignorar esto, siendo así que era tan racional que su racionalidad (espiritualidad) no impedía conocer la verdad, como lo impide con frecuencia a la nuestra la pesadez del cuerpo corruptible?

M.—Como estaba dotado de razón, pudo comprender que, si pecaba, sería castigado justamente; pero como *iudicia Dei abyssus multa, et investigabiles viae eius*, no pudo comprender si Dios haría lo que podía hacer justamente. Y si alguien dice que en modo alguno pudo creer que Dios había de condenar por culpa suya a su criatura, a la que había creado con tanta bondad, sobre todo no habiendo precedido ningún ejemplo de la justicia vengadora de la injusticia, y estuviese cierto que el número de los que debían gozar de Dios, y entre los cuales él se contaba, había sido determinado con tanta sabiduría que, así como no tenía nada de superfluo, así también quedaría imperfecto si disminuía, y que tan hermosa obra de Dios no había de quedar imperfecta en ningún sentido, y que, por otra parte, no podía saber, por ningún motivo, si, dado que el hombre hubiese sido ya creado, Dios había de substituir la naturaleza humana por la angélica, o la angélica por la humana, si prevaricaba, sino que más bien había de restituir a cada una en aquello para lo cual había sido hecha por sí misma, no para otra, o; si aun no había sido creado el hombre, mucho menos podía pensar que había de ser hecho para substitución de otra naturaleza; si alguien, digo, afirma tales cosas, ¿qué inconveniente hay?

D.—A mí más me parece conveniencia que inconveniencia.

M.—Volvamos a lo que decía, es decir, que él no debió tener esta ciencia, porque, si la tuviera, no podría espontáneamente, feliz como era, querer de buen grado aquello que le había de hacer desgraciado. Por lo cual no sería justo no queriendo lo que no debería, porque no podría quererlo. Pero considera bajo este aspecto si debió saber lo que buscas, porque, si lo hubiera sabido, hubiera pecado o no.

¹ Responde el autor a la cuestión por la cual terminó el capítulo anterior, que es cierto que el ángel no pudo ignorar que debía ser castigado si pecaba. También es cierto que, si hubiese sabido que ciertísimamente sería castigado, no pecaría. Esto no lo afirma el Santo, sino que más bien lo deja suponer. Pero, como no debió conocer, añade, que la pena debida se había de aplicar, sino que más

D.—Unum horum esset.

M.—Si praevisa tanta poena nulla indigentia et nulla re cogente peccasset, tanto magis puniendus esset.

D.—Ita est.

M.—Non ergo haec praescientia illi expediebat.

D.—Vere peccaturo non expediebat praescire poenam.

M.—Quod si non peccasset: aut sola bona non peccasset voluntate, aut timore poenae.

D.—Nil aliud dici potest.

M.—Sed quoniam peccatum non cavisset solo amore iustitiae, ipso opere monstravit.

D.—Non est dubium.

M.—Si vero timore cavisset, non esset iustus.

D.—Palam est nullo modo eum debuisse scire inditam sibi poenam suam secuturam peccatum.

CAPITULUM XXIV

QUOD ETIAM BONUS ANGELUS HOC SCIRE NON DEBUIT

Sed quoniam et eum angelum qui stetit et eum qui non stetit in veritate pari scientia praeditos in prima conditione credimus, non video cur illi negata sit scientia ista, cui tam tenax erat bona voluntas ut sufficeret ad cavendum peccatum.

M.—Non tamen posset nec deberet contemnere poenam quam praescisset.

D.—Sic videtur.

M.—Sicut ergo solus amor iustitiae, ita solum odium poenae sufficeret ad non peccandum.

D.—Nil planius.

M.—Duas igitur habuisset causas non peccandi, unam honestam et utilem, alteram non honestam et inutilem, id est amorem iustitiae et odium poenae: Nam non honestum

bien debió ignorar si se le había de aplicar o se le había de condonar, de esta confianza vino el que pudiera delinquir, no obstante su deseo innato de felicidad. Le ocurrió, pues, al demonio lo que ocurre a los criminales en este mundo: que cuando las leyes o los jueces son benignos se vuelven más osados para infringirlas, en la seguridad de que podrán escapar al castigo o que éste será muy leve. San Anselmo expone muy bien las razones que pudieron inducir al demonio a esa confianza que le cegó. Hay que advertir que el Santo no dice que el demonio no pudo saber si Dios le castigaría, sino que no debió, porque, aunque por su solo talento no hubiera podido averiguarlo, pudo, sin embargo, tener una revelación de Dios. Por eso dice que no debió, más aún, que debió no recibir tal ciencia de Dios, porque en ella habría el gran inconveniente de que no tendría libertad para el bien y para el mal, y, por consiguiente, ni el mérito de las buenas obras, ni sería propiamente justo, porque no podría querer aquello de donde le provendría la pérdida de su felicidad.

D.—Una de las dos cosas sería.

M.—Si, previendo tanto castigo, hubiera pecado sin necesidad ninguna y sin ninguna fuerza mayor que le hubiera obligado, tanto más habría sido castigado.

D.—Así es.

M.—No le convenía, pues, esta presciencia.

D.—Si había de pecar realmente, no le convenía conocer de antemano la pena.

M.—Y si no pecase, o fué efecto de su sola buena voluntad o del temor de la pena.

D.—No se puede decir otra cosa.

M.—Pero que no hubiera evitado el pecado con el solo amor de la justicia, lo demostró por su misma obra.

D.—No hay duda.

M.—Pero, si le hubiera evitado por el solo temor, no sería justo.

D.—Es manifiesto que de ningún modo él debió conocer la pena aneja que había de seguir a su pecado.

CAPITULO XXIV

QUE AUN EL ÁNGEL BUENO NO DEBIÓ CONOCER ESTO

Pero, como creemos que el ángel que se mantuvo en la verdad y el que no se mantuvo estaban dotados de igual ciencia en la primera condición, no veo por qué se negó esta ciencia a aquel que tan tenaz fué en su buena voluntad, que le bastó para evitar el pecado¹.

M.—Sin embargo, no podría ni debería despreciar la pena que hubiera conocido de antemano.

D.—Así parece.

M.—Así, pues, como fué suficiente el solo amor de la justicia, así también hubiera bastado para no pecar el solo odio de la pena.

D.—Nada más claro.

M.—Hubiera tenido, pues, dos motivos de no pecar, uno honesto y útil, otro no honesto e inútil, es decir, el amor de la justicia y el odio de la pena. Porque no honesto es no

¹ La razón de preguntar el discípulo por qué también a los ángeles buenos les fué negada esa ciencia es que su voluntad se mantuvo tan firme en la justicia y en la rectitud, que se bastó por sí sola para evitar el pecado, por lo cual dicha ciencia no le hubiera causado ningún daño, y para evitar el pecado hubiera sido como si no existiera. Responde el maestro que entonces el amor de los ángeles buenos hacia Dios hubiera sido menos perfecto y con menos libertad para el mérito.

est solo odio poenae non peccare, et ad non peccandum inutile est odium poenae, ubi solus amor iustitiae sufficit.

D.—Non est quod possim obicere.

M.—Quid ergo? nonne multo nitidius placet eius perseverantia cum illa sola perseverandi causa videtur in illo qui utilis est et honesta, quia spontanea, quam si simul illa sese ostenderet quae inutilis et inhonesta, quia necessaria intelligitur?

D.—Sic patet quod dicis, ut quod paulo ante volebam cum scivisse nunc gaudeam illum nescivisse, nisi quia nunc eandem eum negare non possumus habere scientiam, quam ipso angeli peccantis exemplo ignorare non potest.

CAPITULUM XXV

QUOD ILLE, ETIAM SI HOC SOLO DICTUR IAM NON POSSE PEC-
CARE, QUIA NUNC HANC HABET SCIENTIAM EX CASU DIABOLI,
TAMEN ILLI SIT AD GLORIAM

M.—Quod nunc uterque, bonus scilicet angelus et malus, certus est quia talem culpam talis sequitur poena, sicut scientia est ambobus diversa, ita est scientiae causa non eadem, et finis dissimilis. Nam quod ille scit ipso sui experimento, hoc iste didicit solo alterius exemplo. Sed ille illo modo quia non perseveravit, iste alio modo quia perseveravit.

Quapropter sicut illi quoniam vituperabiliter non perseveravit scientia sua est ad contumeliam, ita isti quoniam laudabiliter perseveravit scientia sua est ad gloriam. Si ergo iste dicitur hoc solo quia hanc habet scientiam iam peccare non posse: satis patet quia sicut gloriosa est scientia quae ex laudabili perseverantia est comparata, sic ad gloriam est impotentia peccandi quae ex gloriosa scientia est nata. Quemadmodum ergo est malus angelus vituperandus quia non potest ad iustitiam redire, ita iste laudandus est quia non potest abire. Sicut enim ille iam redire non potest quia sola mala voluntate abiit, sic iste iam abire non potest quia sola bona voluntate permansit. Palam igitur est quia sicut illi non posse recuperare quod deseruit est poena peccati, ita huic non posse deserere quod tenuit est praemium iustitiae.

pecar por el solo odio de la pena, y para no pecar, inútil es el odio de la pena cuando basta el solo amor de la justicia.

D.—No tengo nada que objetar.

M.—¿Y entonces? ¿No es mucho más decorosa su perseverancia, cuando la única causa de la misma es una causa útil y honesta, porque espontánea, que no cuando va acompañada con la otra inútil e indecorosa, porque se supone necesaria?

D.—Es tan claro lo que dices, que lo que antes quería que él hubiese sabido, ahora me alegro de que lo ignorara, si bien no podemos negar que ahora tiene esa ciencia que ya no puede ignorar, dado el ejemplo del ángel prevaricador².

CAPITULO XXV

QUE AUNQUE SE DIGA QUE YA NO PUEDE PECAR POR EL SOLO HECHO DE QUE AHORA POSEE ESE CONOCIMIENTO POR LA CAÍDA DEL DEMONIO, SIN EMBARGO, ESTO LE SIRVE DE GLORIA

M.—Aunque actualmente ambos ángeles, el bueno y el malo, están seguros de que a tal culpa sigue tal pena, como su ciencia es distinta, así tampoco la causa de la ciencia es la misma, y el fin, diverso. Porque lo que aquél sabe por su propia experiencia, éste lo aprendió con el solo ejemplo del otro. Pero aquél de ese modo porque no perseveró, éste de otro modo porque perseveró.

Por lo tanto, así como, para aquel que culpablemente no perseveró, la ciencia le sirve de contumelia, así a éste, que meritoriamente perseveró, la ciencia le sirve de gloria. Por consiguiente, si por el solo hecho de tener esta ciencia se dice que éste ya no puede pecar, es evidente que, así como es gloriosa la ciencia adquirida por una laudable perseverancia, así también es para gloria la impotencia de pecar, nacida de una ciencia gloriosa. Y así como es digno de vituperio el ángel malo porque no puede volver a la justicia, así éste ha de ser alabado porque no puede abandonarla. Porque así como aquél ya no puede volver porque se marchó por su sola mala voluntad, así éste ya no puede marcharse porque permaneció por sola su buena voluntad. Es, pues, claro que, como para aquél el no poder recuperar lo que abandonó es pena del pecado, así para éste el no poder abandonar lo que conservó es premio de la justicia.

² Y, por lo mismo, quiere decir el discípulo, ¿cómo es posible que de este conocimiento no se sigan los inconvenientes arriba dichos? Responde el maestro en el capítulo siguiente, haciendo una diferencia en la ciencia de unos y otros ángeles, en cuanto a la causa y en cuanto al efecto de la misma. Ningún inconveniente se

D.—Valde pulchra esset huius scientiae atque impotentiae ista tua contemplatio, si quemadmodum asseris ideo bono angelo eadem scientia et impotentia quia perseveravit contigissent. Non enim eas adeptus esse videtur quia ipse perseveravit, sed quia desertor non perseveravit.

M.—Si ita est ut dicis, gaudere potest bonus angelus de casu apostatae angeli, utpote cui expediebat ut ille caderet, quoniam adeptus est hanc scientiam, qua nec peccare nec miser esse amplius possit, non quia ipse bene meruit, sed quia alius male meruit. Quae omnia nimia sunt absurditate plena.

D.—Quanto absurdius videtur sicut tu monstras, stanti angelo profuisse casum peccantis, tanto magis necesse est ut ostendas istum non ideo adeptum esse scientiam de qua agitur quia ille peccavit.

M.—Non debes dicere ideo bonum angelum ad scientiam hanc profecisse quia malus peccavit, sed bonum angelum ideo profecisse ad hanc scientiam exemplo cadentis, quia ille peccavit. Si enim neuter peccasset, utriusque daturus erat Deus eandem scientiam meriti perseverantiae alio modo sine alicuius cadentis exemplo. Nullus enim dicet Deum non alio modo potuisse angelis suis hanc dare scientiam. Cum ergo ille peccavit, exemplo eius istum docuit quod docturus erat, non impotentia quia alio modo non potuit, sed maiori potentia qua de malo bonum facere potuit, ut nec malum inordinatum in regno omnipotentis sapientiae remaneret.

D.—Placet nimis valde quod dicis.

M.—Placet itaque si bonus angelus hoc solo peccare iam non posset, quia scit peccatum mali angeli poenam secutam esse, quod tamen haec impotentia non illi esset ad imminutionem laudis, sed ad praemium servatae iustitiae. Sed scis quia supra claruit eum idcirco peccare non posse, quoniam merito perseverantiae adeo proventus est, ut iam non videat quid plus velle queat.

D.—Nihil excidit eorum quae supra ratione investigante comperimus, a memoria mea.

signe para los buenos ángeles de esa ciencia, ni cuanto a la libertad del mérito ni en cuanto a la imperfección del acto, por miedo de la pena, porque la impotencia de pecar en los ángeles santos es el premio de su libertad de cuando estaba *in via*, por lo cual no es absolutamente necesaria, sino libre en su causa. Lo contrario hay que decir de los ángeles malos.

D.—Muy hermosa sería la consideración tuya de esta ciencia e impotencia si, como aseguras, le han venido al buen ángel por haber perseverado, porque no parece haberlas obtenido por su perseverancia, sino porque el desertor no perseveró.

M.—Si así es como dices, el buen ángel puede alegrarse de la caída del apóstata, pues le convenia que cayese, puesto que alcanzó esta ciencia, por la cual no puede ya ni pecar ni ser desgraciado, no porque él lo haya merecido buenamente, sino porque el otro lo desmereció. Lo cual es demasiado absurdo.

D.—Cuanto más absurdo parece, como has demostrado, el que la caída del prevaricador aprovechase al ángel fiel, tanto más necesario es que demuestres que éste no alcanzó la ciencia de que se trata por el hecho de que aquél pecó.

M.—No debes decir que el ángel bueno alcanzó esta ciencia porque el malo pecó, sino que la alcanzó con el ejemplo del que cayó, porque él pecó. Porque si ninguno de los dos hubiera pecado, a los dos hubiera dado Dios la misma ciencia en mérito de su perseverancia de otro modo, sin el ejemplo de ningún prevaricador, pues nadie dirá que Dios no pudo dar de otro modo esta ciencia a sus ángeles. Por tanto, cuando aquél pecó, con su ejemplo enseñó a éste lo que había de enseñarle, no porque no pudiera de otro modo, sino con una potencia mayor, por lo cual del mal pudo hacer el bien, para que ni aun el mal quedase desordenado en el reino de la sabiduría omnipotente.

D.—Me gusta mucho lo que dices.

M.—Queda, pues, manifiesto que, si el ángel bueno no podría pecar por el solo hecho de saber que el pecado del ángel malo ha sido seguido del castigo, esta impotencia no serviría para su menor mérito y alabanza, sino para recompensa de la justicia observada. Pero sabes que ya quedó antes manifiesto que no podía pecar porque está tan adelantado en el mérito de la perseverancia, que ya no ve qué más pueda querer¹.

D.—No he olvidado nada de cuanto anteriormente descubrimos por medio del trabajo de la razón.

¹ No es ésa la única causa de la impotencia de pecar; hay otra mayor, más principal, y es la plenitud de dicha que goza en Dios, que es tan completa que no pueden descubrir ninguna otra cosa apetecible que le haga apartarse del amor de Dios, del amor de la justicia, como ya lo indicó el autor en el capítulo 6.

CAPITULUM XXVI.

QUOD HORREMUS AUDITO NOMINE MALI; ET QUID FACIT OPERA
QUAE DICITUR INIUSTITIA FACERE, CUM IPSA ET MALUM NIHIL SIT

Sed cum omnibus quaestionibus meis satisfeceris: illud adhuc exspecto aperiri, quid sit quod horremus audito nomine mali, et quid faciat opera quae iniustitia quae malum est facere videtur, ut in raptore, in libidinoso, cum malum nihil sit.

M.—Breviter tibi respondeo: Malum quod est iniustitia semper nihil est; malum vero quod est incommoditas aliquando sine dubio est nihil, ut caecitas, aliquando est aliquid ut tristitia et dolor; et hanc incommoditatem quae aliquid est semper odio habemus. Cum igitur audimus nomen mali, non malum quod nihil est timemus, sed malum quod aliquid est, quod absentiam boni sequitur. Nam iniustitiam et caecitatem quae malum et nihil sunt, sequuntur multa incommoda quae malum et aliquid sunt, et haec sunt quae horremus audito nomine mali.

Cum autem dicimus quia iniustitia facit rapinam; aut caecitas facit hominem cadere in foveam, nequaquam intelligendum est quod iniustitia vel caecitas aliquid faciant; sed quod si iustitia esset in voluntate et visus in oculo, nec rapina fieret, nec casus in foveam. Tale est cum dicimus; Absentia gubernaculi impellit navem in scopulos; aut: absentia freni facit equum discurrere; quod non est aliud quam: si gubernaculum adesset navi et frenum equo, nec venti navem impellerent nec equus discurreret. Sicut namque gubernaculo regitur navis et freno aequus, sic iustitia gubernatur voluntas hominis et visu pedes.

D.—Sic mihi de malo quod est iniustitia satisfecisti, ut iam omnis in corde meo quae de illo inesse solebat quaestio sit detersa. De hoc enim malo quaestio nasci videtur quoniam si esset aliqua essentia esset a Deo, a quo necesse est esse omne quod aliquid est, et impossibile est esse peccatum sive iniustitiam. De malo vero quod est incommoditas, si aliquando est aliquid, nihil video rectae fidei obviare.

CAPITULO XXVI.

POR QUÉ NOS HORRORIZAMOS AL OÍR EL MAL Y POR QUÉ LA INJUSTICIA HACE LAS OBRAS QUE SE DICE QUE HACE, SI ELLA Y EL MAL NO SON NADA

Me has respondido satisfactoriamente a todas las cuestiones que te he puesto; únicamente resta que me expliques por qué nos horrorizamos al oír el nombre del mal y por qué la injusticia, que es un mal, hace las obras que parece hacer, como en el ladrón, en el lujurioso, etc., siendo así que el mal no es nada.

M.—Te responderé brevemente. El mal que es la injusticia, siempre es nada; pero el mal que es el sufrimiento, alguna vez sin duda es nada, como la ceguera; otras veces es algo, como la tristeza y el dolor, y a este sufrimiento que es algo, siempre le aborrecemos. Por tanto, cuando oímos el nombre del mal, no tememos el mal que se identifica con la nada, sino el mal que es algo, y que sigue a la ausencia del bien, pues a la injusticia y a la ceguera, que son nada y mal, siguen muchos sufrimientos que son malos y algo positivo, y esto es lo que nos horroriza cuando oímos el nombre del mal.

Pero quando decimos que la injusticia hace el robo o la ceguera hace caer al hombre en la fosa, no hay que entender que la injusticia o la ceguera realicen algo, sino que, si la voluntad tuviese la justicia y el ojo la vista, ni habría robo ni caida a la fosa. Así, cuando decimos: la ausencia del timón empuja a la nave a los escollos, o la ausencia del freno hace que el caballo se desboque, no queremos decir más que, si la nave hubiera tenido gobernalle y el caballo bocado, ni los vientos hubieran amastrado a la nave ni el caballo se hubiera desbocado. Porque así como se gobierna con el timón y el caballo con el bocado, así la voluntad del hombre se gobierna con la justicia y el pie con la vista.

D.—Tan bien me has respondido a la cuestión del mal que es la injusticia, que ha desaparecido de mi espíritu toda vacilación sobre el particular. Porque de este mal parece nacer la cuestión, que, si fuese una esencia, vendría de Dios, de quien necesariamente debe venir todo lo que es algo; pero el pecado o la injusticia es imposible que sea algo. En cuanto al mal que es el sufrimiento, si alguna vez es algo, no veo que en ello haya nada que objetar contra la fe.

Responde el autor en este capítulo a las dos objeciones que había dejado en suspenso en el capítulo 10, según ya dijimos, y que pueden resumirse así: Lo que es nada, ni es amable ni horrible, ni puede dañar a nadie. Luego si el mal es nada, ¿por qué le te-

CAPITULUM XXVII

UNDE VENIT MALUM IN ANGELUM, QUI BONUS ERAT

Sed ne taedeat te breviter respondere fatuae interrogationi meae, ut sciam qualiter hoc ipsum quaerentibus respondeam. Quippe non semper facile est insipienter quaerenti sapienter respondere. Quaero igitur unde primum venit malum quod dicitur iniustitia sive peccatum in angelo qui factus est iustus.

M.—Dic tu mihi unde venit nihil in aliud.

D.—Nihil nec venit nec recedit.

M.—Cur ergo quaeris unde venit iniustitia quae nihil est?

D.—Quia quando iustitia inde recedit ubi erat, dicimus accedere iniustitiam.

M.—Dic ergo quod magis proprie et apertius dicitur, et quaere de abscessu iustitiae. Siquidem saepe apta interrogatio expedit responsionem, et inepta reddit imperitiosam.

D.—Cur ergo recessit ab angelo iusto iustitia?

M.—Si proprie vis loqui, non recedit ab eo, sed ipse deseruit eam volendo quod non debuit.

D.—Cur deseruit eam?

M.—Cum dico quia volendo quod non debuit illam deseruit, aperte ostendo cur et quomodo illam deseruit. Nam ideo illam deseruit, quia voluit quod velle non debuit; et hoc modo, id est volendo quod non debuit illam deseruit.

D.—Cur voluit quod non debuit?

M.—Nulla causa praecessit hanc voluntatem nisi quia velle potuit.

D.—An ideo voluit quia potuit?

M.—Non, quia similiter velle potuit bonus angelus, nec tamen voluit. Nam nullus vult quod velle potest ideo quia potest sine alia causa, quamvis nunquam velit si non potest.

D.—Cur ergo voluit?

M.—Non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi causa efficiens fuit, si dici potest, et effectum.

memos? Por otra parte, lo que no es nada, nada puede hacer. Pero la injusticia, que es el mal, es causa de grandes daños; luego es evidente que ese mal que es la injusticia no es nada, sino algo muy grande. Por lo demás, advierte San Anselmo que con esto ya quedan resueltas todas las cuestiones y dificultades que se propuso en el capítulo 7, sobre el origen del mal y del pecado de los demonios, y todas aquellas otras que trató en los capítulos 10 y 11 acerca de lo que es o no es el mal.

CAPITULO XXVII

DE DÓNDE VINO EL MAL AL ÁNGEL QUE ERA BUENO

Que no te moleste el responderme brevemente a una necia pregunta mía, para que sepa responder a los que me preguntan eso mismo. Porque no siempre es fácil responder sabiamente al que pregunta neciamente. Pregunto, pues, de dónde vino el primer mal, que se llama injusticia o pecado, en el ángel que fué hecho justo.

M.—Dime tú de dónde viene la nada a algo.

D.—La nada ni viene ni va.

M.—¿Por qué entonces preguntas de dónde viene la injusticia, que no es nada?

D.—Porque cuando la justicia se aparta de allí donde estaba, decimos que entra la injusticia.

M.—Di, pues, lo que se dice con más propiedad y claridad, y pregunta por la ausencia de la justicia. Porque con frecuencia una interrogación recta facilita la respuesta, y una inepta la obstaculiza.

D.—¿Por qué, pues, se apartó del ángel justo la justicia?

M.—Si quieres hablar con propiedad, no se apartó de él, sino que él se apartó de ella, queriendo lo que no debía.

D.—¿Por qué la abandonó?

M.—Cuando digo que la abandonó queriendo lo que no debía, demuestro claramente por qué y cómo la abandonó. Porque la abandonó porque quiso lo que no debió querer, y de este modo la abandonó, es decir, queriendo lo que no debió.

D.—¿Por qué quiso lo que no debió?

M.—Ninguna causa precedió a esta voluntad, si no es porque pudo querer.

D.—¿Quiso precisamente porque pudo?

M.—No, porque igualmente pudo querer el buen ángel, y, sin embargo, no quiso, pues nadie quiere lo que puede querer porque puede, sin otro motivo, aunque nunca quiera si no puede.

D.—Entonces ¿por qué quiso?

M.—Por nada más que porque quiso, pues esta voluntad no tuvo otra causa por la cual fuese empujado o atraído en alguna forma, sino que ella misma fué, por decirlo así, su propia causa y su efecto¹.

¹ La voluntad, por el movimiento general impreso a la criatura por Dios, al darle la inclinación innata a la felicidad, se determina a querer tal objeto, y en este sentido es causa de su volición. En cuanto esa voluntad tiene su determinación originalmente de sí misma, puede decirse efecto su efecto propio.

CAPITULUM XXVIII

QUOD POTESTAS VOLENDI QUOD NON DEBUI BONA FUIT SEMPER,
ET IPSUM VELLE BONUM, QUANTUM AD ESSE

D.—Si potestas ipsa volendi et ipsum velle fuit aliquid, bonum fuit et a Deo.

M.—Utrumque aliquid fuit. Et potestas quidem non nisi bonum aliquid et spontaneum donum Dei, velle autem secundum essentiam bonum, sed quoniam iniuste, factum est malum; et tamen a Deo fuit, a quo est omne quod aliquid est. Nempe non solum hoc habet aliquis a Deo quod Deus sponte dat, sed etiam quod iniuste rapit, Deo permittente. Et sicut Deus dicitur facere quod permittit fieri, ita dicitur dare quod permittit rapi. Quoniam igitur permittente Deo angelus malus per rapinam usus est potestate a Deo sponte data; a Deo habuit uti, quod non est aliud quam ipsum velle. Non est enim aliud velle quam uti potestate volendi, sicut idem est loqui et uti potestate loquendi.

CAPITULO XXVIII

QUE EL PODER DE QUERER LO QUE NO DEBIÓ, FUÉ SIEMPRE BUENO, Y EL MISMO ACTO DE QUERER, TAMBIÉN BUENO EN CUANTO A SU SER FÍSICO

D.—Si el poder mismo de querer y el mismo acto de querer fué algo, fué un bien, y de Dios viene.

M.—Ambas cosas fueron algo. En cuanto al poder, no es más que un bien y un don espontáneo de Dios; pero el querer es un bien en su esencia, pero un mal porque fué hecho injustamente, y, sin embargo, de Dios vino, porque de El es todo lo que es algo. Es decir, no solamente tiene alguien de Dios lo que Dios le da espontáneamente, sino también lo que injustamente se apropia con el permiso de Dios. Y así como se dice que Dios hace lo que permite hacer, así se dice que da lo que permite apropiarse. Y como, con el permiso de Dios, el ángel malo, por un acto de rapiña, usó del poder dado por Dios espontáneamente, de Dios tuvo el uso, que es lo mismo que el querer. Porque el querer no es otra cosa más que usar del poder de querer, como lo mismo es hablar y usar del poder de hablar¹.

¹ Dios no dió al ángel la libre potestad de usar de su voluntad más que según la justicia; por consiguiente, más bien se apoderó de ese uso, aunque permitiéndolo Dios, y, como consecuencia, arrebató en cierto modo la cooperación de Dios como agente universalísimo, sin cuyo concurso no hay ningún uso físico de la potencia, ninguna operación. Ni vale decir que esto es indigno de Dios, porque es como obligarle a obrar, ya que, cuando Dios decretó dar la voluntad libre para que se usase bien de ella, concedió también el que se pudiera abusar de esa libertad. Así, el abuso es un robo, porque se hace contra el fin para el cual se dió a la criatura el libre poder. Con esto aparta San Anselmo de Dios todo influjo de causa eficiente sobre el pecado en sí mismo, ya que éste es nada.