

**ANSELMO DE CANTERBURY**  
**TRATADO SOBRE LA CAÍDA**  
**DEL DEMONIO**

**EDICIÓN BILINGÜE**



**Edición y comentario introductorio**  
**de Felipe Castañeda**

**Estudios complementarios**  
**de Jaime Barrera, Christian Schäfer y Gonzalo Soto**

**Grupo de traducción de latín**  
**Universidad de los Andes**

ANSELMO DE CANTERBURY

**TRATADO SOBRE LA CAÍDA  
DEL DEMONIO**

EN MEMORIA DE GRETEL WERNHER

## GRETEL WERNHER 1936 -2004

Todo aquel que en algún momento llegó a entablar un diálogo breve o continuo, casual o previsto con Gretel ha de haber reconocido, antes o después de su partida, las bondades de su trato generoso e inteligente, así como el estímulo ameno de profundizar en una idea, un proyecto, una anécdota sintetizadora de muchos saberes. En suma, un cuarto de hora era suficiente para ingresar en un banquete en el que brindaba confianza y seducción, inteligencia y sensibilidad, solidaridad y capacidad de escuchar al otro. De su espíritu intensamente femenino, con algo de noblemente pagano en el fondo, fluía la palabra, espontánea y diáfana, que hacía aguzar la forma para duplicar el gusto por el fondo.

Pocas veces como en Gretel las nuevas acepciones del humanismo han tomado forma plena, pues para ella ser humanista era en estos tiempos de desazón, ser decente en el orden del pensamiento, persistir en la formación del ser humano en el sentido de un ser íntegro, es decir, con acceso a una educación que aunara cerebro, corazón y manos, predicamentos que procedían de la *paideia* del mundo clásico griego, su tierra nutricia vital e intelectualmente, pues Grecia significó para Gretel no una curiosidad arqueológica, sino un paradigma actual en el que refulge ágil, amena y amiga.

Ética y estética fueron sus dos horizontes. Sus estudiantes y sus colegas fuimos los testigos privilegiados de la puesta en marcha a plenitud del respeto a la diferencia frente a todo intento de intransigencia; presencia-mos al mismo tiempo como seres favorecidos el ejercicio de la *sofrósine*, esto es, de la medida antes que caer en la *hybris*, es decir, en el error de extralimitación o soberbia gratuitas; escuchamos de ella y gozamos la imagen picante y comprimida imagen sobre el fin inminente de la Edad Media y los albores del Renacimiento, cuando recordaba con rubor cierto que entonces se predicaba históricamente que era imprescindible multiplicar el goce carnal, ya «que viene el Renacimiento y nos pone a pintar»; concebía el humor como la flor y el fruto de la planta, y signo de ingenio creador; mito, historia y poesía adquirirían una significación renovada cuan-

do llevaba deleitosamente a sus interlocutores a alguna de sus pasiones, por ejemplo, *La Ilíada*, y mostraba la necesidad de fidelidad a la emoción y asombros poéticos que suscitaban las tragedias griegas y las páginas de Henry James, Balzac, Maupassant o Juan Rulfo, entre tantos que revisitó con actitud fraterna y crítica.

En manos de Gretel, mediante su familiaridad con respeto y placer, el arte, el pensamiento filosófico e histórico, la literatura, el teatro y la música –entre tantos temas– conocieron la distinción entre el grano y la paja; por ello insistía a las nuevas generaciones en no privarse del banquete del conocimiento del canon u obras representativas. Seguía interrogando a los combatientes Aquiles y Héctor si habían sentido miedo o angustia al verse frente a frente, y a los estudiantes les preguntaba, no sin coquetería, quién en verdad era la más bella del certamen propuesto por Discordia y con quién se quedaban: si con Hera, Afrodita o Atenea. Cada uno ha de guardar más que una respuesta, la certeza de la vivacidad de Grecia. En medio de sus atributos, siempre sobresalió la amistad que había afinado en aguas helénicas, y que prodigaba lealtad, fidelidad; siendo jefe supo ser *primus inter pares*; siendo la profesora Emérita supo ser la maestra siempre estudianto.

En Gretel se conjugó una vida y una obra presidida por el espíritu de ponderación, de equilibrio y de buen gusto que caracteriza al humanismo creador. Bajo la «fermosa cobertura» de su palabra inteligente fulge la imagen del ser íntegro que mostró agudeza y sensibilidad, inteligencia y corazón. Por eso, y aunque la tradición judeocristiana pesó menos que *La Ilíada* en su vida, podemos traer a colación las palabras del *Eclesiastés*, ante su ausencia: «Grande es la encina por el lugar que ocupa, pero es más grande aún por el vacío que deja».

ADOLFO CAICEDO  
Profesor del Departamento  
de Humanidades y Literatura

ANSELMO DE CANTERBURY  
**TRATADO SOBRE LA CAÍDA  
DEL DEMONIO**

EDICIÓN BILINGÜE

EDICIÓN Y COMENTARIO INTRODUCTORIO  
DE FELIPE CASTAÑEDA

ESTUDIOS COMPLEMENTARIOS  
DE JAIME BARRERA, CHRISTIAN SCHÄFER  
Y GONZALO SOTO

GRUPO DE TRADUCCIÓN DE LATÍN

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
BOGOTÁ, 2005

Anselmo, Santo, Arzobispo de Canterbury, 1033-1109

Tratado de la caída del demonio / Anselmo de Canterbury; edición y comentario introductorio de Felipe Castañeda; estudios complementarios de Jaime Barrera, Christian Schäfer y Gonzalo Soto; Grupo de Traducción de Latín de la Universidad de los Andes. - Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2005.

342 p.; 14,5x21,5cm.

ISBN 958-695-155-3

1. Diablo 2. Bien y mal I. Castañeda Salamanca, Felipe II. Barrera, Jaime III. Schäfer, Christian IV. Soto, Gonzalo V. Universidad de los Andes (Colombia) VI. Tít.

CDD 111.84

SBUA

Primera edición, febrero de 2005

© Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales  
Departamento de Filosofía  
Teléfonos: 3394949 - 3394999, Ext. 2530/2501

© Ediciones Uniandes  
Carrera 1 N° 19-27, Edificio AU 6  
Apartado Aéreo 4976  
Bogotá DC, Colombia  
Teléfonos: 3394949 - 3394999, Ext. 2181 - 2071 - 2099, Fax: Ext. 2158  
Correo electrónico: infeduni@uniandes.edu.co / libreria@uniandes.edu.co

ISBN: 958-695-155-3

Diagramación electrónica y diseño de cubierta: Éditer Estrategias Educativas Ltda.  
Bogotá, calle 66 N°7-56. Tel. 2557251. ctovarleon@yahoo.com.mx  
Impresión: Corcas Editores Ltda.

Ilustración de carátula: <http://cla.calpoly.edu/~dschwart/engl330/Eng330D2.html>

Impreso en Colombia / Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma o por ningún otro medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

VERSIÓN AL ESPAÑOL Y PREPARACIÓN DE LA EDICIÓN  
POR EL GRUPO DE TRADUCCIÓN DE LATÍN  
DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

EMPERATRIZ CHINCHILLA, MARIO DOMÍNGUEZ,  
CARLOS ANDRÉS PÉREZ, JUAN PABLO QUINTERO,  
ELSA RAMOS, MANUEL ANTONIO ROMERO,  
JUAN FELIPE SARMIENTO, FELIPE CASTAÑEDA



# ÍNDICE

PRESENTACIÓN	XVII
<i>Carlos Andrés Pérez</i>	
EL <i>TRATADO SOBRE LA CAÍDA DEL DEMONIO</i> O EL PROBLEMA DEL ORIGEN Y DE LA CONCEPCIÓN DEL MAL EN ANSELMO DE CANTERBURY	1
<i>Felipe Castañeda</i>	
1. “LA CAUSA DEL MAL ES EL BIEN”: INDICACIONES PRELIMINARES SOBRE PROBLEMAS DE INCONSISTENCIAS EN EL CREDO	3
2. “LA FE QUE BUSCA ENTENDIMIENTO”	8
3. DIOS HACE EL MAL: CAPÍTULO I	25
4. RECIBIR, ABANDONAR, DESOBEDECER Y PECAR: CAPÍTULOS II - IV	39
5. LA MALA VOLUNTAD Y EL LENGUAJE DEL MAL: CAPÍTULOS VII - XI	55
6. CÓMO DISEÑAR UN ÁNGEL QUE PUEDA PECAR: CAPÍTULOS XII A XX	71
7. LA CONVENIENCIA MORAL DE LA INGENUIDAD DEL ÁNGEL: CAPÍTULOS XXI A XXIV	98
8. LA ESPONTANEIDAD O EL PORQUE SÍ DEL ORIGEN DEL MAL: CAPÍTULOS XXVI-XXVIII	109
9. OBSERVACIONES FINALES	125
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	132
S. ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI. <i>TRACTATUS DE CASU DIABOLI</i>	135
<i>CAPUT PRIMUM. 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.</i>	
<i>CAPUT II. CUR VIDEATUR DIABOLUS IDEO NON ACCEPISSE PERSEVERANTIAM, QUA DEUS NON DEDIT.</i>	139

CAPUT III. <i>QUOD IDEO DEUS NON DEDIT, QUIA ILLE NON ACCEPIT.</i>	140
CAPUT IV. <i>QUOMODO ILLE PECCAVIT, ET VOLUIT SIMILIS ESSE DEO.</i>	145
CAPUT V. <i>QUOD BONI ANGELI ANTE CASUM MALORUM PECCARE POTUERUNT.</i>	147
CAPUT VI. <i>QUOMODO BONI CONFIRMATI SUNT IN SUO STATU, ET MALI IN CASU SUO.</i>	148
CAPUT VII. <i>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.</i>	149
CAPUT VIII. <i>QUAESTIO PROPOSITA RESOLVITUR. QUOD VOLUNTAS, ET EIUS CONVERSIO NON SIT IPSUM MALUM.</i>	150
CAPUT IX. <i>QUOD INIUSTITIA SIT IPSUM MALUM, ET SIT NIHIL.</i>	151
CAPUT X. <i>QUOMODO MALUM VIDEATUR ESSE ALIQUID.</i>	152
CAPUT XI. <i>QUOD MALUM ET NIHIL NON POSSINT PER NOMEN SUUM PROBARI ALIQUID ESSE, SED QUASI ALIQUID.</i>	153
CAPUT XII. <i>QUOD ANGELUS A SE NON POTUIT HABERE VOLUNTATEM PRIMAM; ET QUOD MULTA DICUNTUR POSSE ALIENA POTESTATE, ET NON POSSE ALIENA IMPOTENTIA.</i>	157
CAPUT XIII. <i>QUOD ACCEPTA SOLA VOLUNTATE BEATITUDINIS, NEC ALIUD POSSET VELLE, NEC ILLAM NON VELLE; ET QUIDQUID VELLE, NON ESSET IUSTA VEL INIUSTA VOLUNTAS.</i>	161
CAPUT XIV. <i>QUOD SIMILITER SIT, SI SOLA ACCEPTA EST VOLUNTAS RECTITUDINIS: ET IDCIRCO UTRAMQUE VOLUNTATEM ACCEPIT SIMUL UT ET IUSTUS, ET UT BEATUS ESSET.</i>	164
CAPUT XV. <i>QUOD IUSTITIA SIT ALIQUID.</i>	165
CAPUT XVI. <i>QUOD INIUSTITIA NON SIT, NISI ABSENTIA DEBITAE IUSTITIAE.</i>	168
CAPUT XVII. <i>CUR DESERTOR ANGELUS NON POSSIT REDIRE AD IUSTITIAM.</i>	169
CAPUT XVIII. <i>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.</i>	170
CAPUT XIX. <i>QUOD VOLUNTAS, IN QUANTUM EST, BONUM SIT; ET NULLA RES MALUM SIT.</i>	171
CAPUT XX. <i>QUOMODO DEUS FACIAT MALAS ET VOLUNTATES ACTIONES; ET QUOMODO ACCIPIANTUR AB EO.</i>	172
CAPUT XXI. <i>QUOD MALUS ANGELUS NON POTUIT PRAESCIRE SE CASURUM ESSE.</i>	173

CAPUT XXII. <i>QUOD SCIVIT SE NON DEBERE VELLE HOC QUOD VOLENDO PECCAVIT, ET DEBERE PUNIRI SI PECCARET.</i>	177
CAPUT XXIII. <i>QUOD NON DEBUIT SCIRE QUILA SI PECCARET, PUNIRETUR.</i>	177
CAPUT XXIV. <i>QUOD ETIAM BONUS ANGELUS HOC SCIRE NON DEBUIT.</i>	179
CAPUT XXV. <i>QUOD ILLE ETIAMSÍ HOC SOLO DICITUR IAM NON POSSE PECCARE, QUIA NUNC HABET HANC SCIENTIAM EX CASU DIABOLI, TAMEN ILLI SIT AD GLORIAM.</i>	181
CAPUT XXVI. <i>QUID HORREMUS AUDITO NOMINE MALI, ET QUID FACIT OPERA, QUAE DICITUR INIUSTITIA FACERE, CUM IPSA ET MALUM NIHIL SIT.</i>	182
CAPUT XXVII. <i>UNDE VENIT MALUM IN ANGELUM, QUI BONUS ERAT.</i>	183
CAPUT XXVIII. <i>QUOD POTESTAS VOLENDI QUOD NON DEBUIT, BONA FUT SEMPER, ET IPSUM VELLE, BONUM, QUANTUM AD ESSE.</i>	184
ANSELMO DE CANTERBURY.	
<i>TRATADO SOBRE LA CAÍDA DEL DEMONIO</i>	187
CAPÍTULO 1. TAMBIÉN SE DICE A LOS ÁNGELES: «¿QUÉ TIENES QUE NO HAYAS RECIBIDO?», Y DE DIOS NO ES SINO EL BIEN Y EL SER; Y TODO BIEN ES ESENCIA, Y TODA ESENCIA ES BIEN.	189
CAPÍTULO 2. POR QUÉ PARECE QUE EL DEMONIO NO RECIBIÓ LA PERSEVERANCIA POR ESTO, PORQUE DIOS NO SE LA DIO.	191
CAPÍTULO 3. DIOS NO SE LA DIO POR ESTO, PORQUE AQUÉL NO LA RECIBIÓ.	192
CAPÍTULO 4. DE QUÉ MODO AQUÉL PECÓ Y QUISO SER SEMEJANTE A DIOS.	198
CAPÍTULO 5. LOS ÁNGELES BUENOS PUDIERON PECAR ANTES DE LA CAÍDA DE LOS MALOS.	201
CAPÍTULO 6. DE QUÉ MODO LOS BUENOS FUERON CONFIRMADOS EN SU ESTADO Y LOS MALOS EN LA CAÍDA.	202
CAPÍTULO 7. INDAGACIÓN SOBRE SI LA VOLUNTAD Y SU CONVERSIÓN HACIA LO QUE NO DEBE ES EL MAL MISMO QUE HACE A LOS MALOS; Y POR QUÉ LA CRIATURA RACIONAL NO PUEDE POR SÍ MISMA DEL MAL CONVERTIRSE AL BIEN, ASÍ COMO PUEDE DEL BIEN AL MAL.	203
CAPÍTULO 8. LA VOLUNTAD O SU CONVERSIÓN NO SON EL MAL MISMO.	204
CAPÍTULO 9. LA INJUSTICIA ES EL MAL MISMO Y ES LA NADA.	205
CAPÍTULO 10. DE QUÉ MODO EL MAL PARECE SER ALGO.	206
CAPÍTULO 11. NO PUEDE SER PROBADO QUE EL MAL Y LA NADA SEAN ALGO POR SU NOMBRE, SINO CUASI ALGO.	207

CAPÍTULO 12. EL ÁNGEL NO PUDO TENER DE SÍ LA PRIMERA VOLUNTAD; Y DE MUCHAS COSAS SE DICE QUE PUEDEN POR PODER AJENO Y QUE NO PUEDEN POR IMPOTENCIA AJENA.	211
CAPÍTULO 13. RECIBIDA LA SOLA VOLUNTAD DE FELICIDAD NO PODRÍA QUERER OTRA COSA NI NO QUERER LA MISMA; Y CUALQUIER COSA QUE QUISIERA, LA VOLUNTAD NO SERÍA NI JUSTA NI INJUSTA.	216
CAPÍTULO 14. SUCEDE SIMILARMENTE SI LA SOLA VOLUNTAD DE RECTITUD FUE RECIBIDA; Y POR ESTO RECIBIÓ AMBAS VOLUNTADES A LA VEZ, PARA QUE FUESE TANTO JUSTO COMO FELIZ.	219
CAPÍTULO 15. LA JUSTICIA ES ALGO.	221
CAPÍTULO 16. LA INJUSTICIA NO ES SINO LA AUSENCIA DE LA JUSTICIA DEBIDA.	221
CAPÍTULO 17. POR QUÉ EL ÁNGEL DESERTOR NO PUEDE REGRESAR A LA JUSTICIA.	224
CAPÍTULO 18. DE QUÉ MODO EL ÁNGEL MALO SE HIZO INJUSTO Y EL BUENO JUSTO; Y EL MALO DEBE DAR TANTAS GRACIAS A DIOS POR LOS BIENES QUE RECIBIÓ Y ABANDONÓ, ASÍ COMO EL BUENO, QUIEN CUIDÓ DE LOS RECIBIDOS.	225
CAPÍTULO 19. LA VOLUNTAD EN CUANTO QUE ES, ES UN BIEN, Y NINGUNA COSA ES UN MAL.	226
CAPÍTULO 20. DE QUÉ MODO DIOS HACE MALAS TANTO LAS VOLUNTADES COMO LAS ACCIONES; Y DE QUÉ MODO SE RECIBEN DE ÉL.	227
CAPÍTULO 21. EL ÁNGEL MALO NO PUDO SABER DE ANTEMANO QUE HABRÍA DE CAER.	229
CAPÍTULO 22. SUPO QUE NO DEBÍA QUERER ESTO QUE EN EL CASO DE QUERERLO PECARÍA, Y QUE DEBÍA SER CASTIGADO SI PECASE.	233
CAPÍTULO 23. NO DEBIÓ SABER QUE SI PECASE SERÍA CASTIGADO	234
CAPÍTULO 24. TAMPOCO EL ÁNGEL BUENO NO DEBIÓ SABER ESTO.	235
CAPÍTULO 25. AQUÉL, NO OBSTANTE, POSEE LA GLORIA, AUNQUE SÓLO POR ESTO SE DICE QUE YA NO PUEDE PECAR, PORQUE AHORA TIENE ESTE CONOCIMIENTO DE LA CAÍDA DEL DEMONIO	237
CAPÍTULO 26. QUÉ NOS HORRORIZA AL OÍR EL NOMBRE DE MAL; Y CÓMO HACE LA INJUSTICIA LAS OBRAS QUE SE DICE QUE HACE, CUANDO ÉSTA Y EL MAL SON NADA.	239
CAPÍTULO 27. DE DÓNDE PROVIENE EL MAL EN EL ÁNGEL QUE ERA BUENO.	240
CAPÍTULO 28. EL PODER DE QUERER LO QUE NO DEBIÓ SIEMPRE FUE BUENO Y EL QUERER MISMO FUE BUENO, EN CUANTO AL SER.	241

LA CAÍDA DEL DEMONIO DE AGUSTÍN A ANSELMO	243
<i>Jaime Barrera Parra</i>	
1. EL DIABLO EN EL CONTEXTO DE LA VIDA COTIDIANA EN TIEMPOS DE ANSELMO	245
2. EL DIABLO EN EL CONTEXTO DE LA VIDA COTIDIANA DEL CRISTIANISMO	248
3. LA CAÍDA DEL DIABLO EN EL CONTEXTO DEL TEXTO DE ANSELMO	252
4. LA CAÍDA DEL DIABLO EN EL CONTEXTO DE AGUSTÍN	255
5. DISCUSIÓN	262
BIBLIOGRAFÍA	266
LA CAÍDA DE LOS ÁNGELES EN DIONISIO EL AREOPAGITA	269
<i>Christian Schäfer</i>	
1. DIONISIO AREOPAGITA: PERSONALIDAD, PSEUDONIMIDAD Y OBRAS	271
2. LOS ÁNGELES COMO PROBLEMA FILOSÓFICO EN DIONISIO	275
3. LA CAÍDA DEL ÁNGEL	282
4. UNA EXPLICACIÓN FILOSÓFICA	286
5. EN CONCLUSIÓN	290
LA CONCEPCIÓN DE LOS ÁNGELES Y EL ORIGEN DEL MAL EN TOMÁS DE AQUINO	291
<i>Gonzalo Soto Posada</i>	
1. <i>PROEMIUM</i> : EN DONDE SE TRATA DE PLANTEAR LO QUE SE VA DISCUTIR Y ANALIZAR	293
2. <i>QUAESTIO I</i> : DONDE SE DISCUTE SOBRE LA EXISTENCIA DE LOS ÁNGELES	295
3. <i>QUAESTIO II</i> : DONDE SE DISPUTA SOBRE LA ESENCIA Y LA NATURALEZA DE LOS ÁNGELES	297
4. <i>QUAESTIO III</i> : EN DONDE SE DISCUTE SOBRE LA EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LAS OPERACIONES ANGÉLICAS, CONCRETAMENTE SU CONOCER Y QUERER	301
5. <i>QUAESTIO IV</i> : DONDE SE DISCUTE EL ORIGEN DE LOS ÁNGELES, SU CUÁNDO Y SU DÓNDE	306
6. <i>QUAESTIO V</i> : EN DONDE SE DISCUTE LA RELACIÓN NATURALEZA – GRACIA EN LOS SERES ANGÉLICOS	307

7. <i>QUAESTIO VI</i> : EN DONDE SE PLANTEA SI EXISTE MAL EN LOS ÁNGELES O SE DISCUTE LA EXISTENCIA, ESENCIA Y OPERACIONES DE LOS ÁNGELES CAÍDOS O DEMONIOS	307
8. <i>QUAESTIO VII</i> : EN DONDE SE ABORDA EL ORIGEN DEL MAL	310
9. <i>QUAESTIO VIII</i> : EN DONDE SE HACE UNA RELACIÓN ENTRE LAS TESIS DE SAN ANSELMO Y DE SANTO TOMÁS	314
10. <i>CONCLUSIO</i> : EN DONDE SE INTENTA PONER FIN A ESTA DISERTACIÓN	314
<b>RESEÑAS BIOGRÁFICAS</b>	<b>317</b>

## PRESENTACIÓN

Aunque parezca un lugar común, sostener que la filosofía de Anselmo de Canterbury no debe entenderse como independiente del acontecer de su época no es, ni mucho menos, un juicio apresurado. En efecto, si el inicio del siglo XI se distingue por algunos como el punto de ruptura entre el mundo antiguo y el medieval<sup>1</sup>, en modo alguno resulta una exageración observar en Anselmo un pensador que contribuyó desde el plano conceptual a cimentar y dar forma a ese nuevo tipo de sociedad. Anselmo nace en el año 1033 y muere en 1109, en una época en la que, en términos generales, el sistema esclavista declinaba y abría paso al feudalismo. Durante este período las instituciones sociales atravesaban por una crisis profunda y la violencia se constituía en el rasgo característico de una Europa dominada por la guerra y el hambre. Entre tanto, la Iglesia procuraba recuperar su legitimidad enfrentando la simonía y poniendo límite a la incontinencia de los clérigos, al tiempo que adelantaba estrategias encaminadas a consolidar su autoridad. Fue el tiempo de la convocatoria a la primera cruzada por parte del Papa Urbano II (1095), así como de la implementación de la llamada *Reforma Gregoriana*.

Anselmo llega al monasterio benedictino de Bec en 1059, a la edad de 26 años, lugar donde se convertiría a la vida monacal gracias a la influencia de Lanfranco de Pavía, quien por entonces se desempeñaba como prior de la abadía. Años más tarde sería Anselmo quien reemplazaría en el cargo a su maestro, para convertirse finalmente en abad de Bec (1078-1093), función a la que se entregaría hasta ser nombrado arzobispo de Canterbury. Es precisamente mientras ejerce como abad cuando escribe el *Tractatus de casu diaboli* (entre 1085 y 1090).

En un mundo que se supone creado enteramente por un Dios infinitamente bueno y omnipotente, resulta por demás problemático afirmar la existencia del mal, pues hacerlo implicaría, por lo menos, aceptar o bien que Dios no es del todo bondadoso, al punto que permitiría la posibilidad

---

1 Bois, Guy. «La revolución del año mil». Editorial Crítica, Barcelona, 2000, pp. 180 y ss.

del mal en su creación, o bien que no es íntegramente poderoso, y que por esto su creación no resultó perfecta. Anselmo entra a considerar cómo es posible la existencia del mal, y para hacerlo analiza la realización del primer pecado, es decir, trata de explicar la caída del demonio. En su respuesta, mostrará de qué manera el pecado del demonio consistió básicamente en su desobediencia espontánea a la voluntad de Dios, es decir, en el hecho de querer por sí mismo lo que no debió, sin atenerse a una instancia superior y, a la vez, contrariándola.

La disertación de Anselmo acerca del primer mal no sólo explica el pecado del ángel caído, sino que debe servir como parámetro para comprender cualquier otro pecado, incluso el humano. Este es un punto de vista que vale la pena resaltar, pues en una época en que las relaciones sociales planteaban todo tipo de dificultades por la falta de estabilidad y de instituciones sólidas que administraran los asuntos públicos, el hecho de afirmar la voluntad divina como rectora de todo buen obrar, así como el deber de obedecerla, se puede entender como el intento de fundamentar un criterio general de orden. Ahora bien, como es precisamente la Iglesia la instancia habilitada y reconocida para mediar entre Dios y el hombre, pues se supone que ella está en mayor capacidad de interpretar la voluntad divina, la obediencia a esta institución, apoyada en una supuesta comunidad de credo compartida, se podría entender como un hilo conductor para leer propuestas como la planteada por Anselmo. Sin embargo, este es un tema que desbordaría con mucho las intenciones, no sólo de estas breves palabras introductorias, sino también de la presente edición, que pretende principalmente rescatar este muy poco conocido texto de Anselmo, así como ofrecer algunos instrumentos conceptuales para su comprensión desde un punto de vista filosófico.

La edición consta de tres partes principales: la primera contiene un comentario introductorio de Felipe Castañeda sobre la obra traducida; la segunda presenta tanto el texto latino como la versión al español adelantada del *Tratado sobre la caída del demonio*; finalmente, con el objetivo de presentar una visión global del asunto que trata Anselmo en el *De casu diaboli* en el horizonte de la filosofía medieval, se ofrece una compilación de estudios complementarios al respecto. Así, Jaime Barrera presenta el tema del demonio en el contexto medieval general anterior a Anselmo, Christian Schäfer en la de Dionisio el Areopagita y Gonzalo Soto Posada en la de Tomás de Aquino.



En el estudio introductorio, Felipe Castañeda hace, en primer lugar una presentación del problema que aborda Anselmo en su diálogo, haciendo hincapié no sólo en la relevancia que tiene el tema del mal en la concepción del mundo desde el punto de vista del credo cristiano, sino también en algunas de las dificultades que plantea para la filosofía medieval. Después plantea el problema de la comprensión de la expresión «la fe que busca entendimiento» (*fides quaerens intellectum*), que da cuenta de la preocupación esencial de la filosofía de Anselmo y que orienta su pensamiento. Así, el autor propone tratar el problema del origen del mal y de la caída del demonio a partir de este marco de referencia. Seguidamente, dedica la parte central de su estudio a exponer el texto de Anselmo haciendo un seguimiento de los argumentos y los planteamientos del *De casu diaboli* según el orden establecido por los capítulos.

Por su parte, Jaime Barrera introduce el problema de la caída del demonio en cuatro partes: primero lo presenta dentro del contexto de la vida cotidiana en la Edad Media, exponiendo el significado de la «caída» del demonio a partir de una anécdota de la vida de San Anselmo. Luego resalta la importancia del tema de la caída del demonio como un problema recurrente en el medioevo cristiano, mostrando cómo se abordó no sólo como tema propio de la doctrina teórica sino también desde planteamientos guiados más bien por la inspiración y la fantasía. En la tercera parte de su texto introduce la relevancia del aporte de Anselmo a la discusión al poner en el centro del debate la tensión entre los conceptos de libertad y de gracia. Finalmente, dedica su última parte a exponer la propuesta de San Agustín. Tomando como fuente principalmente el *De genesi ad litteram*, Barrera resalta de qué manera Agustín busca articular la creencia general con respecto a la causa y al cómo de la caída del demonio y lo que de ella se dice en la *Biblia*. El texto es complementado con una discusión acerca de la caracterización de Anselmo como fundador de la escolástica.

Christian Schäfer expone el tema de la caída de los ángeles en Dionisio el Areopagita, considerado en su época una autoridad en temas relativos a los ángeles. Así, una vez que introduce la polémica que existe alrededor de su existencia y del origen de sus obras, orienta su exposición a lo siguiente: Primero, la importancia del tema de los ángeles en su doctrina teórica. Segundo, la manera como la herencia platónica y la influencia de San Pablo en su obra modelan la aproximación que el Areopagita hace al problema de la aparición del primer mal. Tercero, la exposición de la

posición de Dionisio frente al problema y su solución, que se centra en el concepto de libertad. Y cuarto, una mirada filosófica a la explicación de Dionisio sobre el problema del origen del mal.

Completa el conjunto de textos acerca de la concepción del demonio y del mal en la Edad Media el texto que hace Gonzalo Soto Posada sobre los ángeles y el origen del mal en Santo Tomás de Aquino. El tema es abordado de la siguiente manera: en la introducción se sitúa el problema de los ángeles y de la caída del demonio en las obras de Santo Tomás. Luego, en los primeros cinco numerales de su texto, Soto Posada expone la doctrina acerca de los seres angélicos en general contenida en la *Suma Teológica*, para luego, en los dos numerales siguientes, trabajar el asunto de la caída de los ángeles y el problema del origen del mal en particular. Finalmente, el texto hace una recapitulación y traza un paralelo entre los planteamientos de Tomás y Anselmo.

Para terminar, unas breves observaciones sobre el *Tratado* y su traducción. Éste no debe entenderse como un cuerpo acabado de doctrina, sino más bien como una búsqueda intelectual que se construye a partir de preguntas, objeciones y opiniones encontradas, o si se quiere, en el intento de hacer razonables una serie de afirmaciones del dogma que en principio son creídas por fe. De ahí la importancia de resaltar la estructura argumentativa del texto, asunto éste que se constituyó en uno de los criterios de traducción, así esto fuese en contra de un uso del español más fluido y corriente. Por otro lado, cabe anotar que un rasgo característico del texto es el hecho de que, en la solución de los problemas, una estrategia recurrente consiste en mostrar que las dificultades de comprensión no son más que el producto de los errores en los que se incurre cuando se hace un uso impropio de las expresiones lingüísticas. Por tal razón, como criterio de traducción complementario se optó por respetar en lo posible la literalidad del texto fuente, así su lectura pudiese ser percibida como algo anacrónica o peculiar. Finalmente, la presente versión del *De casu diaboli* no pretende de ninguna manera superar la traducción al castellano ya existente, publicada por la BAC en las *Obras completas de San Anselmo* de 1952, sino ofrecer simplemente una alternativa en la que se acentúe más el proceder metodológico de Anselmo, en el contexto de sus preocupaciones e indagaciones filosóficas.

CARLOS ANDRÉS PÉREZ

EL *TRATADO SOBRE LA CAÍDA DEL DEMONIO*  
O EL PROBLEMA DEL ORIGEN Y DE LA CONCEPCIÓN  
DEL MAL EN ANSELMO DE CANTERBURY

FELIPE CASTAÑEDA

## 1. “LA CAUSA DEL MAL ES EL BIEN”<sup>1</sup>: INDICACIONES PRELIMINARES SOBRE PROBLEMAS DE INCONSISTENCIAS EN EL CREDO\*

El cristianismo como religión está esencialmente ligado al mal. No es posible ser cristiano y no creer en el pecado o en el mal moral. Y no se trata solamente de la aceptación de una serie de preceptos morales que invitan a evitar cierto tipo de conductas, sino que se asume que lo malo de por sí representa un factor inherente a la misma naturaleza humana, manifestado en el pecado original. En efecto, si Adán y Eva no hubiesen comido del fruto del árbol del bien y del mal, no habría sido necesaria la venida de un mesías y, por lo tanto, se habría cancelado la condición de posibilidad del cristianismo en cuanto tal. Así, ser cristiano y aceptar la existencia del mal resultan afirmaciones equivalentes. Un mundo en el que el mal no tuviese ningún tipo de función en absoluto y en el que no fuera pensable, haría de este credo algo increíble desde sus propios principios.

Ahora bien, el cristianismo postula consecuentemente referentes del mal ya desde su concepción de la creación misma. La caída del demonio es el primero no sólo desde un punto de vista temporal sino lógico, por llamarlo de alguna manera. El pecado original supone según el *Génesis* la tentación y, por lo tanto, la existencia previa de un mal ya encarnado, representado en la serpiente.

Sin embargo, la creencia en la existencia necesaria de un primer mal en el orden de la realidad y previo a la comisión del pecado original, viene ligado en el credo con la aceptación de otra serie de premisas con las que no resulta fácilmente compatible, pero que a su vez le son también constitutivas. El mundo es por definición una creación, una obra de un único dios, y de uno que se entiende, en pocas palabras, como una entidad sumamente poderosa, bondadosa, sabia y justa. Por cierto, si el artífice del todo tiene estas características, se podría y se tendría que esperar que su obra las reflejase. Dicho de otra manera, que su creación se tuviese que entender como el mejor de los mundos posibles. Esto se explica *grosso modo* por lo siguiente: si el creador es sumamente bondadoso, no podría desear de por sí el mal para su creación. Un orden cósmico genera-

---

\* Quiero agradecer muy especialmente a Andrea Lozano y a Carlos Andrés Pérez por sus valiosos comentarios y sugerencias en la realización de este trabajo.

1 Título del cap. 10, L. III de la *Suma contra los gentiles* de Tomás de Aquino.

do intencionadamente con el ánimo de encarnar el mal sería más compatible con la creencia en una especie de divinidad sádica. Por otro lado, como se cree que este dios omnícreante es a la vez sumamente poderoso, entonces se asume que habría puesto necesariamente todo su empeño en realizar la obra más posiblemente perfecta, acorde con su intención de máxima bondad. En efecto, una creación negligente no se compadece con la concepción de un dios que no sólo todo lo puede, sino que en principio quiere lo mejor. Además, la perfección de la creación se soporta asimismo en la creencia en la suma sabiduría divina, lo que excluye suponer un dios bienintencionado, pleno de recursos, pero más bien corto de luces, lo que explicaría sin mayor inconveniente la existencia de una realidad más bien caótica.

Así, el cristianismo determina, como parte de sus creencias, la existencia del mejor de los mundos posibles, pero en el que tiene que haber el mal, y del cual tiene que también formar parte un demonio, un primer ángel caído desde los inicios de la obra de creación divina. Esto genera inquietudes, que se centran básicamente en la pregunta de cómo hacer compatible la necesaria constatación de lo que en principio se opone a su dios, fuente de toda bondad, es decir, del mal en cualquiera de sus versiones, en una creación que en principio debería ser perfecta en razón de las características de su artífice. Además, hace surgir cuestionamientos acerca de cómo es posible que del sumo bien resulte hasta lo malo irredimible.

El planteamiento de este tipo de problemas, como ya se ha aludido, se manifiesta en primera medida en la constatación de incompatibilidades cuando se tienen en cuenta diferentes posiciones que el credo asume como partes constitutivas del mismo, pero que parecen oponerse o contradecirse de manera irreconciliable. Sin embargo, esta lectura puede ser engañosa, o cuando menos, una que requiere aclaración. En efecto, el credo se concibe como un sistema de proposiciones que se acepta, en principio, por fe. Esto quiere decir que el fundamento de verdad del cuerpo de afirmaciones que lo conforman radica en el querer de los creyentes: porque éstos quieren aceptar que lo que propone el credo es verdadero, su propuesta se asume como algo cierto. En este sentido, la verdad del mismo radica esencialmente en la voluntad de los fieles<sup>2</sup>. En otras palabras, su fundamento de verdad no sólo no se funda en criterios

---

2 Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, T. VII, BAC, Madrid, 1959, II-II, q. 2, a. 1, p. 180: "El entendimiento del que cree es determinado al acto no por la razón, sino por la voluntad. Por lo tanto, el asentimiento se toma aquí por el acto del entendimiento en cuanto determinado por la voluntad".

racionales<sup>3</sup>, sino que se comprendería completamente mal la actitud del creyente frente a su credo si se lo entendiese como algo que tan sólo se acepta provisionalmente mientras se logra cotejar su validez con raseros ajenos a lo que su mera convicción le dicta<sup>4</sup>. Como diría Wittgenstein, no es lo mismo afirmar “Creo que va a llover” que “Creo en Dios”<sup>5</sup>. En el primer caso hay, por cierto, espacio para la duda; la validez que sustenta la afirmación se concibe como limitada al parecer particular del que la enuncia y, en efecto, cabría la posibilidad de una corrección ulterior según los acontecimientos que se lleguen a presentar. En el segundo caso, todo esto queda excluido: la creencia en Dios no se debe entender como una afirmación provisional sobre un eventual estado de cosas. Se trataría de una expresión que escapa a toda duda posible, en el sentido de que el creyente no tiene que consultar a otras personas ni ponerse en observación para poder enunciarla con sentido.

Por lo tanto, como el fundamento de verdad de la creencia radica en la fe, la verdad del credo resulta independiente frente a otras consideraciones acerca de lo verdadero que tengan fundamentos distintos. De tal manera que si hay otros planteamientos acerca de lo que es la realidad, bien sea porque tengan fundamento en la ciencia, o en el punto de vista del pensamiento corriente, de alguna ideología, de otro sistema de creencias o de otra manera de concebir y entender las cosas en general, estas posiciones opuestas al credo no se asumen, en principio, como argumentos de por sí válidos para el creyente para refutarlo, discutirlo o para que haya necesidad de revisarlo. Esto no quiere decir que eventualmente no puedan llegar a hacer tambalear o a ayudar a minar su fe, pero aún en esta situación, su relación frente al creyente sería la de poner a prueba su convicción, es decir, su determinación a querer seguir creyendo<sup>6</sup>. Dicho de otra manera, los criterios de corrección de un lenguaje como el de la ciencia o los de la lógica, por ejemplo, no

---

3 Cf. Tomás de Aquino, *op. cit.*, II-II, q. 2, a. 1, p. 179: “La fe no entraña una investigación de la razón natural que demuestre lo que se cree”.

4 Cf. Tomás de Aquino, *op. cit.*, II-II, q. 1, a. 5: “...lo que se admite por fe, dada la certeza de la misma, se considera imposible que pueda ser de otra manera”.

5 Wittgenstein, L.. Lecciones y conversaciones sobre creencia religiosa, en *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 130: “Hay casos en los que se tiene fe –en los que ustedes dicen «Creo»– pero esa creencia no descansa en el hecho en el que descansan normalmente nuestras creencias ordinarias de cada día”.

6 Cf. Tomás de Aquino, *op. cit.*, II-II, q. 6, a. 2, p. 284: “La fe es engendrada y nutrida mediante la persuasión exterior que la ciencia produce [como por ejemplo, la constatación de milagros o las predicaciones]. Mas la causa principal y propia de la fe es la moción interior a asentir”.

resultan inmediatamente aplicables con sentido a otro, como el del credo<sup>7</sup>. Un concilio puede corregir aspectos propios del credo cristiano y postular con sentido en qué debe creer propiamente un cristiano y en qué no, qué haya que entender como desviación del mismo y qué no, dónde establecer los límites entre la fidelidad y la infidelidad. Y así como no parece tener mayor sentido corregir ecuaciones matemáticas con base en bulas papales, resulta poco sensato pretender ajustar sistemas de creencias religiosas a partir de la constatación de contradicciones o de hechos falsadores.

Volviendo sobre el asunto: la incompatibilidad entre la necesaria existencia del mal y del demonio y la postulación de una creación acorde con un dios sumamente bondadoso, poderoso y sabio, no se debe entender como un problema que por principio sea inherente al credo mismo. Un sistema de creencias de este tipo no sólo no se valida por criterios de coherencia interna o por su fuerza y elegancia argumentativas, sino que no parece tampoco requerirlo<sup>8</sup>. De hecho, como su verdad depende de la fe, si se tiene fe en la existencia del demonio y, a la vez, en la de un dios como el ya referido, así deben ser las cosas para el creyente consecuente. Nada impide creer en misterios o en asuntos inescrutables; es más, justamente en eso se entrevé buena parte de su mérito<sup>9</sup>. Por lo tanto, cuando se habla en casos como estos de incompatibilidad entre proposiciones del credo, el planteamiento de este tipo de inconvenientes debe tener una raíz diferente, en el sentido, insisto, en que no es el credo mismo el que, a la vez que los genera, tenga que asumir su solución. En términos medievales, se puede afirmar que surgen a partir de las relaciones que se pueden dar entre la fe y la razón. En palabras más actuales, se pueden entender como inconvenientes suscitados por los intentos de traducción o de asimilación entre lenguajes diferentes, que suponen sistemas de principios diferentes y que dan lugar a imágenes de mundo o formas de entender la realidad distintas y eventualmente opuestas o completamente excluyentes. En efecto, no

7 Wittgenstein, L., Lecciones y conversaciones sobre creencia religiosa, *op. cit.*, p. 136: “Si algo es un error o no, es un error en un determinado sistema. Del mismo modo que algo es un error en un determinado juego y no en otro”.

8 “«Es posible que esos sacerdotes se engañen, pero, con todo, en un sentido diferente, ahí ocurre un fenómeno milagroso». / Tengo una estatua que sangra en determinado día del año. Tengo tinta roja, etc. «Usted es un tramposo, pero, con todo, la Divinidad lo utiliza. Tinta roja en un sentido, en otro no». (Wittgenstein, L., Lecciones y conversaciones sobre creencia religiosa, *op. cit.*, p. 138.).

9 Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, BAC, Madrid, 1967, T. I, L. I, cap. 3: “...el hecho de que se proponga al hombre alguna verdad divina que excede a la razón humana, le afirma en el convencimiento de que Dios está por encima de lo que se puede pensar”.

forma parte del credo cristiano la aceptación del principio de no contradicción como dogma. Y esto es importante, porque cuando se constata una oposición entre proposiciones del credo que puedan atentar contra su consistencia, ese tipo de consideraciones sólo es posible cuando se lo describe o se le aplican criterios y categorías propias de un lenguaje diferente, como puede ser el del sentido común, o el del discurso lógico. Así, por ejemplo, la constatación de una incoherencia en el credo se debe leer más bien como la imposibilidad de aceptar desde el lenguaje de la lógica algo válido para el credo, que como un error propio de este último.

Los planteamientos de Anselmo sobre este tema pueden confirmar la pertinencia de este tipo de lectura y, precisamente, éste será el hilo conductor que guiará la presente interpretación del *Tratado sobre la caída del demonio*. Así, en el numeral siguiente se expondrán las ideas generales del autor sobre las relaciones entre razón y fe, con el ánimo de especificar tanto el contexto en el que se inscribe el problema y la discusión sobre el origen y la concepción del primer mal, como también algunos de los criterios básicos que condicionarán la manera de abordar el asunto. Posteriormente se pasará al estudio del texto, tratando, en principio, de respetar el mismo orden argumentativo de sus capítulos. De esta manera, se trabajará primero el problema acerca de si Dios hace el mal o no y en qué sentido, *Capítulo I*. Después, la manera como se plantea la compatibilidad entre el hecho de asumir a Dios como donante universal de toda realidad y la condición del demonio como criatura que eventualmente habría sido llevada o no a pecar, *Capítulos II a IV*. En esta parte del *Tratado*, Anselmo logra concretar la pregunta básica por contestar en el resto de la obra: el por qué del abandono espontáneo por parte del ángel prevaricador del deseo de perseverar en la rectitud de la voluntad, así como la concepción básica del primer pecado, esto es, el deseo desordenado de felicidad indebida con pretensión de semejanza divina. En el numeral siguiente, dedicado a los *Capítulos VII a XI*, se analizarán una serie de problemas que se desprenden de lo anterior, abordando específicamente los siguientes: en qué medida la voluntad mala se puede considerar como el mal que hace malos a los malos, la concepción del mal como ausencia de justicia y las estrategias para poder hablar significativamente del mal, bajo el supuesto de que se lo entiende como nada y que todo nombre debe significar algo para ser significativo en general. A continuación se considerará la concepción de las facultades volitivas de los ángeles y su disposición, de tal manera que fuese concebible que un ángel pudiese desear lo indebido, desde el



punto de vista de la manera como fue diseñado. De esta manera, se seguirá el modelo reconstructivo del psiquismo del demonio que propone Anselmo, destacando una serie de consecuencias que se desprenden de estas consideraciones en relación con la noción de justicia; igualmente, se establecerán algunas observaciones ulteriores sobre el concepto de injusticia y de la permisividad divina del mal. Estos aspectos se cubren de los *Capítulos XII* a *XX*. A continuación se irá sobre el tipo de conocimientos con los que pudieron haber contado los ángeles, previa la caída del demonio, con el ánimo de justificar el carácter espontáneo del primer origen del mal en la voluntad del ángel pecador, *Capítulos XXI* a *XXIV*. Posteriormente se abordarán los capítulos conclusivos de la obra, del *XXVI* al *XXVIII*, incluyendo como apoyo el *V*, en los que se trabajan temas ligados con el carácter de realidad y efectividad del mal, la determinación del origen del mal y unas breves consideraciones ulteriores sobre la actitud divina frente a éste. Ya que este estudio sobre el *De casu diaboli* se centra en el análisis según el tipo y la concepción de la argumentación filosófica que propone, se dejaron de lado algunos capítulos de índole e interés más bien teológico o que tratan temas colaterales a los ya mencionados, como es el caso del *VI* y del *XXV*. Finalmente, en las observaciones conclusivas se tratará de cotejar la tarea de una fe que busca entendimiento con lo desarrollado acerca el problema de la caída del demonio y el origen y la concepción del mal.

## 2. “LA FE QUE BUSCA ENTENDIMIENTO”

Anselmo se asume como creyente, pero como uno que requiere tratar de comprender racionalmente las verdades que le propone su fe. De una u otra manera, su producción filosófica se puede entender principalmente como el esfuerzo intelectual por lograr ese objetivo. Aparte de los desarrollos concretos de problemas filosóficos suscitados por el credo, también dedicó, en pasajes sueltos de sus obras, algunas reflexiones sobre las motivaciones específicas que lo llevaron a desarrollar explicaciones desde el entendimiento de los asuntos propios de sus convicciones religiosas, que se pueden ordenar a partir de las siguientes facetas y que dan cuenta de diversas manifestaciones del mismo problema: la fe que busca entendimiento frente al infiel, frente al hereje y, finalmente, frente al mismo cristiano que de una u otra manera se asume como enajenado o extraño en su propia fe.

### Frente al infiel:

El fin de aquellos que hacen esta petición [conservar por escrito ciertas razones sobre cuestiones que se refieren a nuestra fe] no es llegar a la fe por la razón, sino el de complacerse en la inteligencia y contemplación de las verdades que creen.<sup>10</sup>

Como ya se dijo, el creyente cuenta con una serie de verdades que le propone su credo y que, en principio, asume como válidas desde su fe, lo que no implica de por sí que las proposiciones religiosas tengan que ser a su vez comprensibles desde la razón. Una primera consecuencia que se puede desprender de esta situación consiste en anotar que si el creyente se asume no sólo como un ser que está convencido de su credo, sino también como un ser que entiende, que cuenta con capacidades racionales, entonces su asentimiento frente a lo que le propone su fe no necesariamente implica que él mismo como ser racional asimismo lo dé por válido. Es una situación notable: indica que lo que la misma persona asume como correcto en cuanto creyente, no necesariamente corresponde con lo que ella misma entiende como tal. De una u otra manera, el creyente parece desdoblarse en dos personalidades parciales, lo que comienza a explicar la necesidad interna de tratar de comprender racionalmente la verdad de la fe. En palabras de Anselmo, la persona como ser integral parece requerir de la *complacencia* en la inteligencia de las verdades que se creen. Sin embargo, no es claro en qué pueda consistir esa complacencia, ni tampoco qué pueda ser lo que va generando esa especie de disociación de la personalidad del creyente. Algo de esto lo puede explicar la presencia del otro, es decir, del que en algún sentido no cree, y que motiva la necesidad de tener que pensar en oposición a las propias convicciones.

[Cont. cita anterior] Quieren llegar a poder dar cuenta, en cuanto les es posible, de la esperanza que nosotros tenemos, a cualquiera que les pregunte sobre el particular.<sup>11</sup>

En efecto, Anselmo comienza a introducir una distinción entre “nosotros” y “ellos”, entre quienes no tienen “nuestra” esperanza y quienes sí. Había gente, por ese entonces, que por cierto no tenía las mismas esperanzas. Baste recordar, sin pretender entrar en el asunto, un par de hechos

---

10 Anselmo de Canterbury, *Cur deus homo*, en *Obras completas de San Anselmo*, T. 1, BAC, Madrid, 1952, abreviatura CDH, p. 745.

11 CDH, p. 745.

significativos sobre la manera como se podía concebir la presencia del otro: para finales del siglo XI Urbano II ya estaba convocando la primera cruzada; o para no ir tan lejos en el ámbito geográfico, los intentos y avatares propios de la implantación de una reforma como la Gregoriana, que de una u otra manera supone la existencia de todo tipo de formas de entender el cristianismo, de herejías, de sectas y de desviaciones de lo que debería ser más bien un credo común y universal. Como sea, hay otros que no comparten el credo en absoluto, o no de la misma manera, y con ellos se hace necesario o conveniente entrar en contacto, bien sea para intentar convertirlos o reformarlos en su propia fe, o cuando menos para poder contestar razonablemente a sus inquietudes.

Conviene tener en cuenta que Anselmo fue un personaje íntimamente comprometido con la reforma antes mencionada y que, en consecuencia, fue un convencido de la necesidad de cambiar las costumbres de entonces, no sólo dentro del clero mismo, sino frente a la relación del laico con su iglesia. En este sentido, no tendría mayor inconveniente en aceptar que un “buen” cristiano no puede estar plenamente complacido en su propia fe, mientras que haya otros que ven las cosas de modo diferente. Es un asunto de caridad cristiana. No es moral dejar que el otro se condene por incapacidad propia de dar cuenta del mensaje salvador. Según esto, el creyente parece que tiene que poder dar cuenta racional de su propia fe precisamente para poder relacionarse cristianamente con el otro.

Así como el recto orden exige que creamos los misterios de la fe cristiana antes de tener el atrevimiento de someterlos a la discusión del raciocinio, así también parece una negligencia lamentable el que, después de estar confirmados en la fe, no intentemos comprender lo que creemos.<sup>12</sup>

La posición es explícita: no generar un discurso racional, que puede hacer comprensible las verdades de la fe a quien tenga “otras esperanzas”, conlleva no cumplir con un deber. En otras palabras, el credo parece autoexigirse una explicación racional para poder enfrentar al infiel. Además, se sugiere que la autocomplacencia en la propia fe soportada meramente en la convicción, no basta desde un punto de vista moral. En consecuencia, la complacencia que busca el creyente en la inteligencia de las verdades del credo, parece incluir, por ahora, que otros pudiesen llegar

---

12 CDH, p. 747.

a creer como uno por medio de algún expediente de labor persuasiva de carácter racional. Aunque parezca paradójico, el creyente debe lograr asumir su propio entendimiento como si fuera el de un infiel por convencer, o cuando menos, con el que hay que tratar:

Parece (...) lógico que use las palabras de los infieles, pues es conveniente que, al intentar estudiar la razón de nuestra fe, pongamos por delante las objeciones de aquellos que de ningún modo quieren abrazar nuestra fe sin razones. Porque, aunque ellos busquen la razón porque no creen, y nosotros en cambio, porque creemos, sin embargo buscamos una misma cosa...<sup>13</sup>

En efecto, el cristiano y el infiel convergen en la necesidad de dar cuenta racional del credo: el último, con el ánimo de eventualmente llegar a creer o de justificar su oposición; el fiel, para poderse afianzar frente al otro y frente a sí mismo en cuanto ser pensante. Lo importante del asunto consiste en que el fiel tiene que lograr no sólo pensar como infiel, sino, a la vez, llegar a contestar racionalmente a sus propias, aunque enajenantes, objeciones. Esto refuerza la idea según la cual la generación de filosofía en Anselmo se motiva con el ánimo de encontrar mediaciones entre lenguajes diferentes que necesariamente llegan a entrar en contacto: el del creyente, codificado por dogmas que postulan una determinada concepción de mundo, y el de la persona que concibe la realidad en función de determinadas manifestaciones del entendimiento y la razón. En efecto, si el infiel responde a otro ámbito cultural, a otro sistema de conductas diferente y en alguna medida opuesto al cristiano, entonces el intento de hacer racional el propio credo equivale al de tratar que la cultura foránea se asimile a la propia, lo que no parece posible sin que el cristiano se suponga a sí mismo como infiel, o como indica Anselmo, “que use las palabras de los infieles”.

Ahora bien, la actitud del infiel frente a los creyentes es bastante cuestionadora. El credo cristiano no se caracteriza precisamente por ser una propuesta fácilmente ajustable a criterios de razonabilidad habituales. Un par de ejemplos:

Los infieles, mofándose de nuestra simplicidad, nos objetan que hacemos a Dios una injuria y un deshonor al afirmar que se encarnó en el seno de una mujer, que nació de ella, que se desarrolló alimentándose de leche y alimentos humanos, y otras muchas cosas

---

13 CDH, p. 749.

que no parecen convenir a Dios, como el cansancio, hambre, sed, azotes, crucifixión entre ladrones y, por fin, la muerte.<sup>14</sup>

Por cierto, desde cierto punto de vista parece *simple* asumir como instancia divina a un ser que no parece diferenciarse mucho de cualquier persona común y corriente y, por cierto, de una que no es precisamente ejemplar. La necesidad de leche, etc. no se deja conciliar mucho con una concepción de la divinidad como algo incorpóreo, trascendente, superior a lo humano, ajeno a las carencias y debilidades de lo material. En este caso, el infiel asume que la noción de divinidad propia de su pensamiento, que en principio debería ser común a todo concepto de Dios, patentemente no corresponde con la cristiana y que, en consecuencia, el cristiano es bastante corto de entendimiento al proponer semejante idea de lo divino. El planteamiento de este tipo de objeciones supone que el infiel logra establecer que efectivamente el cristiano por lo menos tiene algo así como comportamientos religiosos y cree en la existencia de algún dios. Sin embargo, su concepto de lo divino no sólo estaría errado, sino que daría lugar a actitudes abiertamente reprobables, ya que es injurioso y deshonesto. En este sentido, la actitud cristiana no sería razonable y, en el fondo, tampoco comprensible, a no ser que se los asuma como gentes simples, es decir, carentes de un uso adecuado de la razón.

Frente a este tipo de objeciones, caben dos tipos de alternativas entre otras: o aceptar que se tienen planteamientos contradictorios acerca de lo divino, lo que obligaría a introducir reformas importantes en el contenido de los dogmas de la fe, o asumir que se adora a instancias de lo divino inferiores y que no merecen propiamente culto divino:

Si decís [los infieles interpelando a los cristianos] que Dios no pudo hacer esto [la redención] con sólo el imperio de su voluntad, como creó el mundo, según vuestra opinión, os contradecís a vosotros mismos, porque le hacéis incapaz. Y si confesáis que pudo, pero no quiso más que de esa manera [haciéndose hombre, etc.], ¿cómo podréis reconocer como sabio a aquel que, según aseguráis, sufrió tantas cosas inconvenientes sin motivo?<sup>15</sup>

Es llamativo de estos ejemplos el ejercicio de reflexión que suponen, ya que, como se dijo más arriba, el cristiano debe asumir el pensamiento

---

14 CDH, p. 749s.

15 CDH, p. 755s.

del infiel como propio, en aras de lograrlo asimilar y tratar de refutar. Por otro lado, indica que de una u otra manera este tipo de objeciones son cuando menos razonables, es decir, que un cristiano también las podría pensar aunque chocaran con su convicción. Así, la irrealidad de las verdades del credo se impone como una especie de punto de partida adecuado para la discusión:

...para ellos [los infieles] lo que creemos no es una realidad, sino una fábula.<sup>16</sup>

Y esto habría que tomarlo en serio:

Por consiguiente, hay que mostrarles (...) lo razonable de la verdad, es decir, cómo fue necesario que [tal y tal].<sup>17</sup>

No es del caso entrar acá a determinar cómo entendió Anselmo propiamente los criterios de razonabilidad, aunque es llamativo que afirme que algo resulta razonable si se logra mostrar su necesidad. Ésta, como se verá posteriormente en los análisis de preguntas específicas del *De casu diaboli*, hará referencia por lo menos a dos aspectos: primero, al de la necesidad lógica de lo que se afirma, si resulta como consecuencia de un argumento válido, es decir, si se genera una contradicción al negar su verdad; y segundo, al de la necesidad esencial, esto es, si aquello de lo que se habla está entendido explícitamente en su sentido propio o impropio, es decir, si se sabe claramente qué se significa con las palabras que lo nombran o lo describen y qué es lo que en principio deben significar. En otras palabras, Anselmo está suponiendo que un relato pasa de su caracterización como fábula al de realidad, siempre y cuando se logre demostrar que se tiene que asumir como necesario el orden de acontecimientos que describe. En este sentido, buena parte de la labor filosófica consistirá en reconstruir argumentativamente relatos bíblicos, tratando de mostrar en qué sentido un acontecimiento tenía que llevar al otro asumido como consecuencia. Así y a modo de ejemplo, de la creencia en la caída del demonio, se debe pasar al por qué de la misma, entendido en términos de por qué el demonio tenía que caer.

Fuera del criterio de la necesidad, que debe servir como referente para determinar la realidad o irrealidad de las creencias, propone Ansel-

---

16 CDH, p. 753.

17 CDH, p. 753.

mo un principio general que afirma y concibe la voluntad divina como algo racional:

Cuando Dios hace una cosa, debe bastar a nuestra razón la voluntad de Dios, aunque no veamos los motivos de ese obrar, porque la voluntad de Dios nunca es irracional. / Así es, si consta que Dios realmente lo quiere, pero muchos dudan que realmente sea la voluntad de Dios lo que parece ir contra la razón.<sup>18</sup>

Este principio resulta necesario para la empresa propuesta, puesto que si la creación se concibe como obra de la voluntad divina, y si ésta obra bajo parámetros completamente ajenos a lo que el ser humano puede entender como racional, entonces resulta imposible y vano cualquier intento de dar cuenta racional del credo. En consecuencia, se trata de un principio que se debe introducir como una especie de condición de posibilidad del discurso filosófico mediador entre las verdades de la fe y las de otros puntos de vista. Valga la pena resaltar cómo principios de este tipo afectan de por sí la comprensión general del sistema de convicciones, pues dan por válido que Dios de una u otra manera debe pensar como el hombre racional, o que éste piensa de manera semejante a su divino creador. Así, se asume como posible que el hombre pueda eventualmente escudriñar en la mente divina o que los motivos de ésta sean asimilables y comprensibles para la humana. En consecuencia, lo que al hombre le puede parecer circunstancialmente irracional de la volición divina, se explica más bien por su falta de empeño, de juicio o por eventuales condicionamientos -por ejemplo, su condición pecaminosa - que afectan el adecuado uso de sus facultades, pero no porque en principio Dios obre de manera incomprensible.

Pero así como la concepción general del credo se ve afectada en este intento de ponerla en términos racionales, la concepción de la misma racionalidad también sufre alteraciones. En efecto, Anselmo indica que no se la debe entender como algo absoluto, dado y definitivo:

...ocurre a veces que una cosa es justa o injusta según se la mire, y por eso hay algunos que, no considerando las cosas con atención, las juzgan absolutamente justas o injustas.<sup>19</sup>

---

18 CDH, p. 761.

19 CDH, p. 759.

De esta manera, se introduce otra regla de juego para la mediación entre fe y razón, en el sentido de que conviene asumir como punto de partida una especie de perspectivismo en las consideraciones racionales: las cosas se ven y se juzgan de determinada manera según y a partir de determinados ángulos de observación o de consideración. Si éstos se cambiaran, el resultado sería otro. Esto indica que la razón no se debe entender como algo incondicionado, sino como algo dependiente de factores que de hecho pueden variar, o convenir unos más que otros. Por cierto, si el fiel ve la necesidad de entrar en discusión con el infiel, o con él mismo en cuanto infiel, entonces no sólo debe aceptar como razonable lo que se le objeta, sino que debe estar asimismo en condición de explicar su eventual error, para poderlo refutar. No en vano, muchas de las obras de Anselmo, incluido el *De casu diaboli*, se articularon como un diálogo entre alguien que defiende el punto de vista de la fe frente a las objeciones de un potencial infiel. Y así, si el lenguaje racional supone que lo que se afirma depende de un orden argumentativo, siempre debe ser posible establecer la causa de un determinado error o acierto en el hecho de haber aceptado o no ciertas premisas o de haber aplicado las reglas o procedimientos adecuados de manera correcta. En todo caso, no se puede partir de la validez absoluta de lo que se entienda como la posición de la razón frente a la de la fe, puesto que entonces el ejercicio de mediación sería completamente inútil.

Adicional a lo anterior, Anselmo se preocupa por especificar una especie de criterio de seguridad, para garantizar la corrección doctrinal de lo que vaya resultando de su ejercicio filosófico:

...si afirmo algo que no vaya confirmado por una autoridad superior, sino solamente por la razón, no se le dé más certeza que la que puede causar mi opinión, mientras Dios no me revele otra cosa mejor.<sup>20</sup>

El ejercicio de dar cuenta racional del credo no implica que se dude de la fe como tal. Ésta continúa funcionando como referente último de verdad, como expresión de la propia e incuestionable convicción. Ahora bien, el contenido de la convicción viene determinado en el credo por la autoridad de la Iglesia, en la medida en que ésta se halla legitimada para decidir qué es lo que se entiende por creyente cristiano o no. En el caso específico de Anselmo, esta autoridad recae en últimas sobre el papa mismo. Así, ser cristiano y aceptar incondicionadamente la voluntad de Dios según la in-

---

20 CDH, p. 749.



interpretación de su vicario en la tierra, son caras de una misma moneda. En consecuencia, la autoridad superior se puede y se tiene que aceptar como criterio de corrección del trabajo racional: esta indagación pretende meramente, valga la pena insistir, comprender la verdad de la fe, pero nunca constituir la o definirla. Por lo tanto, si la verdad de la fe viene determinada por la autoridad, la verdad de la razón tiene que estar en función de la autoridad misma. Frente a ella, el trabajo racional tiene el *status* de mera opinión que requiere de su sanción. Un ejemplo:

Como la divina Providencia ha escogido a vuestra santidad [Urbano II] para confiarle la conservación de la fe y de la vida cristiana, así como el gobierno de su Iglesia, no hay nadie a quien se pueda acudir mejor cuando surge en la Iglesia algo contrario a la fe católica, para que sea corregido por vuestra autoridad, y se dé una respuesta al error, a ningún otro se la puede mostrar [la carta sobre el debate acerca de la encarnación del verbo suscitado por Roscelino] con más seguridad que a vos, para que sea examinada por vuestra prudencia. (...) si hay en ella algo que corregir, vuestra censura lo corrija, y vuestra autoridad confirme lo que haya en ella conforme con la regla de la verdad.<sup>21</sup>

Como complemento de las relaciones que Anselmo plantea entre fe y razón frente al no cristiano, conviene hablar brevemente acerca de cómo entendió el tipo de trato que se debe tener frente al hereje. Éste es un otro que, aunque no crea como el fiel, en principio se asume como uno que sí debería hacerlo. Y esto genera que la actitud frente a éste sea bastante diferente, puesto que el hereje se hizo otro, debiendo haber sido un igual, a diferencia del infiel que nunca aceptó creer, que no pretendió creer en lo mismo y del que además tampoco se puede decir que haya formado parte de la comunidad de creyentes. Así, el hereje cuestiona directamente la convicción misma, planteando por fuera de los cursos regulares de corrección de la fe una especie de credo alternativo.

En este sentido, cuando un hereje hace uso de la razón para justificar sus diferencias en relación con la interpretación del dogma, se trata, a la vez, de la generación de un lenguaje que invita al cambio de creencia. Algo así como un entender para dejar de creer, o por lo menos, para dejar de hacerlo en lo mismo:

---

21 Anselmo de Canterbury. *Carta sobre la encarnación del verbo*, en *Obras completas de San Anselmo*. T. 1. BAC, Madrid, 1952, abreviatura CEV, p. 687.

...diré unas palabras para contener la presunción de aquellos que por una temeridad impía se atreven a discutir contra un punto cualquiera de la fe cristiana por no poder comprenderle, y juzgan, por un necio orgullo, que lo que no pueden comprender es imposible, antes de confesar, por una humilde sabiduría, que puede haber muchas cosas que les es imposible comprender. Ningún cristiano debe jamás demostrar que no existe lo que la Iglesia católica cree de corazón y confiesa de boca, sino, por el contrario, conservando siempre firmemente esta fe (...) debe investigar humildemente, en la medida de sus fuerzas, la razón que le haga ver cómo es esa fe. (...) si no lo puede, no ha de levantar la cabeza para combatirla, sino bajarla para adorarla.<sup>22</sup>

De nuevo, Anselmo insiste en el lugar que deben tener las reflexiones sobre la fe: se tiene que partir de una convicción sólida, que en ningún momento se piensa jugar en los avatares de la discusión dialéctica. La inversión del orden de dependencias, es decir, poner entre paréntesis la validez de la verdad del credo frente al examen de la razón, supone tanto como dejar de ser creyente mientras se adelanta una especie de enjuiciamiento racional de la fe. Ahora bien, esta inversión del asunto conlleva asimismo a cuestionar seriamente un orden de subordinación eclesiástico, en la medida en que deja de ser el papa quien dictamina o dirime problemas de divergencias doctrinales. Así, se minaría uno de los principios básicos de la Reforma Gregoriana, relacionado con la autoridad suprema irrecusable del obispo de Roma. Pero también, de una u otra manera se destruiría uno de los pilares que sostienen la actitud propia del creyente, según el cual todo, hasta la razón, debe estar sometido y puesto en función del credo, como única instancia avalada para proponer las verdades últimas y básicas que dan cuenta de la propia cosmovisión. Esto podría explicar que la actitud y el trato frente al hereje difiera tanto del que aparentemente se puede tener frente al meramente infiel: con este último se razona para que eventualmente llegue a creer. La discusión racional puede ser un expediente efectivo de conversión. Por otro lado, el desarrollo de este tipo de argumentos complementa al creyente como persona, al satisfacer sus inquietudes racionales. Además, la discusión frente al otro siempre termina confirmando al fiel en su fe, en la conciencia de la convicción de lo errado de la posición del que no cree como él. En

---

22 CEV, p. 691.

consecuencia, se condena todo uso de la razón que pretenda cuestionar la verdad del credo como una especie de hecho dado e innegable, frente a cuya validez en ningún momento se debe levantar el propio pensamiento como algo que de por sí tenga derecho a un ejercicio legítimo:

Si [Roscelino] ha sido bautizado, si ha recibido una educación cristiana, no se le debe escuchar en modo alguno; no hay que pedirle tampoco razón de su error ni darle pruebas de nuestra verdad. Desde el momento en que se le haya hecho conocer, sin vuelta posible, su perfidia, que anatematice el veneno que ha vomitado en sus discursos, o, si no se aviene a cambiar, que caiga bajo los anatemas de todos los católicos. / (...) Conviene defender nuestra fe con los argumentos de la razón contra los impíos, no contra los que pretenden regocijarse y tener el honor de llevar el nombre de cristianos. (...) El cristiano debe servirse de la fe para adelantar en la inteligencia de la verdad, no de la inteligencia para llegar a la fe; tampoco le está permitido renunciar a la fe con pretexto de que no puede comprender la verdad, pero cuando llega a comprender, se alegra; si no puede, que respete entonces lo que no alcanza.<sup>23</sup>

No es el propósito examinar el caso específico de Roscelino. Las alternativas del hereje en medio de su comunidad cristiana son pocas y poco esperanzadoras en relación con un desarrollo “libre” de la razón: o abjura de sus puntos de vista y se acopla al credo oficial, o es expulsado de la Iglesia como congregación, es decir, es excluido del sistema social cristiano. Pero Anselmo parece ir un tanto más allá: el recto razonar supone estar inscrito y compartir por convicción los valores del credo, fuera del cual la razón tiende al error y la confusión. El asunto no consiste solamente en anotar que resulta inconveniente para el credo permitir que sus creyentes discutan directamente su religión, que la sometan y traten de reducir o adecuar a “los límites de la mera razón”, sino que ésta requiere de la guía de la verdad de la fe como soporte, como una especie de condición de posibilidad. Desde el punto de vista de Anselmo, la fe “libera” la razón:

...se debe excluir enteramente de la discusión de las cuestiones espirituales a estos dialécticos de nuestro tiempo, o más bien a estas gentes dialécticamente herejes, que piensan que las substancias universales no son más que un soplo de la voz (...) En efecto, en sus almas, la razón, a la que pertenece la primacía y el juicio de todo lo que hay en el hombre,

23 Anselmo de Canterbury, Carta 73, a Fulques, obispo de Beauvais, en *Obras Completas de San Anselmo*, T. II, BAC, Madrid, 1953, p. 627.

se halla de tal modo envuelta por las representaciones corporales, que no puede desembarazarse de ellas ni sabe distinguirlas de lo que ella debe contemplar sola y pura.<sup>24</sup>

Dejando de lado la crítica específica de Anselmo frente al nominalismo, conviene anotar que según él, el credo efectivamente le abre cierto tipo de posibilidades de comprensión a la razón, que el infiel o el hereje no tienen: la creencia en un ámbito de realidades que sobrepasan lo meramente sensible, cuya realidad no se restringe a lo particular dado, limitado a cierto espacio y lugar, invita a pensar como razonable la existencia de entidades de carácter universal y necesario. Esta idea se refuerza al afirmar que hasta las mismas costumbres y valores condicionan la capacidad de entendimiento:

Es más, sin la fe y la observancia de los mandamientos de Dios, no solamente queda imposibilitado el espíritu para comprender las verdades profundas, sino que ocurre también a veces que la inteligencia desaparece y la fe misma se pierde...<sup>25</sup>

De una u otra manera, la razón se asume como una facultad falible que todavía está por desarrollar y cuyos objetos y metas últimos de comprensión no puede ni debe fijar por sí misma. En efecto, la misma actitud moral permite que la persona acceda a cierta manera de ver y de percibir las cosas, que necesariamente podrán orientar los problemas que se va planteando la razón, así como los fines a los que se debe dirigir. Es claro que el credo amplía, desde Anselmo, el horizonte de lo real, así como el de las características básicas que en principio cualifican a sus entidades, tanto como las relaciones que hay entre ellas.

Estas apreciaciones resaltan una faceta adicional en la comprensión de las relaciones entre razón y fe: el creyente terminará desarrollando un discurso racional necesariamente diferente al del infiel, puesto que de por sí el credo parece condicionar y afectar específicamente los problemas por resolver y la manera de abordarlos. En otras palabras, lo razonable que se le reconozca al entendimiento del infiel, siempre tendrá que ser meramente provisional, o como algo que se acepta tan sólo en aras de poder dar inicio a la discusión. En el caso del hereje, este momento ni siquiera entra en consideración, ya que previo al mismo se debería dar su reconversión en la fe o su completa exclusión de la comunidad de creyentes.

---

24 CEV, p. 695.

25 CEV, p. 695.

Sin embargo, Anselmo no sólo entrevé la necesidad de dar cuenta racional de su fe a partir de las consideraciones sobre el infiel, sino que también sugiere, de manera muy sugestiva por cierto, que hay una serie de problemas propios a la misma condición de creyente convencido, que motivan este tipo de ejercicios de reflexión. El caso del *Proslogion* es particularmente instructivo al respecto:

...escribí (...) el opúsculo siguiente (el *Proslogion*) en el cual hago hablar a una persona que busca elevar su alma a la contemplación de Dios y que se esfuerza en comprender lo que cree. (...) [Bajo el título de] *La fe buscando apoyarse en la razón*.<sup>26</sup>

Llama la atención el título que nunca tuvo el conocido *Proslogion*. En efecto, la fe que busca apoyarse en la razón de cierto modo es una fe que flaquea. Sin embargo, ya se ha anotado cómo Anselmo parte del presupuesto de un convencimiento pleno de su credo. En consecuencia, el apoyo que eventualmente requiera la fe, no debe concebirse en primer lugar como un inconveniente que sea suscitado por el contenido mismo del credo, es decir, por las verdades que propone, sino como algo originado en la actitud misma del creyente frente a su fe: algo falla en el creyente que no puede estar a la altura de sus propias convicciones, aunque así lo quiera. Como afirma Anselmo, el creyente trata de “elevar” su alma a la “contemplación divina”, pero no lo logra y para eso tendría que apoyarse en la razón. Unas referencias posteriores del prólogo del *Proslogion* permiten concretar la imposibilidad referida:

¿Qué hará tu servidor [interpelando a Dios], atormentado con el amor de tus perfecciones y arrojado lejos de tu presencia? Fatígase intentando verte, y tu rostro está muy lejos de él. Desea acercarse a ti, y tu morada es inaccesible. Arde en deseo de encontrarte, e ignora dónde vives. No suspira más que por ti, y jamás ha visto tu rostro. Señor, tú eres mi Dios, tú eres mi maestro, y nunca te he visto. Tú me has creado y rescatado, tú me has concedido todos los bienes que poseo, y aún no te conozco. Finalmente, he sido creado para verte, y todavía no he alcanzado este fin de mi nacimiento.<sup>27</sup>

26 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, en *Obras Completas de San Anselmo*, T. 1, BAC, Madrid, 1952, abreviatura P, p. 361.

27 P. p. 363.

La situación de un creyente así es, cuando menos, paradójica, por no decir de frustración sistemática: desea fervientemente estar en unión con su dios, pero está “arrojado de su presencia”. Anselmo mismo no siente su dios en él, pierde el vínculo interno con su principio vital. De ahí que constate “fatiga” por la imposibilidad de reencontrar esa fuente de sentido, esa luz que en principio debería ser orientadora, animadora, y en la que podría acceder a descanso y tranquilidad en su propia afectividad y actividad mental. Aunque no es del caso aventurar una descripción psicológica de la circunstancia que parece sugerir Anselmo, se plantea un creyente confundido en su credo mismo, ya que, por la razón que fuere, no se siente ni se concibe a sí mismo como debería de acuerdo con lo que ofrece y debería dar su propia fe. Así, la actividad racional que busca llegar a comprender lo que se cree, se orienta a lograr reintegrar o reunificar al creyente, en el sentido de que efectivamente pueda asimilar su yo con su dios, o si se quiere, con su principio animador:

¡Oh hombre, lleno de miseria y debilidad!, sal un momento de tus ocupaciones habituales; ensimímate un instante en ti mismo (...) Busca a Dios un momento...<sup>28</sup>

O en otras palabras:

El hombre ha perdido el bien para el cual ha sido creado. ¡Oh dura condición, oh cruel desgracia! (...) Ha perdido la dicha para la cual había nacido, ha encontrado la desdicha para la cual no estaba destinado.<sup>29</sup>

Es muy llamativo: la apelación a la comprensión racional significa la alternativa de poder volver a acceder al ideal, o dicho de otra manera, de evitar su abandono. Para tal fin se hace necesario generar una nueva demostración de la existencia de Dios, el famoso “argumento ontológico”, porque como afirma Anselmo, “el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios [Ps. 13, I]”<sup>30</sup>. Ahora bien, la situación que se proyecta en el insensato tiene que ser la del mismo creyente confundido. O si se quiere, es la introyección del estado del infiel, en la medida en que presupone un desfase desesperado entre una desbordada disposición a creer y su completa insatisfacción.

---

28 P, p. 361.

29 P, p. 363.

30 P, p. 367.

Desde este punto de vista, el “argumento ontológico” no se debe entender básicamente como una especie de ejercicio lógico, orientado a constatar que es racionalmente necesario aceptar la existencia de un dios concebido como “aquello que lo cual nada mayor puede pensarse”. Mucho pierde la prueba si en ella sólo se lee una discusión sobre la posibilidad de inferir la existencia de algo tan sólo a partir de su concepto. Dejando de lado los aspectos lógicos del asunto, la ausencia del dios del creyente la genera o la propicia la misma condición del creyente, que se queda sin Dios, y que constata su inexistencia afectiva o en el corazón. Y como el creyente pierde “cordialmente” su dios, apela a su razón para tratarlo de reconstituir o de recuperar para sí. En consecuencia, si el argumento falla, el creyente continúa enajenado de su propio credo; si acierta, logra reasimilar o reintegrar a su principio vital. Esto quiere decir que, además de los criterios meramente lógicos de corrección del argumento, se deberían tener en cuenta estos otros apenas mencionados: el argumento es bueno si logra reconvertir al creyente, en el sentido de “retonificarlo” en su fe.

En términos generales, el argumento trata de señalar que no es posible pensar que Dios no exista, es decir, que es necesario pensar que exista. En otras palabras, trata de hacer explícito que sólo hay una manera correcta de pensar. Por lo tanto, pretende reducir al máximo la razonabilidad de cualquier duda posible acerca, no sólo de la existencia de Dios, sino de Dios según “como lo creemos”. De esta manera, más que buscar confirmación en la razón, la fe motiva generar una racionalidad en la que sólo sea posible pensar como correcto lo que el mismo credo postula. En palabras de Anselmo:

Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento me puede ser útil, el comprender que tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. (...) porque el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios [Ps. 13, 1].<sup>31</sup>

El Santo no le pide a su dios que le dé herramientas y conocimientos generales de lógica, o algo por el estilo, sino una forma de pensar ajustada a su situación de creyente fuera de sí, es decir, una inteligencia que le permita volver a sí. Esta particular situación del creyente motiva constituir o generar una peculiar manera de entender la racionalidad puesta en función de servir de apoyo a su propia fe. Por consiguiente, la razón se asume como una ampliación del lenguaje del credo, como una extensión

---

31 P. p. 367.

que se hace necesaria para lograr compensar carencias y requerimientos de la fe.

Esta idea sobre la función de la razón en relación con el credo también se encuentra en otros textos, pero no pensando ya tanto en la situación extrema del creyente cordialmente ateo del *Proslogion*, sino más bien en los diversos avatares cotidianos que se le pueden presentar al cristiano común y corriente:

Si alguien ignora que existe una naturaleza única, superior a todo cuanto existe (...); si ignora otros muchos puntos que necesariamente creemos sobre Dios y las criaturas, no importa que esta ignorancia venga de falta de instrucción o de falta de fe, pienso que con tal que sea un poco inteligente, podrá convencerse por la sola razón, al menos en gran parte, de estas cosas.<sup>32</sup>

De este pasaje interesa rescatar lo que hace referencia a la situación del creyente que adolece de una formación adecuada en su fe, -del caso del infiel ya se habló, es decir, del que ignora ciertas verdades del credo por falta de fe. Este creyente no se puede entender propiamente como un infiel, ya que en principio se asume como cristiano y no se opone ni niega el credo. Por otro lado, tampoco es un hereje, ya que no propone interpretaciones diversas de los dogmas. Sin embargo, su ignorancia causa que no pueda tener conocimiento de todas las verdades que conforman el sistema de creencias, lo que conlleva que no se pueda asumir como un creyente pleno. En esta situación, el discurso racional tiene la función de paliar las deficiencias formativas del fiel, es decir, la de servir como medio de complementación de su instrucción. Ahora bien, como este discurso funda su verdad en procedimientos racionales, se apela a la inteligencia de la persona por instruir, para que se logre el cometido. La pregunta sería por qué Anselmo ve necesario acudir a la razón en estas circunstancias y no, más bien, apela a recursos formativos propios del lenguaje de la fe, similares a los que propone que se apliquen a los herejes o a los que se pueden utilizar con niños; es decir, ¿por qué el recurso del convencimiento racional resulta más propicio que otro tipo de posibilidades correctivas? Aventurando, se podría afirmar que Anselmo concibe como más maleable la racionalidad del creyente incompletamente formado, que la posibilidad

---

32 Anselmo de Canterbury, *Monologion*, en *Obras Completas de San Anselmo*, T. 1, BAC, Madrid, 1952, abreviatura M, p. 163.



de alterar directamente su fe. Por lo menos, es bastante optimista al respecto, ya que tan sólo exige un poco de inteligencia por parte de él. Como sea, parece aceptar que nadie que llegue a conocer racionalmente algo, podrá no creer en la verdad de ese conocimiento. En sus palabras, la verdad racional convence, es decir, genera a la vez asentimiento por parte de la voluntad y, por lo tanto, su incorporación en las verdades de la creencia.

Por otro lado, también se podría decir que la persona deficientemente formada, entiende las cosas en función de ese credo insuficiente. Por lo tanto, que se trata de un creyente que ajusta su lenguaje racional a un sistema de verdades de convicción parcialmente errado. En consecuencia, este creyente de por sí parece entender las cosas de manera distinta, lo que se manifiesta en objeciones a la hora de tener contacto con lo que sí debería ser la posición oficial del credo. En estos casos, la fe parece buscar entendimiento frente al creyente necio o ignorante, en aras de que su entendimiento errado o corto no se constituya en obstáculo para corregir su credo:

[Algunos hermanos me pidieron] que expusiera, por medio de un estilo claro y argumentos al alcance de todos, las conclusiones de cada una de nuestras investigaciones [acerca del método que se ha de seguir para meditar sobre la esencia divina y temas afines]; que fuese fiel, en fin, a las reglas de una discusión simple, y que no buscase otra prueba que la que resulta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad. También han querido que no me desdénase de responder a las objeciones de los simples y aun de los necios.<sup>33</sup>

Anselmo resalta la necesidad de un discurso racional claro, al alcance de todos y simple. Como ya se ha indicado, la filosofía de Anselmo se inscribe en un momento de reforma de la Iglesia, en la que es conveniente no sólo unificar las propuestas del credo, sino también las costumbres y los puntos de vista de los creyentes mismos. Y esto cubre a la generalidad de los fieles y, obviamente, en especial al necio y al simple, que tenía que ser la mayoría por las condiciones de acceso a la educación y la misma formación del clero. De nuevo, se trata de un discurso racional que debe convencer, es decir, alterar convicciones. Por lo tanto, de uno que presupone que las personas a las que está destinado piensan distinto, así sea desde su humilde y poco desarrollado pensamiento corriente.

---

33 M. p. 191.

### Algunas conclusiones sobre las relaciones entre fe y razón:

En buena medida se puede afirmar que el desarrollo de un discurso racional en Anselmo obedece a intereses e intentos mediadores entre el credo, entendido como un sistema de verdades fundamentado en la fe cristiana, y otras formas de concebir la realidad, bien sea credos distintos, como en el caso de los infieles paganos y judíos, bien sea formas de pensar, apoyadas en la razón, que proponen y postulan verdades distintas a las de la mencionada fe, como en el caso del creyente corriente –sabio o ignorante– que le hace objeciones a su credo, o que sencillamente no puede entender lo que propone. Esta función general mediadora da lugar a funciones específicas según la instancia con la que se deba entrar en contacto: frente al infiel pagano, la razón se asume como defensiva y, eventualmente, como evangelizadora. Así, el discurso racional es adecuado si efectivamente logra convencer al infiel o generarle, cuando menos, respeto por el propio credo, en la medida en que pueda ofrecer una versión del credo razonable para personas que aunque creen distinto, comparten unos principios comunes de razonabilidad. Frente a los propios creyentes, el discurso racional cumple una función formativa, bien sea correctora o complementadora del credo, para el caso de los creyentes que sin oponerse a la verdadera fe, manifiestan conductas o puntos de vista alternos a lo que debería ser la convicción oficial. Así, este discurso logra su cometido si de hecho motiva la consolidación de una comunidad de creyentes realmente unificada en relación con lo que creen y piensan sobre su fe. Por otro lado, el discurso racional cumple también una función integradora del creyente como tal, en la medida en que invita a ejercicios de meditación enfocados hacia la facilitación del encuentro vital del fiel con su dios y su credo.

### 3. DIOS HACE EL MAL: CAPÍTULO I<sup>34</sup>

Anselmo escribió el *Proslogion* hacia el 1077, unos siete años antes que el *De casu diaboli*. Esto indica que no está fuera de lugar aplicar la noción de divinidad de este primer texto para el análisis del segundo. En

---

34 A lo largo de la exposición se referirán algunos de los comentarios del P. Maestro Ildelfonso Olivares al *De casu diaboli* de su *Commentarii in universos Sancti Doctoris Anselmi, archiepiscopi Cantuariensis, et totius Angliae Primatis theologicos, dogmaticos, polemicos, scholasticos, Tractatus* (1776-1790), siguiendo en esto tanto la versión como el criterio de Julián Alamida, editor y traductor de las *Obras completas de San Anselmo, op., cit.*

efecto, como ya se mencionó, en el *Proslogion* se pretende encontrar no sólo una demostración de la existencia de Dios, sino una que permita inferir que existe tal y como se lo concibe desde el credo. Por lo tanto, buena parte de las descripciones acerca de Dios, que se asumen como válidas desde la creencia cristiana, en principio resultan deducibles y explicables por el argumento ontológico. Como se sabe, este argumento se apoya en una definición de Dios según la cual se lo entiende como “aquello que lo cual nada mayor puede pensarse”.<sup>35</sup> En este sentido, la idea de lo divino se puede ir concretando en la medida en que se vaya especificando qué tipo de características tienen que ir correspondiendo con lo mayor pensable posible. Así, si se considera, por ejemplo, que es mayor ser justo que ser injusto, entonces Dios se debe entender como un ser justo. Pero como sería aún más grande un ser sumamente justo, entonces a lo divino se le debe atribuir la suma justicia<sup>36</sup>. Igualmente, y sin pretender entrar en el asunto, si se asume que es mayor un ser que existe frente a uno que no, entonces si se define a Dios como aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, entonces se lo tiene que entender como existente<sup>37</sup>, puesto que en caso contrario Dios no sería Dios, o si se quiere, puesto que lo mayor pensable no sería lo mayor pensable, lo que es contradictorio. Y esta idea de lo divino resulta bastante compatible con el hecho de creer en Dios como un ser omnisciente.

Se supone que es mayor un ser que lo crea todo frente a otro que no tiene esa capacidad. Se acepta asimismo que aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe, según *Proslogion II*. Por lo tanto, sería contradictorio asumir que existe aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, pero que no lo creó todo. Si esto fuera el caso, a la vez que sería lo mayor pensable, no lo sería, puesto que se podría pensar un ser mayor que él, es decir, el que sí puede crear todo. En consecuencia, si existe aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, éste ser debe entenderse necesariamente como omnisciente.

---

35 P. cap. II, p. 367: “Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento”. [*Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest.*].

36 P. cap. V, p. 371: “Eres, por tanto, necesariamente justo, verdadero, feliz y todo lo que vale más que exista a que no exista, porque vale más ser justo que no serlo, ser feliz que no serlo”.

37 P. cap. II, p. 367: “...sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento”.

Ahora bien, el concepto de crearlo todo viene de la mano de concebir la creación a partir de la nada.<sup>38</sup> En efecto, si la creación hubiese tenido lugar a partir de algo preexistente, alguna suerte de materia prima, entonces no se podría hablar propiamente de la creación de todo. Por lo tanto, el ser omnicreante y la creación a partir de la nada son planteamientos que se implican mutuamente. Si existe Dios, tal como lo plantea el *Proslogion*, entonces se lo debe entender como un creador de todo a partir de la nada, valga la redundancia<sup>39</sup>.

Y esto tiene sus consecuencias:

Ninguna criatura tiene algo por sí misma.<sup>40</sup>

En efecto, si se da por válido la existencia de una instancia divina omnicreante, entonces nada de lo creado puede llegar a tener algo a partir de sí mismo. Como se hará explícito más adelante, la criatura considerada a partir de lo que pueda ser por sí misma, es decir, haciendo abstracción de la instancia divina, necesariamente tiene que concebirse como nada, ya que eso es lo único que puede ser, o más bien, no ser, si se supone la creación de todo a partir de la nada. Por lo tanto, si toda criatura es nada de por sí, a partir de sí no puede generarse propiamente sino nada:

En efecto, lo que no se tiene a sí mismo por sí mismo, ¿de qué modo tiene algo por sí mismo?<sup>41</sup>

Por otro lado, como ningún ser tiene nada de sí, incluido su propio ser, se hace patente que todo lo que de alguna manera es, dejando de lado a Dios, se tiene que entender básicamente como “criatura”, es decir, como algo que es y existe en la medida en que Dios así lo determina. Por lo tanto, todo lo que no sea nada en cualquier criatura se tiene que concebir como algo dado por Dios. De esta manera, todo lo que es o existe en

---

38 Una exposición de este punto se encuentra en *Monologion*, Cap. VIII, bajo el título “Cómo hay que entender que el principio supremo ha hecho todo de la nada”, M, pp. 215-219.

39 P. cap. V, p. 371: “¿Qué eres tú, pues, ioh Señor Dios mío!, tú por encima del cual no se puede suponer nada mejor? Y, ¿quién puedes tú ser sino aquel que existiendo sólo por encima de todos por sí mismo, lo ha hecho todo de la nada? Porque todo lo que no es este poder creador, es inferior a lo que nuestro pensamiento puede comprender en su más alto concepto...”.

40 Anselmo de Canterbury, *Tratado sobre la caída del demonio*. Ver p. 189 de esta edición, que en adelante se citará bajo la abreviatura DCD. En caso de que sea necesario, las citas se acompañarán de la versión respectiva de la edición del *De casu diaboli* de la BAC en *San Anselmo, Obras Completas*, Madrid, 1952, bajo la abreviatura DCD, BAC.

41 DCD, p. 189.

cualquier criatura se asume como don divino y, en consecuencia, como algo recibido:

¿Qué tienes que no hayas recibido?<sup>42</sup>

Esta dependencia ontológica de la creación frente a su creador tiene también una connotación valorativa, que resulta indispensable hacer explícita para poder introducir el problema del origen del mal en la obra divina. La concepción de Dios como aquello que lo cual nada mayor puede pensarse, no sólo implica que necesariamente existe un ser tal y que se lo debe concebir como omnificante, sino que debe ser entendido, a la vez, como suma bondad. En efecto, si se acepta que es mayor un ser sumamente bueno frente a otro que no lo sea tanto, entonces sería contradictorio plantear que existe aquello que lo cual nada mayor puede pensarse, pero que no es suma bondad. Así, si este Dios se concibe de esta manera, y si a la vez se lo entiende como creador de todo a partir de la nada, entonces el todo de lo que es y existe se tiene que determinar como bueno. No tiene sentido pensar que el obrar de un ser sumamente bueno no sea también bueno, ya que ser bueno y obrar bien se implican, en principio, mutuamente, a no ser que haya algún factor que obstaculice o impida la realización de la buena intención en el agente. Sin embargo, en Dios esto no puede darse, puesto que aquello que lo cual nada mayor puede pensarse tiene que concebirse como omnipotente, y un ser omnipotente no puede ser impedido por nada en la ejecución de su voluntad. Por lo tanto, si el hacer divino se concreta en la obra de la creación, ésta tiene que ser entendida como buena. En consecuencia, cualquier tipo de ser y existencia tienen que ser asumidos como bienes, como manifestaciones de la suma bondad.

Esto permite afinar parte de lo dicho: no sólo ningún ser tiene algo a partir de sí, sino que tampoco puede tener propiamente ningún bien de por sí. Como de la nada sólo se sigue nada, al no poderse seguir el constituir realidad a partir de sí, tampoco el poder acceder a bienes por sí mismo.<sup>43</sup> Esto indica que toda criatura depende directamente de Dios para lograr el bien en general, puesto que sólo de éste se pueden recibir el ser y la existencia. Además, todo ser y existencia se tienen que determinar como bienes. Sin embargo, todo esto también tiene otra consecuencia principal:

---

42 DCD, p. 189.

43 M, p. 215: "... nada se puede hacer de la nada, como lo proclama altamente la voz humana".

Si el bien se identifica con el ser y la existencia, y si el mal refiere a algo opuesto al bien, entonces el mal tiene que significar lo que no es o no existe, o si se quiere, a la ausencia de ser o existencia en cualquier sentido. Por lo tanto, la permanencia de las criaturas en la medida en que presenten el hecho de existir, así como el modo de esa existencia, es decir, su ser, se tiene que asumir como algo bueno, y cualquier tipo de cambio o mutación hacia el dejar de ser o de existir, pero también, el no poder llegar a ser o a existir, se debe concebir como mal.

Con base en estas consideraciones es posible avanzar en el problema inicial del *De casu diaboli*:

No veo completamente lo que dices, que de Dios [las criaturas] no tienen otra cosa sino algo. Pues, ¿quién otro hace que muchas cosas que vemos pasar de ser a no ser, no sean lo que eran, aunque no pasen absolutamente a la nada? O, ¿quién hace que no sea lo que no es, sino aquél que hace que sea todo lo que es? Igualmente, si algo no es salvo por esto, porque Dios lo hace, es necesario que lo que no es no sea por esto, porque él mismo no lo hace. Por lo tanto, así como aquellas cosas que son tienen el ser algo de aquél, de la misma manera las que no son o las que del ser pasan al no ser, parece que de él mismo tienen el ser nada.<sup>44</sup>

En efecto, si Dios es el hacedor de todo y si ninguna criatura puede generar ser o existencia por sí misma, entonces Dios se debe entender como el responsable universal, no sólo en relación con lo que es y existe, sino también frente a lo que de una u otra manera manifiesta no ser o inexistencia, de lo que se señalan dos casos: el paso parcial o completo del ser al no ser y la constatación de lo que en general no es, pero que eventualmente podría ser. El señalamiento de estas situaciones deviene problema, ya que el no ser o la inexistencia se relaciona con el concepto de mal. Así, si una cosa se altera dejando de ser lo que era, el ser que se pierde, es decir, la característica o modo de existencia que se anula, se entiende como una suerte de mal que sufrió ese ente. Esto permite asimilar que la enfermedad, por ejemplo, se conciba desde este punto de vista como un mal, ya que se vincula con la pérdida de la salud, que a su vez hace posible que un ser animado se mantenga vivo, es decir, existiendo. Por eso la muerte se puede concebir como un gran mal, ya que indica precisamente la anulación completa de cierto tipo de existencia. Ahora bien, en estos casos parece que la

---

44 DCD, p. 189.

responsabilidad del acaecer de este tipo de males tiene que ir sobre Dios: las cosas son y existen dependiendo de la voluntad de Dios. Por lo tanto, si dejan de ser o existir, ya que de por sí no pueden tener nada, en ellas no puede radicar la razón del mal. Luego, está en el Dios mismo. Así, este dios hace el mal, en la medida en que quita el ser o la existencia.

Pero no sólo esto: hay también muchas cosas y modos de ser que no son, y que de una u otra manera podría ser conveniente que fuesen. No es este el momento de analizar acá si la creación equivale al mejor de los mundos posibles o no, aunque el argumento ontológico permita sugerir que sí, puesto que no es compatible pensar que un dios omnocreante, sumamente poderoso, justo y bondadoso, haga una creación que no esté a su altura. Sin embargo, por lo menos a título de discusión, se podría pensar que hay muchas que no son y cuya inexistencia representa un mal. Y como tampoco estos entes deseables pueden llegar a ser por sí mismos, ni tampoco como fruto de los que ya son, entonces de nuevo la responsabilidad tendría que recaer en Dios. En consecuencia, el ser sumamente bondadoso sería el agente principal de todo mal, precisa y paradójicamente por ser el origen de todo bien.

Antes de pasar a la propuesta de solución que plantea Anselmo, conviene señalar algunas características de este problema:

Se trata de un inconveniente fuertemente permeado por planteamientos propios del credo, ya que supone básicamente la aceptación de una creación a partir de la nada por un solo y único dios. El argumento ontológico puede hacer razonable pensar en la eventual validez de esta premisa, pero en todo caso se trata de una verdad del credo, es decir, de algo que cualquier creyente acepta incondicionalmente. En consecuencia, el problema mencionado expresa una preocupación que también se puede plantear desde el pensamiento corriente del fiel: si el mal es normalmente responsabilidad del que lo hace, y si Dios lo hace todo, entonces cuál es el sentido y la razón de ser del mal mismo, es decir, del padecimiento de todo tipo de penurias, y por qué no se responsabiliza directamente a él, o si se quiere, cómo es posible que haya seres que tengan que cargar y que tener que dar cuenta de culpas, castigos, pecados, etc.

Por otro lado, el credo condiciona asimismo el concepto de bien y de mal. El problema no consiste, en primer lugar, en la pregunta abstracta y desligada de toda ideología o religión vigente, por la naturaleza del mal o del bien, puesto que de por sí el credo aporta ya los lineamientos generales

para poderlos definir y que, en principio, se deben seguir para cualquiera que comparta este sistema de convicciones.

Finalmente, en la medida en que de por sí se está presuponiendo que el asunto no apunta a cuestionar la corrección del credo mismo, como tampoco la fuerza de la convicción de la fe, puesto que, como ya se trató, todas estas discusiones se enmarcan bajo el lema “la fe que busca entendimiento”, entonces el planteamiento del problema también aporta los criterios básicos de la solución adecuada: el problema queda bien resuelto siempre y cuando no se vaya contra los dogmas de la fe. En efecto, se debe lograr explicar de qué manera a la vez que Dios continúa siendo el responsable de toda la creación, es posible que se dé el mal en ella, sin que esto atente contra su concepción como ser sumamente justo y bondadoso.

Plantea Anselmo escuetamente la siguiente salida al problema:

No sólo se dice que alguien hace que algo sea o que algo no sea, de quien hace que sea lo que no es, o que no sea lo que es, sino también se dice que alguien hace que sea, de quien puede hacer que algo no sea y no lo hace; y se dice que hace que no sea, de quien puede hacer que algo sea y no lo hace.<sup>45</sup>

Desarrollando brevemente la idea de Anselmo<sup>46</sup>, su posición indica que el verbo “hacer” es ambiguo, y que esta ambigüedad permite no sólo que tenga diferentes significados, sino que eventualmente se pueda mal comprender el término precisamente por confundirlos. En efecto, este verbo parece presentar una gran diversidad de significaciones<sup>47</sup>:

Por un lado, el verbo ‘hacer’ se debe considerar en función del objeto del hacer. En este sentido, resultan dos acepciones básicas del mismo:

---

45 DCD, p. 189s.

46 Una exposición amplia del tema se encuentra en F. S. Schmitt, “Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury”, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXXIII/3 (1936), pp. 25-40. Traducción al español: Anselmo de Canterbury, *Fragmentos de filosofía del lenguaje*, Ed. Uniandes, Bogotá, 2001, abreviatura FFL.

47 FFL, p. 175: “Puesto que en efecto ‘hacer’ siempre es o para que sea o para que no sea (...) nos convendrá añadir ‘ser’ o ‘no ser’ a cada uno de los modos del hacer para que claramente se distingan. Por lo tanto, utilizamos ‘hacer’ de seis modos: dos, a saber, cuando la causa hace que eso mismo sea o cuando no hace que eso mismo no sea, lo que se dice que hace. Cuatro, por otra parte, cuando hace o no hace que otra cosa sea o que no sea. En efecto, decimos que cualquier cosa hace que algo sea, o porque hace que esto mismo sea, lo que se dice que hace, o porque no hace que esto mismo no sea, o porque hace que otra cosa sea, o porque no hace que otra cosa sea, o porque hace que otra cosa no sea, o porque no hace que otra cosa no sea”.



“hacer que algo sea” y “hacer que algo no sea”. En ambos casos se puede hablar en términos generales de “hacer”, porque hace tanto el que genera en algún sentido realidad, como el que la destruye.

Por otro lado, la significación de ‘hacer’ también está relacionada con el hecho de que se afirme o se niegue la acción referida: “(sí) hacer que algo sea o que algo no sea” o “no hacer que algo sea o que algo no sea”. Esta consideración afecta la significación del término en la medida en que es posible que acepciones negativas se puedan tomar con sentido positivo, como por ejemplo en el caso de “no hacer lo debido” con el sentido de “hacer lo indebido”. Así, “no hacer que algo sea” tiene un sentido similar al de “hacer que algo no sea” y “no hacer que algo no sea” uno semejante al de “hacer que algo sea”.

Finalmente, se atiende al tipo de relación que se plantee entre la acción y su efecto. Bajo este punto de vista se supone que todo hacer de por sí genera una relación bien sea directa, bien sea indirecta, entre el sujeto del hacer y aquello que resulte del mismo. Así, una cosa es expresar “sí o no hacer que algo directamente sea o no sea”, y otra “sí o no hacer que algo indirectamente sea o no sea”. Anselmo plantea esta distinción utilizando las expresiones “por sí mismo” y “por otro”. En efecto, una cosa es afirmar que un sujeto hace por sí mismo que algo sea a que hace que sea, pero por otro.

De lo anterior, resultan los siguientes modos de significación básica de ‘hacer’<sup>48</sup>:

- (1) “sí hacer directamente que X (algo) sea”,
- (2) “sí hacer indirectamente que X sea”, lo supone dos posibilidades:
  - (2.1) “sí hacer que Y (algo diferente de X) sea, tal que X sea” y (2.2) “sí hacer que Y no sea, tal que X sea”,
- (3) “no hacer directamente que X sea”,

---

48 M. Beuchot, en *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, p. 46, expone el asunto así: “Anselmo articula su cuadrado de oposiciones de la siguiente manera. Primero establece la fórmula que él considera como fundamental de la acción, y es (...) “hacer ser” (“*facere esse*”). Después le opondrá su fórmula contradictoria, que se da por la simple negación de toda la anterior, y así obtiene “no hacer ser” (“*non facere esse*”). Luego saca la fórmula contraria de la primera, que se da distribuyendo la negación de manera inversa, y así obtiene “hacer no ser” (“*facere non esse*”) y a ésta le opondrá su contradictoria, que ya sabemos que consiste en la negación total de esa fórmula anterior, y, así, queda “no hacer no ser” (“*non facere non esse*”). (...) En esta conjunción del ser y del hacer hay una teoría del producir o del causar. Y es que los verbos significan alguna causa (eficiente, final, formal o material). Y causar es hacer que algo sea. Por ello la acción de cualquier verbo se puede reducir a hacer. Por ello también el mismo “ser” se puede reducir al “hacer”...”

- (4) “no hacer indirectamente que X sea”, lo que supone dos posibilidades: “no hacer que Y sea, tal que X no sea” y “no hacer que Y no sea, tal que X no sea”,
- (5) “sí hacer directamente que X no sea”,
- (6) “sí hacer indirectamente que X no sea”, lo que supone dos posibilidades: “sí hacer que Y sea, tal que X no sea”, “sí hacer que Y no sea, tal que X no sea”
- (7) “no hacer directamente que X no sea”,
- (8) “no hacer indirectamente que X no sea”, lo que supone dos posibilidades: (8.1) “no hacer que Y sea, tal que X sea” y (8.2) “no hacer que Y no sea, tal que X sea”.

Según Anselmo, estas modalidades se pueden organizar en seis sentidos positivos de ‘hacer’ y en seis negativos, es decir, en modos de utilización generales de ‘hacer’ que indican que algo hace algo o que no lo hace. Se utilizan los ejemplos del mismo autor para explicarlos, para posteriormente aplicarlos al asunto del hacer divino del mal.

Modos positivos:

El (1). Ejemplo: “...cuando alguno mata con su espada a un hombre, se dice que hace que aquel esté muerto”.<sup>49</sup> Modo directo, activo, de efecto positivo. En este caso se trata de un modo de hacer directo, porque el agente mata por sí mismo a su víctima; activo, porque efectivamente en el sujeto se da una acción; y es un hacer positivo, porque da lugar a que algo llegue a ser, el estado de muerte.

El (2.1). Ejemplo: “... cuando (...) alguien ha asesinado a otro, es decir, que ha hecho que esté muerto, porque ordenó que aquel fuera asesinado, o porque hizo que el asesino tuviera una espada...”.<sup>50</sup> Modo indirecto, activo, positivo y de efecto positivo. En este caso se trata de un modo de hacer indirecto, porque el agente no mata por sí mismo a la víctima, sino que recurre a alguna suerte de sicario; es activo, porque el agente en efecto da una orden, o porque pone a disposición el arma del asesinato; es positivo porque hace algo para que el asesinato llegue a ser; y es de efecto positivo, por lo mismo del anterior.

---

49 FFL, p. 175.

50 FFL, p. 175.

El (2.2). Ejemplo: "...alguien ha asesinado, porque quitándole las armas, hizo que el que iba a ser asesinado no estuviera armado..."<sup>51</sup> Modo indirecto, activo, negativo y de efecto positivo. En este caso se trata de un hacer indirecto; es activo, porque el agente, en efecto, hace algo para que el asesinato tenga lugar; es negativo, porque lo que hace da lugar a que algo no sea, es decir, el estar armado de la víctima; y es de efecto positivo.

El (7). Ejemplo: "Para 'hacer que esté muerto' no tengo un ejemplo [de este modo], salvo que suponga a alguien que pueda resucitar al muerto y no quiera (...) [éste] no haría que no estuviese muerto."<sup>52</sup> Modo directo, pasivo, de efecto positivo. En este caso se trata de un modo directo, porque no se plantea mediación entre el agente y lo que resulta de su acción; es pasivo, porque propiamente no se da un hacer, sino un dejar de hacer; y el efecto es positivo, porque de alguna manera da lugar al hecho de la muerte al no dar vida pudiéndolo hacer.

El (8.1). Ejemplo: "...asesinó quien no ofreció armas al occiso antes de que fuera asesinado, o quien no detuvo al asesino..."<sup>53</sup> Modo indirecto, pasivo, negativo, de efecto positivo. En este caso se trata de un modo indirecto; es pasivo, porque su no hacer hace posible el asesinato; es negativo, porque este no hacer da lugar a que cierta circunstancia no se hubiese dado; y es de efecto positivo.

El (8.2). Ejemplo: "[Este modo] se da cuando es acusado de haber matado aquel que no hizo que el asesino no estuviera armado no quitándole las armas, o quien no apartó al que iba a ser asesinado para que no estuviera en presencia del asesino."<sup>54</sup> Modo indirecto, pasivo, positivo, de efecto positivo. En este caso se trata de un modo indirecto; es pasivo, porque el no hacer del agente se liga causalmente con el asesinato; es positivo, porque este no hacer permite que una determinada circunstancia sí se dé; y es de efecto positivo.

No es pertinente aludir a los modos negativos de 'hacer'<sup>55</sup>, ya que el problema consiste en establecer en qué medida se puede afirmar que Dios hace el mal, y no, aunque también podría ser ilustrativo, en qué sentido no lo hace. Como sea, Anselmo plantea seis posibilidades de significación para

---

51 FFL, p. 177.

52 FFL, p. 175.

53 FFL, p. 177.

54 FFL, p. 177.

55 V. FFL., pp. 177-179.

la expresión “hacer que algo sea”, lo que explica concretamente en qué medida se trata de una expresión ambigua y de cómo su uso indebido puede generar confusión. En efecto, de muchas maneras parece posible decir que Dios hace el mal, así como se puede afirmar que alguien es asesino porque de una u otra manera mató a su víctima.

En el primer caso, Dios haría el mal, si efectivamente se pudiese decir que lo genera de una manera directa, activa y positiva. Así, se tendría que pensar en situaciones en las que Dios sin mediación entre su acción y el efecto, por su misma actividad que realmente debería tener lugar, diese origen al mal. Según Anselmo, esto no es posible: si el mal se entiende como la ausencia de ser o de existencia, bien sea porque lo que es y existe se destruye o porque se altera, entonces “hacer el mal” significaría generar el que algo no sea, o que vaya dejando de ser, o que no sea lo que antes era. Ahora bien, como toda criatura es por sí misma nada, la aniquilación o mutación de algo que lo lleva a ser nada en algún respecto, no es una condición que pueda generar Dios, porque ya era inherente al algo mismo. No hay que hacer la nada, porque ya era nada de por sí:

también cuando como iracundo al destruir algo le quita el ser, no es por él que no es, sino que cuando él quita algo así como lo suyo que había prestado, lo ya creado que era conservado por él para que fuese, regresa al no ser, lo que no tenía por aquél sino por sí mismo, antes de que hubiera sido hecho.<sup>56</sup>

Esta línea de argumentación supone que Dios sólo puede hacer pasiva o indirectamente el mal, puesto que toda cosa es ya de por sí nada. En consecuencia, Dios sólo podría propiciar, de una u otra manera, que la criatura vuelva de por sí a su condición propia<sup>57</sup>. El ejemplo del desnudo podría dar cuenta del asunto:

---

56 DCD, p. 190. En BAC, p. 595: “...cuando en su ira destructora quita el ser a alguna cosa, no es él quien quita la existencia, sino que, dejando de prestar su apoyo para conservar en el ser lo que él 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.”.

57 Comentario de Olivares: “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 la corrupción del ser al no ser. Dice, pues, que realmente es Dios quien hace que no sean las cosas que son o que eran, pero no por una acción que cree la nada, sino por suspensión de la acción que dio ser y la conservaba. Pues como quiera que no puede existir 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

En efecto, si haces regresar de alguien la túnica, que cuando estaba desnudo le prestaste espontáneamente por un tiempo, no tiene de ti la desnudez, sino que al quitarle tú lo que era tuyo regresa a aquello que era, antes de que fuese vestido por ti.<sup>58</sup>

Si esto es correcto, entonces nunca un rico podrá hacer pobre a alguien que ya lo era, cuando le exige la devolución de un préstamo, que temporalmente lo sacó de su condición de penuria. En efecto, el rico que le quita el dinero dado en préstamo, no puede generar la condición inherente del que lo tomó prestado, porque esa condición ya la tenía de por sí. Es más, así como no se puede hacer en sentido propio lo que ya es, porque no se indica ningún paso del no ser al ser, nunca podrá un rico hacer propiamente pobre a quien ya lo era.

Esto tiene unas consecuencias notables: si Dios no puede hacer propiamente el mal, y si tiene sentido hablar de la realidad del mismo, entonces sólo lo pueden hacer las criaturas mismas. Pero, ¿cómo lo pueden llegar a hacer, si de por sí son nada, es decir, si de por sí no pueden generar algo? La respuesta se tiene que orientar necesariamente a la aceptación de que Dios les tiene que otorgar en algún sentido la capacidad y la posibilidad de destrucción, y que como tal esta facultad tiene que ser, a su vez, algo bueno, puesto que de él sólo proviene el ser y la existencia.

No deja de ser llamativo que, según Anselmo, Dios no pueda hacer directamente el mal, porque implica, por un lado, que se está manejando un concepto especial de omnipotencia que excluye de por sí la capacidad de hacer el mal<sup>59</sup>, pero por otro, porque no deja de ser paradójico tratar de comprender qué pueda querer decir “hacer el mal” en general, si por ‘mal’ se entiende la nada, que en el fondo parece que nunca se puede hacer, porque siempre está como aquello a partir de lo cual se hace la creación.

---

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.” Cit. en BAC, 595s.

58 DCD, p. 190.

59 P. cap. VII, p. 373: “Pero ¿cómo eres omnipotente si no puedes todo, si no puedes corromperte, mentir ni hacer que lo verdadero sea falso, que lo que está hecho no sea, y otras cosas semejantes? Porque el que puede hacer tales cosas puede hacer lo que es funesto, lo que es contra su deber. Ahora bien, tanto más poderoso es de esta manera, tanto más poder tiene sobre él la adversidad y el mal y menos fuerza tiene él contra ellos. Semejante facultad no es poder, sino impotencia.”.

Además, si la nada siempre está como condición inherente de todas las cosas, entonces tampoco resulta claro qué pueda querer decir que algo es hecho por Dios, ya que esto supone que efectivamente pierde su condición de nada, porque si siempre la mantiene, entonces no se ve qué quiera decir que ya es algo y no más bien nada. Algo similar se puede afirmar en relación con el caso de la desnudez: si siempre que se está vestido, en todo caso se mantiene la condición inherente de desnudez, porque el vestido no forma parte integral del cuerpo, entonces nunca se estaría propiamente vestido. Luego, ¿qué sentido tiene afirmar que ya no se está desnudo cuando se está vestido, si en todo caso se está de por sí desnudo?

En fin, dejando de lado estos eventuales inconvenientes, Anselmo abre la posibilidad para plantear en qué sentido Dios sí hace el mal, que aunque no sea de manera directa y activa, en todo caso permite resolver algunos aspectos del problema que se está considerando. Desde todas las otras modalidades de significación de 'hacer que algo sea', la acción divina orientada al mal podría tener las siguientes versiones:

Según el modo 2.1 Dios hace, por ejemplo, que el pecado original sea, porque hace que haya un árbol del bien y del mal, lo que de una u otra manera lleva a la comisión del mencionado mal. En efecto, Dios crea esa condición, sin la cual no podría haber habido infracción de la prohibición primordial. Así, también se podría afirmar que Dios hace que ese mismo pecado sea según 2.2, porque hace que la culebra tentadora de Eva no estuviese en otra parte o porque no hizo aparecer algún ángel confirmado para tratar de refrenar la curiosidad natural de los primeros padres. También, en un sentido similar, se podría sostener que Dios hace el mal en general, porque no hace que no sea, es decir, en todos aquellos casos en que lo permite pudiéndolo evitar, precisamente por no intervenir, lo que daría cuenta del modo 7. Por el mismo lado, es fácil encontrar circunstancias para 8.1 y 8.2: Dios hace que el mal sea, por ejemplo, porque no hace que la superabundancia sea, lo que lleva a que se dé el hurto, la rapiña, la guerra; o Dios hace que el mal sea, porque no hace que el vicio, la soberbia, etc., no sean. Anselmo resume el punto así:

De este modo se dice que Dios hace muchas cosas que no hace, como cuando se dice que induce a la tentación (cf. Mt 6, 13; Lc 11,4), puesto que no defiende de la tentación cuando puede; y que hace que no sea lo que no es, puesto que, cuando puede, no hace que sea.<sup>60</sup>

---

60 DCD, p. 190.

Algunas conclusiones parciales:

Anselmo logra encontrar la posibilidad de afirmar que Dios hace el mal a la vez que no lo hace, en la medida en que se apoya en la ambigüedad de la expresión ‘hacer’. En efecto, como el significado de ‘hacer’ permite cobijar múltiples sentidos interrelacionados y distinguibles, cuando se dice en palabras generales que “alguien hace algo”, esto puede querer decir, en principio, muchas cosas, que van desde el no hacer hasta el hacer, desde el obrar directo hasta el indirecto, desde la pasividad del agente hasta su misma actividad.

Esta situación no sólo propicia que se dé confusión en la comprensión de expresiones ligadas con ‘hacer’, sino también que se pueda diferenciar entre sus sentidos propios e impropios, es decir, entre los casos de utilización de ‘hacer’ en los que efectivamente se puede afirmar que “alguien hace algo” y los que no.

La solución que plantea Anselmo para el problema propuesto consiste, expuesta escuetamente, en afirmar que Dios sí hace el mal, pero en sentido impropio y, en consecuencia, no en sentido propio. Es una salida muy llamativa desde el punto de vista de los problemas generales que debe poder resolver la actividad racional en el marco de una “fe que busca entendimiento”. Muestra que entre el lenguaje del credo y el de las objeciones que se le pueden formular, existe la posibilidad de encontrar una suerte de tercer lenguaje que los cubre y que está habilitado para precisar o determinar el significado de las expresiones de ambos. En efecto, hay una forma corriente de entender que “alguien hace algo” desde el lenguaje habitual, así como hay afirmaciones en los textos sagrados según las cuales Dios hace el mal, que se inscriben en el lenguaje del credo. Por lo tanto, cuando se interpreta la *Biblia* desde esa comprensión corriente, se puede llegar sin inconveniente a afirmar, no sólo que Dios induce a tentación, que destruye ciudades, que ordena la guerra, entre otras cosas, sino también, que resulta paradójico que lo haga, ya que, por otro lado, se trata de un ser bondadoso, amoroso, etc. Así, la propuesta de Anselmo se articula en función de redefinir el concepto de bien y de mal acorde con los preceptos del dogma, ampliar o hacer explícitas asimismo las múltiples posibilidades de significación de ‘hacer’ y, por lo tanto, de ‘hacer el mal’, y mostrar cómo se deben entender los usos adecuados e inadecuados de estas expresiones, dando cuenta de formas de comprensión correctas e incorrectas:

Cuando en las *Sagradas Escrituras* leemos o cuando según ellas decimos que Dios hace el mal o que hace el no ser (cf. Jes 45, 7 «*Dominus faciens pacem et creans malum*»), advierte, para que no pienses de ninguna manera, por lo que se dijo, que yo niegue o reprehenda que así se exprese. Sin embargo, no debemos fijarnos tanto en la impropiedad de las palabras que esconde la verdad, sino indagar acuciosamente por la propiedad de la verdad que está latente bajo múltiples géneros de locuciones.<sup>61</sup>

Finalmente, y para volver al caso de la caída del demonio, aunque no se pueda afirmar, según Anselmo y en sentido propio, que Dios lo hace caer, sí se puede decir que de una u otra forma permitió que cayese, bien sea porque no hizo nada para que eso no tuviese lugar, o por la razón específica que fuese. Y esto lleva a que la indagación se oriente a tratar de explicar qué pudo haber motivado concretamente el asunto, teniendo en cuenta el tipo de existencia y de ser con que Dios dotó a su criatura, de tal manera que él mismo fuese responsable de su destino.

#### 4. RECIBIR, ABANDONAR, DESOBEDECER Y PECAR: CAPÍTULOS II - IV

En el texto *De libertate arbitrii*<sup>62</sup>, Anselmo propone una definición de ‘libertad’ que excluye la mera capacidad de hacer lo que se quiera.<sup>63</sup> Como se mencionó anteriormente, según este pensador, una determinación de este concepto debe poder ser igualmente válida tanto para Dios y los ánge-

---

61 DCD, p. 191. En BAC, p. 595s: “Ten cuidado no vayas a creer en modo alguno que, 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 locuciones.”

Comentario de Olivares: “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 reprenda las frases en que la Sagrada Escritura narra esos hechos como falsas o ineptas. Porque una cosa es que esas locuciones sean verdaderas, y otra que lo sean en sentido riguroso, que sean metafóricas o ineptas o reprensibles. Cuando Dios habla, se acomoda al modo de hablar de los hombres.” Cit. en DCD, BAC, 597s.

62 Anselmo de Canterbury, *Del libre albedrío*, en *Obras completas de San Anselmo*, T. 1, BAC, Madrid, 1952, abreviatura DLA.

63 DLA, p. 549: “no soy de la opinión de que la libertad de elección consista en el poder de pecar o no pecar, porque, si esta fuese su definición, ni Dios ni los ángeles, que son impecables, tendrían el libre albedrío, y decir esto sería absurdo.”



les confirmados y caídos, como para los hombres en general.<sup>64</sup> Ahora bien, como es imposible que Dios pueda pecar, ya que esto implicaría que él mismo fuese contra su propia voluntad, es decir, que quisiese lo que a la vez no quisiese, resulta claro que es impecable. Además, Dios no puede obrar contra él mismo, ya que, como se indicó previamente, el concepto de omnipotencia no incluye la capacidad de hacer el mal. En consecuencia, si por pecado se entiende obrar por fuera de los parámetros de la justicia, encarnada en él como ser sumamente justo, Dios no puede pecar, ya que no puede autodestruirse, o generar situaciones que eventualmente logren disminuir en algún sentido su ser. Por otro lado, Dios se tiene que entender como un ser libre por el argumento ontológico. En efecto, un ser que lo cual nada mayor puede pensarse no se puede concebir como limitado en su capacidad de ejercer su divina voluntad. Por lo tanto, de Dios se debe poder decir que es tanto impecable como libre. En consecuencia, el concepto de libertad aplicado a Dios tiene que excluir de por sí la capacidad de pecar, o si se quiere, el poder hacer lo que se quiera, bien sea el bien o el mal indistintamente. Algo semejante se puede afirmar en relación con los ángeles confirmados, ya que, en principio, no pueden pecar, puesto que su querer no se puede desviar de lo justo, siendo también libres, puesto que cuentan con una voluntad que se ejerce sin impedimentos. Así, si el concepto de libertad que se aplica a los hombres es esencialmente el mismo que se utiliza para hablar de Dios y de los ángeles, entonces la libertad humana no tiene por qué incluir la capacidad de hacer lo que se quiera independientemente de los parámetros de lo justo.

Este punto es para Anselmo decisivo: no tiene sentido afirmar que la libertad de Dios y de los ángeles es esencialmente diferente que la de los hombres. En efecto, si así fuera, entonces tendrían que ser a su vez diferentes las concepciones de la voluntad, de lo justo y de la felicidad, así como del pecado, ya que se trata de términos que se utilizan unos en relación con otros. Por ejemplo, no se podría decir que el demonio pecó en el mismo sentido que Adán y Eva también lo hicieron, puesto que, si la culpa que conlleva el pecado está ligada con la libertad del agente, entonces, dado que la libertad de los ángeles se asumiría como esencialmente diferente que la de los hombres, los ángeles caídos tendrían a su vez una culpa y una

---

64 DLA, p. 549: "Aunque el libre albedrío del hombre sea diferente del de Dios y del de los ángeles buenos, la definición de esta libertad en los dos casos debe ser, sin embargo, la misma según la palabra."

responsabilidad esencialmente diferentes a la de los primeros padres. Pero esto no tiene mayor sentido si se supone que hay un concepto común de justicia, que vale tanto para ángeles como para humanos. Por otro lado, tampoco tendría mayor sentido utilizar la misma palabra, ya que se estaría hablando de asuntos completamente diferentes, generando una equívocidad innecesaria.

Para Anselmo la definición de libertad no incluye, pues, la capacidad de pecar. En consecuencia, se concreta en la capacidad de hacer lo debido<sup>65</sup>. Ahora bien, una voluntad hace lo debido si persevera en lo que es justo, es decir, si está facultada para limitar su querer a los patrones de lo que en principio encarna la justicia. Por eso Anselmo liga el concepto de libertad con el poder de la voluntad de observar la rectitud<sup>66</sup>. Más adelante se profundizará en esta idea de libertad al examinar el concepto de pecado que se desprende del caso específico del demonio. Por ahora puede bastar con afirmar que para Anselmo un ser libre es aquel que quiere continuamente de manera justa. Por lo tanto, uno que persevera en su querer de lo debido. Así, ser libre, o si se quiere, perseverar en la justicia y no pecar, son estados que se implican mutuamente, esto es, pecar conlleva necesariamente haber dejado de perseverar, o dicho en otras palabras, perder la libertad. Igualmente, esto da algunas luces acerca de la manera como Anselmo plantea el problema de la caída del demonio al inicio del *Capítulo II*:

Por lo tanto, consta que aquel ángel que se mantuvo en la verdad, así como perseveró por esto, porque tuvo perseverancia, de la misma manera tuvo perseverancia por esto, porque la recibió, y la recibió por esto, porque Dios se la dio. Es consecuencia, por lo tanto, que aquél que «en la verdad no se mantuvo», así como no perseveró por esto, porque no tuvo perseverancia, del mismo modo no tuvo perseverancia por esto, porque no la recibió, y no la recibió por esto, porque Dios no se la dio. Por lo tanto, si puedes, quiero que me

---

65 DLA, p. 557: “¿Con qué fin te parece a ti que tuvieron este libre albedrío? ¿Era para hacer lo que querían o para querer lo que debían y convenía que quisiesen? -D. Para querer lo que debían querer y lo que les sería conveniente querer. -M. Luego tuvieron la libertad para la rectitud de la voluntad...”.

66 DLA, p. 561: “Si no se hubiera dado a esta naturaleza la libertad para que observara la rectitud de la voluntad por sí misma, no tendría valor desde el punto de vista de la justicia, puesto que es claro que la justicia es la rectitud de la voluntad observada por sí misma. (...) Por consiguiente, puesto que toda libertad es poder, este libre albedrío es el poder de observar la rectitud de la voluntad por sí misma”.

expliques su culpa, puesto que no perseveró por esto, porque aquél no se la dio, [y] al no dársela, nada pudo tener.<sup>67</sup>

El argumento se puede desglosar así: todo lo que se tiene se recibió de Dios. Por lo tanto, lo que no se tiene no se recibió, ya que Dios es el dador universal de todo ser y existencia. Pero como el dar se asume como presupuesto del recibir, entonces, si no se tiene algo, Dios no lo dio. Ahora bien, el hecho de pecar implica el no tener perseverancia, ya que una voluntad perseverante nunca puede pecar. De modo que, si el ángel malo pecó, fue porque Dios no le dio perseverancia. En consecuencia, se pone en cuestión el sentido de su culpa y la licitud de su condena, porque habría hecho el mal por necesidad, ya que, por un lado, no pudo haber sido libre, es decir, porque no podía haber contado con la capacidad de mantenerse en la rectitud de la voluntad, y por otro, porque la responsabilidad del pecado parecería recaer más bien en Dios que en el ángel que meramente sirvió como instrumento de su voluntad. Sin embargo, se parte de la base de que Dios es sumamente justo. Por lo tanto, no lo habría condenado sin razón o de manera arbitraria, lo que añade un problema adicional: ¿cómo puede el demonio haber sido realmente culpable y justamente castigable por algo inevitable? En palabras de Anselmo:

En efecto, estoy convencido, aunque no lo vea, que éste no fue condenado sino de manera justa por el sumamente justo, y que sin culpa no pudo ser condenado justamente.<sup>68</sup>

La formulación de este problema supone que efectivamente el dar es siempre causa del recibir. Y que, por consiguiente, el no dar es causa del no recibir. Así, si se le hubiese dado perseverancia al demonio, éste la habría recibido y no habría pecado. Pero como no se la dieron, no la pudo haber recibido. Por lo tanto, no hubo aceptación de la misma, es decir, recepción de ese don divino por parte del demonio, porque no hubo donación del mismo.

La estrategia de Anselmo para resolver esta objeción consiste en hacer explícita la distinción entre las expresiones ‘seguirse de’ y ‘ser causa de’, con lo que se da inicio al *Capítulo III*:

---

67 DCD, p. 191s.

68 DCD, p. 192.

En efecto, el no dar puede no ser causa del no recibir, aunque siempre el dar fuese causa del recibir. (...) Si yo te ofrezco algo y tú lo recibes, no por esto doy, porque lo recibes, sino por esto recibes, porque doy, y el dar es la causa del recibir. (...) ¿Qué sucede si le ofrezco lo mismo a otro y no lo recibe? ¿Acaso por esto aquel no lo recibe, porque no doy? (...) Acá, por lo tanto, el no dar no es causa del no recibir y, sin embargo, si supongo que yo no di, [esto] es causa para que se siga que aquél no recibió. En efecto, no es lo mismo que una cosa sea la causa de otra cosa, a que el suponer una cosa sea la causa para que se siga otra cosa. En efecto, aunque el incendio no es causa del fuego, sino el fuego (237) del incendio, sin embargo, el supuesto del incendio siempre es causa para que se siga que hay fuego.<sup>69</sup>

En efecto, se puede afirmar en términos generales que de la constatación de un incendio, se sigue que hay fuego. En este caso, Anselmo plantea la relación que hay en un condicional entre el antecedente y el consecuente. Se trata básicamente de una relación entre proposiciones, según la cual si el condicional es verdadero, entonces no es posible que el antecedente sea verdadero y el consecuente falso, o si se quiere, que el condicional es falso, si el antecedente es verdadero pero el consecuente falso. Esta relación indica *grosso modo* que sentada la verdad de una proposición, es válido inferir la de otra. En consecuencia, no expresa necesariamente el orden de los acontecimientos en el tiempo, o si se quiere, su relación causal concreta. Como dice Anselmo, del incendio se infiere que hay fuego, pero el incendio no es la causa del fuego. Así, aunque el incendio sea anterior a la inferencia del fuego en el orden de las proposiciones cuando se lo toma como antecedente, porque de la afirmación “Hay incendio” se puede seguir la de “Hay fuego”, eso no implica su anterioridad en el tiempo.

Y acá cabe la posibilidad de una confusión en la comprensión de los términos: cuando se pregunta acerca del por qué del fuego, se puede referir a la constatación del incendio, apelando a una especie de causalidad lógica, que fácilmente se puede entender como fáctica. Y así, el incendio, que es un efecto del fuego, se mal entiende como si fuese su causa. Algo semejante sucedería en el caso de la donación de la perseverancia, tal como lo sigue la objeción:

---

69 DCD, p. 192s.

Cuando se da algo y se lo recibe, entonces la donación es la causa de la recepción, porque sin el acontecimiento previo en el tiempo de la donación no habría tenido lugar el de la recepción. Así, la no donación sería causa del no recibir. Sin embargo, cuando se da algo y no se lo recibe, la no donación no es causa de la no recepción, porque es el acontecimiento de la no recepción el que da lugar al de la no donación. No obstante, es válido afirmar que de la no donación se sigue la no recepción, porque de la verdad de la no donación se puede inferir la verdad de la no recepción. En efecto, es falso pensar que no hubo donación pero sí recepción. Ahora bien, cuando se pregunta por la razón de la no recepción de la perseverancia, correctamente se puede apelar a la no donación divina de la misma y confundirla con su causa. Esto explicaría el error de la objeción en cuestión: El demonio no recibió la perseverancia, no porque Dios no se la dio, sino porque no quiso recibirla, y así, el demonio habría causado que Dios no se la diese.

La solución a este problema es notable desde varios puntos de vista: primero, porque apela a tratar de no confundir el orden propio de las consecuencias lógicas con el de la causalidad fáctica. En términos generales, a no predicar de la realidad características propias e inherentes del lenguaje mismo. No es del caso, ni creo que le haga justicia, tratar de presentar a Anselmo como una especie de filósofo analítico del siglo XI, pero en todo caso es llamativo que recurra a la necesidad de distinguir entre lo que, por ejemplo, Wittgenstein llamaría “razón” y “causa”, en aras de resolver inconvenientes filosófico-teológicos.<sup>70</sup> Segundo, porque este tipo de soluciones se apoya en reflexiones y principios que pueden ser razonables para cualquiera desde su pensamiento corriente. En efecto, se recurre al análisis de situaciones corrientes que están al acceso de cualquiera: ¿bajo qué condiciones decimos que alguien da algo a otra persona? ¿Cómo se entiende normalmente la relación entre donación y recepción? Etc.

A pesar de las eventuales bondades de la superación de este primer traspié, el asunto no se queda ahí: aunque sea razonable pensar que Dios no le dio la perseverancia al demonio porque éste no quiso recibirla, queda aún sin explicar por qué no tuvo esa voluntad o ese poder de recibirla. En efecto, como no se tiene nada que no se haya recibido, es posible pensar

---

70 Cf., por ejemplo, L. Wittgenstein, *Gramática Filosófica*, Parte I, IV, 61; o *Investigaciones Filosóficas*, I, 475; o *Conferencias sobre Estética II*.

que no quiso recibir la perseverancia o que no pudo recibirla, porque Dios no le dio previamente ese querer o ese poder. Se debe asumir que cualquier volición es algo, puesto que manifiesta el modo de ser propio de algo que existe con la capacidad de querer cosas, es decir, con voluntad. En consecuencia, si se deja de querer algo en particular, ese no querer indica un cierto no ser, esto es, algo que no es. Pero, como no se puede tener nada por sí mismo, la ausencia de esa volición no parece que se pueda explicar como una situación que sea responsabilidad de la criatura misma. Y así:

[el discípulo objetándole a su maestro] si quieres sostener que Dios no se la dio por esto, porque no la recibió, pregunto por qué no la recibió: o porque no pudo, o porque no quiso. En efecto, si no tuvo el poder o la voluntad de recibir, Dios no [los] dio. En efecto, si Dios los hubiese dado, por cierto, los habría tenido.<sup>71</sup>

La respuesta de Anselmo en este caso es directa: el demonio sí recibió el poder y la voluntad de recibir la perseverancia, pero no la perseverancia misma. En este sentido, el argumento de la caída del demonio indica por lo pronto que éste no recibió la perseverancia porque no quiso, aunque hubiese recibido el poder y la voluntad de hacerlo. Lo planteado conduce a un tercer problema: ¿por qué teniendo esas capacidades no las ejerció?

Mantenerse en la rectitud de la voluntad en un ser sujeto, de una u otra manera, a temporalidad, supone sostener una actividad continua e ininterrumpida. No se es justo a veces sí y a veces no, puesto que al perder la rectitud, se pierde una característica del modo de ser de la voluntad, y como ninguna criatura puede generar ser por sí misma, en principio no resulta recuperable por propia voluntad la condición perdida. Así, ser justo supone mantenerse justo, y esto, no cambiar la voluntad de conservar la rectitud. En consecuencia, si el demonio dejó de querer mantenerse justo, es decir, si ya no quiso más recibir la perseverancia, entonces eso significa que no quiso hasta el fin, o si se quiere, hasta que Dios estipulara otra cosa. Y sobre esta consideración se forja la salida de Anselmo, que de nuevo combina pensamiento corriente con aclaraciones lingüísticas:

---

71 DCD, p. 194. En BAC, p. 601: "...si pretendes afirmar que Dios no se la dio 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 dio; porque si Dios se la hubiera dado, ciertamente la tendría".

¿Comenzaste alguna vez algo con la voluntad y el poder de hacerlo hasta terminar, lo que, no obstante, al cambiar la voluntad antes de la conclusión del asunto, no hiciste hasta terminar? – D. Muchas veces. – M. Por lo tanto, quisiste y pudiste perseverar en lo que no perseveraste.<sup>72</sup>

De esta manera, conviene distinguir entre ‘querer algo’ [*velle*] y ‘querer algo hasta el fin’ [*pervelle*], esto es, querer hasta lograr lo pretendido. En efecto, una cosa es, por ejemplo, comenzar a escribir algo [*scribere*] y otra, hacerlo hasta finalizar la acción [*perscribere*]:

...al perseverar en el escribir algo lo llamamos ‘*perscribere*’ [escribir hasta terminar completamente]; en el conducir ‘*perducere*’ [conducir hasta llegar]. – M. Por lo tanto, digamos de manera similar, aunque no esté en uso, que perseverar en la voluntad es ‘*pervelle*’ [querer hasta alcanzar el fin completamente].<sup>73</sup>

En este orden de ideas, se puede afirmar que el demonio dejó de querer recibir la perseverancia, porque no quiso hasta el fin recibirla. Este paso, aunque sutil, permite reformular el tercer inconveniente: la pregunta no es ya meramente por qué no quiso, sino por qué no quiso hasta el fin. La diferencia es importante, porque supone que el demonio, no sólo sí pudo haber contado con perseverancia, es decir, con la capacidad de mantenerse en la rectitud de la voluntad, sino que de hecho contó con ella, es decir, que en un primer momento fue creado con buena voluntad y poder de mantenerse en ella. Sin embargo, con ello no se contesta por qué dejó de perseverar en lo justo:

De nuevo pregunto por qué no quiso hasta alcanzar el fin completamente. En efecto, cuando dices que lo que quiso no lo quiso hasta alcanzar el fin completamente, tal es como si dijeras que primero quiso y que después no quiso. Por lo tanto, cuando no quiso lo que primero quiso: ¿por qué no quiso, sino porque no tuvo la voluntad? No digo la voluntad que primero tuvo cuando quiso, sino la que no tuvo cuando no quiso.<sup>74</sup>

El punto de la objeción es el siguiente: aunque se acepte que Dios dotó al demonio con la capacidad de mantenerse en la recta voluntad, no habría

---

72 DCD, p. 194.

73 DCD, p. 195.

74 DCD, p. 196.

pecado si no hubiese dejado de querer mantenerse en ella. Por lo tanto, su caída implica aceptar que en él se tuvo que dar otra voluntad, la de dejar de querer lo debido. Sin embargo, ¿de dónde le vino esa voluntad, o mejor dicho, que causó que dejara de tener la voluntad de perseverar? Porque si todo viene de Dios, entonces la carencia de esa voluntad de continuar manteniéndose en la rectitud no es responsabilidad del demonio, lo que da lugar a un cuarto problema. En este caso, el inconveniente se centra en la discusión acerca de si el abandono de la recta voluntad se debió a que no contó más con el querer que lo hubiese evitado, o si previo a este no querer más bien se dio el querer abandonar. En el primer caso, se supone que se abandona lo que no se quiere. Por lo tanto, el no querer es anterior al abandonar: porque no se quiere se abandona. Y así, la objeción indica que no se quiso perseverar sencillamente porque Dios no le dio el querer de querer hasta el fin. En el segundo caso, el no querer perseverar es posterior al querer abandonar: porque se quiere abandonar, no se quiere más. Por lo tanto, se supone que el demonio sí contaba con el querer de querer perseverar, aunque habría que explicar posteriormente por qué abandonó lo que ya tenía.

Anselmo plantea el asunto así:

Cuando no quieres tener alguna cosa de por sí sino abandonarla, como un carbón encendido puesto en la mano desnuda, entonces, probablemente, primero se da el no querer tener que el querer abandonar, y por esto quieres abandonar, porque no quieres tener. (...) No obstante, cuando tienes lo que no quieres no tener, a no ser por [tener] otra cosa, y no quieres abandonar, a no ser por [tener] otra cosa, y más quieres la otra cosa que no puedes tener si no abandonas lo que tienes, entonces el querer abandonar es primero que el no querer tener.<sup>75</sup>

Se debe distinguir entre querer abandonar algo de por sí y quererlo abandonar por otra cosa. En el primer caso, como ya se mencionó, el no querer tener es previo al abandonar y lo causa, como en el caso del carbón encendido: como no se lo quiere de por sí, se lo rechaza, y dado que ya esté en la mano desnuda, se lo quiere abandonar. Si se supusiera que algo semejante sucedió en la voluntad del demonio, entonces habría que pensar que éste de por sí no quería la perseverancia, que de una u otra manera se vio “forzado” en la situación de obrar en función del deber y que, en

---

75 DCD, p. 197.



consecuencia, abandonó ese querer. Esto implicaría una especie de malicia natural en el demonio, que como se sugirió anteriormente, no resulta compatible con la suma bondad divina.

En el segundo caso, es posible querer retener algo por sí mismo, pero no quererlo conservar en aras de otra cosa. Anselmo recurre al ejemplo del avaro: en efecto, éste quiere el dinero por sí mismo. De ahí que si lo tiene, por sí mismo lo quiere conservar. Sin embargo, como también es necesario pagar por la comida para poder seguir viviendo, entonces, ante la carencia de opciones, lo tiene que dar, lo que da lugar al querer abandonarlo, no por sí, sino por el pan. Así, el no querer tener no es previo al abandonar: primero se da el querer dar lo que se tiene para lograr algo que no se tiene, después el querer dejar de tener lo que de por sí se quiere. Esta salida es fundamental para poder argumentar que la voluntad del demonio necesariamente se debió haber visto abocada a escoger entre opciones, es decir, que la facultad de la apetencia de los ángeles, por lo menos previa la caída de los malos, no se puede concebir como unidireccional, sino como el encuentro de apetencias distintas, opuestas y todas, en principio, deseables. Alguna especie de bien deseable se le debió presentar a la voluntad del demonio, tal que motivara a querer abandonar la perseverancia que ya tenía. Dicho en otras palabras, mientras no le apareciera el deseo de algo que no podía lograr sino abandonando lo que previamente tenía, se habría mantenido perseverando en la recta voluntad.

Puesto que este ejercicio reflexivo se adelanta en función de hacer comprensibles las verdades de la fe, se va haciendo claro que la lectura filosófica de Anselmo de la caída del demonio resulta compatible y motiva a defender una determinada concepción de la voluntad, entendida como una facultad del querer que obedece a fundamentos distintos y opuestos, lo que se va constituyendo como una condición necesaria para poder explicar el origen y los rasgos esenciales del mal. Se habla de “fundamentos del querer” para referirse a los principios que sustentan una determinada decisión o juicio sobre lo que se asume como apetecible de la voluntad. Así, la respuesta al por qué de haber asumido un determinado querer normalmente responde al fundamento de ese querer. En consecuencia, si el demonio hubiese fundamentado su querer en función del perseverar en la justicia, no habría podido pecar, ya que siempre habría obrado conservando la buena voluntad recibida. Por lo tanto, la explicación del abandono de la rectitud supone introducir un querer opuesto al querer de la perseverancia

en lo debido, es decir, uno que no se apoye en el mantenerse en lo justo. En otras palabras, un principio que haga ver determinadas cosas como buenas y deseables por fuera de los parámetros de lo meramente justo y debido. Desde esta perspectiva se puede explicar que el demonio a la vez que habría querido mantenerse en la justicia como algo deseable de por sí, hubiese podido querer abandonarla, no por ella misma, sino en función de otro fundamento, el de la felicidad, como lo llama Anselmo.

Y con esto se puede plantear un nuevo problema en la discusión, lo que da lugar al *Capítulo IV*<sup>76</sup>:

¿Aún dudas que el demonio no por esto quiso abandonar lo que tenía, porque no lo quiso tener, sino que no quiso tenerlo por esto, porque lo quiso abandonar? – D. No dudo que así pueda ser, pero todavía no me dejas en claro que así sea. Por lo tanto, explícame primero qué quiso tener que no tenía, de modo que quisiera abandonar lo que tenía, así como lo mostraste en el caso del avaro.<sup>77</sup>

Según Anselmo, toda criatura racional desea o la justicia o la felicidad. Si se desea lo justo no es posible pecar, ya que, como se ha venido argumentando, precisamente el abandono de la perseverancia en la rectitud de la voluntad es lo que lleva a la mala voluntad. En consecuencia, si el demonio

---

76 Comentario de Olivares: "... ahora pasa a estudiar [Anselmo] 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 Isaías en el capítulo 14: *Quomodo cecidisti de caelo Lucifer, qui mane oriebaris? ... [hasta] similis ero Altissimo*. Que Lucifer pecó, lo da por supuesto, puesto que dice: *A iusto Deo non potuit iniuste damnari*. 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, habla 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 exageración de la complacencia en sí mismo, como afirman los partidarios de Escoto, puesto que dice que delinquirió *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 (...) En cuanto al objeto amado, perseguido por la voluntad desordenada, fue 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". Cit. en DCD, BAC, 607s.

77 DCD, p. 198. En BAC, p. 607: "¿Dudas aún de que, si el demonio quiso abandonar lo que tenía, no fue 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 (...) por qué quiso tener lo que no tenía para querer abandonar lo que tenía...".

fue justamente castigado, fue porque deseó algo por fuera de lo debido; por haber deseado felicidad indebida. Pero el deseo de felicidad es algo también dado por Dios. Así, este mero deseo no se puede considerar como algo nocivo o malo, pues todo lo dado por Dios es por definición bueno y conveniente. Por lo tanto, es claro que en la medida en que el demonio quiso ser feliz según la felicidad que Dios le dio en querer, tampoco pudo haber pecado. Dicho de otra manera, en la medida en que quiso ser feliz dentro de los límites de lo justo, queda excluida la posibilidad de abandonar la rectitud de la voluntad. De lo anterior se infiere que si pecó, fue porque deseó más felicidad de la debida, es decir, por fuera de lo que rectamente debía querer.

Esta solución, en efecto, puede indicar por qué el demonio habría abandonado la voluntad de perseverar en la justicia. Si el deseo de mayor felicidad se opuso al deseo de rectitud, y si no era posible pretender ese aumento de felicidad sin dejar de querer perseverar en lo justo, entonces el demonio tenía que abandonar lo debido, no porque no fuera algo deseable de por sí o porque no contara con esa voluntad, sino por el afán de lograr esa otra felicidad:

Por lo tanto, pecó queriendo algo conveniente, lo que ni tenía, ni debió entonces querer, lo que, sin embargo, podía ser útil para aumentar su felicidad. – D. Es manifiesto que, en efecto, de otro modo no pudo ser.<sup>78</sup>

Ahora bien, como se verá posteriormente en el capítulo VII, esta vía lejos de resolver definitivamente el asunto, genera a su vez múltiples problemas. Sin embargo, por ahora conviene considerar la noción de pecado que se va constituyendo a partir de este momento del desarrollo del argumento, asunto que condicionará su desenvolvimiento posterior.

Según Anselmo, el demonio peca en función de dos factores: querer algo por fuera de lo debido, relacionado con la felicidad, y querer abandonar la perseverancia en la rectitud de la voluntad. Pero como lo debido lo determina la voluntad divina, querer algo por fuera de lo debido significa querer algo independientemente de los preceptos de Dios. Se afirma que la voluntad divina se asume como parámetro básico de justicia, ya que Dios se entiende como suma justicia. Esta característica se infiere del argumento ontológico, como ya se sugirió, en la medida en que aquello que lo cual

---

<sup>78</sup> DCD, p. 199.

nada mayor puede pensarse necesariamente es suma justicia, si se supone que es mayor y mejor ser sumamente justo que menos o no tan justo. Por otro lado, como Dios se concibe como omnipotente y omnificante, las decisiones de su voluntad no sólo son necesariamente manifestación de su justicia suma, sino que resultan inapelables e incontrovertibles para su creación. Dicho en otras palabras, lo que Dios quiere tiene el carácter de ley y determina constituyendo lo que se debe asumir como justo.<sup>79</sup> De uno u otro modo se puede afirmar que lo que Dios dictamina como justo, es justo porque procede de su voluntad y no porque Dios deba ceñirse a algún tipo de parámetro ajeno a su propia decisión. Él tiene que concebirse como referente de la justicia misma, ya que si toda realidad distinta de Dios es criatura, entonces no puede tener nada y es nada por sí misma. Luego, si la justicia es algo en algún sentido, es decir, si se trata de cierta realidad, entonces tiene que provenir completa y absolutamente de la instancia divina. Así, Dios se entiende como criterio básico y sumo de la justicia. En consecuencia, si el demonio peca, entonces quiere algo por fuera del parecer de Dios, es decir, quiere algo por sí mismo. Dicho de otra manera, pecar y querer algo por sí mismo son términos equivalentes.

Ahora bien, según Anselmo, querer algo por sí mismo en el sentido mencionado es algo solamente propio de Dios. Por lo tanto, querer algo de esa manera implica, a la vez, querer ser semejante a Dios<sup>80</sup>, lo que permite señalar otra característica esencial de la noción de pecado.

Es pertinente hacer dos aclaraciones: Primera, es sólo propio de Dios querer por sí mismo, es decir, sin tenerse que ceñir a algún parámetro ajeno y superior de lo que deba ser lo correcto, puesto que sólo Dios se

---

79 No es del caso entrar a discutir si la concepción de la justicia anselmiana obedece a algo así como un positivismo jurídico, ya que este tipo de indagaciones implican relacionarlas con ideas de lo que es el Estado y el gobierno secular, a lo que el arzobispo no se dedicó explícitamente en sus escritos conservados, aunque sí por sus ocupaciones.

80 Comentario de Olivares: “Continúa (...) 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.” Cit. en DCD, BAC, 609.

asume como criterio de la justicia suma, bien sea por el argumento ontológico, bien sea por el credo. Así, desconocer la prelación divina conlleva equivocar la relación que debe haber entre superior e inferior, entre creador y criatura. Si Dios se asume como lo mayor concebible, entonces toda criatura es necesariamente inferior y consecuentemente debe estarle sujeta. En consecuencia, pretender obrar sin obedecer la justicia divina, no sólo es errado, sino que distorsiona, confunde y hace errática la voluntad del que peca.

Segunda, no es claro, aunque es un punto decisivo para comprender la noción de pecado que se propone, qué quiera decir “pecar por ser semejante a Dios”, ya que como Anselmo mismo lo plantea:

Si Dios no puede ser pensado sino como algo único, tal que nada similar a él puede ser pensado, ¿de qué modo pudo el demonio querer lo que no pudo pensar?<sup>81</sup>

La escueta respuesta no deja de ser llamativa:

Aunque no quiso ser absolutamente igual a Dios, sin embargo, quiso ser algo menos que Dios contra su voluntad. Por esto mismo quiso desordenadamente ser similar a Dios, porque quiso algo por voluntad propia, la que no estaba subordinada a nadie.<sup>82</sup>

Ya en el capítulo XV del *Proslogion*, Anselmo había advertido que la definición de Dios como aquello que lo cual nada mayor puede pensarse, implicaba que, en el fondo, Dios no se podía pensar.<sup>83</sup> En efecto, si el entendimiento humano es limitado, lo mayor pensable para esta capacidad de comprensión no puede coincidir con ese aquello al que refiere la mencionada definición, puesto que eso mayor rebasa las capacidades del entendimiento y sería aún mayor que lo mayor pensable. Pero si así es, entonces es impensable. En consecuencia se trata de un aquello incomprendible, inconcebible.

Lo mismo se puede afirmar sobre el entendimiento angelical, que a su vez tiene que ser limitado en relación con el divino. Por lo tanto, se explica que Anselmo plantee que el demonio no pudo haber querido ser absoluta-

---

81 DCD, p. 199s.

82 DCD, p. 200.

83 P, p. 387s: “Así, pues, ¡oh Señor!, tú eres más grande que todo lo que se puede imaginar; más aún, eres demasiado grande para que nuestro débil pensamiento pueda concebirte. Porque, puesto que es posible pensar que existe tal ser, si tú no fueses ese ser, se podría pensar una cosa mayor que tú, lo cual es imposible”.

mente igual a Dios. Sin embargo, si esto es así, entonces el demonio tuvo que haber querido ser en algún sentido más de lo que era y, a la vez, algo que de una u otra manera se acercara más a su idea de Dios. Ahora bien, como es imposible que hubiese pecado queriendo ser justo o queriendo la felicidad que ya poseía al serlo, entonces se trata de la pretensión, no sólo de un gozo indebido, sino de uno atribuible a Dios mismo, por semejanza o analogía. En otras palabras, el demonio se tuvo que haber imaginado a Dios como un ser más feliz que él, en un estado deseable y eventualmente alcanzable. Por cierto, como ese anhelo de felicidad indebida implicaba el abandono de la perseverancia debida, el demonio tuvo que haber visto en la justicia una limitación indeseable para el logro de una felicidad mayor. Además, de una u otra manera, si la decisión de la voluntad implica valorar más aquello por lo que finalmente se opta, entonces el demonio tuvo que darle mayor valor al hecho de ser feliz sin limitaciones que al mantenerse en la perseverancia y en la cuota de felicidad condicionada al querer de lo debido.

Así, no en vano Anselmo concibe el pecado como un querer desordenado, es decir, como uno que no se sujeta a parámetros superiores, ajenos y adecuados de conducta: el demonio pone por encima de la justicia el deseo de felicidad, y al hacerlo, de paso invierte la relación de subordinación entre justicia y felicidad. Además, hace que primen los criterios de lo que la misma criatura considera correcto y adecuado sobre los divinos, es decir, desconoce la superioridad de Dios. Obviamente, esta situación implica no sólo que el demonio haya querido ser desordenadamente semejante a Dios, sino también superior:

...no sólo quiso ser igual a Dios porque presumió tener voluntad propia, sino que también quiso ser mayor, al querer lo que Dios no quería que quisiese, puesto que puso su voluntad sobre la de Dios.<sup>84</sup>

El deseo desordenado de aumento indebido de felicidad hace posible concretar una concepción del pecado íntimamente ligada con la desobediencia. En efecto, la voluntad que no se somete al parecer divino, peca. Como ya se mencionó, Dios se concibe como el criterio mismo de justicia; en consecuencia, la obediencia a sus preceptos no puede estar condicionada por ningún tipo de consideración ligada con el eventual grado de justicia o conveniencia de lo que Dios ordene o deje de ordenar. En este sentido, la criatura nunca debe discutir o controvertir el mandato divino, preten-

---

84 DCD, p. 200.

diendo apoyarse en algún tipo de idea de lo justo que pudiese estar por encima de Dios y a la que éste tuviese que someterse. Así, el sometimiento absoluto a Dios es el presupuesto de la posibilidad de mantener la rectitud de la voluntad, perseverando en la justicia.

Sin embargo, esta noción de pecado presenta algunas dificultades surgidas a partir de la pregunta “¿por qué quiso el demonio más felicidad de la debida?”. El inconveniente se plantea porque apelar a la búsqueda de una mayor felicidad tan sólo da cuenta del objeto del querer pecaminoso, pero no de su causa, o si se quiere, determina el fin de esa volición pero no aquello que la pudo haber movido a fijar precisamente eso como el objeto de su apetencia. Por lo tanto, una respuesta razonable a este asunto tiene que poder explicar lo siguiente: debe presuponer la posibilidad de desear la felicidad en grado sumo, es decir, una tal que sea mayor a la que ya se disponga. Esta posibilidad de apetencia ilimitada de felicidad, por decirlo así, tiene que ser buena de por sí. Además, la respuesta debe lograr explicar cómo es posible que ese deseo tenga lugar sin responsabilizar en ningún momento a Dios y sin presuponer que se peca por necesidad. Por lo tanto, debe ser una causa del deseo tal que se pueda dar en cualquier ser dotado de voluntad por una determinada disposición de sus facultades de apetencia, que por sí misma haga que se pueda querer desordenadamente o desconocer la voluntad de Dios.

Por ahora, Anselmo adelanta como eventual salida lo que se puede llamar la hipótesis de la espontaneidad del origen del mal:

Pienso, por lo tanto, que ahora te es manifiesto, a partir de las razones arriba establecidas, que el demonio espontáneamente abandonó el querer lo que debía y justamente perdió lo que tenía, porque espontáneamente y de manera injusta quiso lo que no tenía y no debía querer.<sup>85</sup>

Ya unas líneas antes en el *Capítulo III* había sugerido de pasada la misma explicación, en relación con el abandono de la perseverancia en la recta voluntad:

Espontáneamente abandonó la voluntad que tenía, y así como recibió el tenerla tanto como la tuvo, así pudo recibir siempre el tener aquello que abandonó.<sup>86</sup>

---

85 DCD, p. 200.

86 DCD, p. 196.

En efecto, apelar a la espontaneidad tiene el mérito de cancelar la posibilidad de examinar una cadena interminable de causas de la voluntad, pero también el de permitir responsabilizar directamente a la criatura que peca de su propia conducta o volición. No obstante, antes de analizar esta alternativa conviene ir sobre otros desarrollos del argumento de la caída del demonio, ya que parecen estar presupuestos en la misma y porque ayudan a articularla.<sup>87</sup>

## 5. LA MALA VOLUNTAD Y EL LENGUAJE DEL MAL: CAPÍTULOS VII - XI

La satisfacción del discípulo por las respuestas de su maestro al final del *Capítulo IV* dura poco y fructifica en multitud de preguntas adicionales en el *VII*<sup>88</sup>, que es algo así como su corolario:

... no se qué pasa: tan pronto como espero llegar ya al fin de la cuestión, entonces más veo que surgen, como de las raíces de las cuestiones concluidas, otras que se propagan.<sup>89</sup>

Las inquietudes se centran en la causa y explicación de la desordenada voluntad del demonio, con lo que se retoma el tema anterior, pero con la diferencia de que se justifica y amplifica el problema.

Primer inconveniente: Si la voluntad desordenada fue buena, entonces cómo se explica que de algo bueno se haya generado un mal tan grande. En efecto, si esta voluntad es algo, entonces se tiene que poder entender como un bien, ya que todo modo de existencia lo es. En consecuencia, plantear que existe algo así como la voluntad desordenada implica tanto

---

87 El capítulo V se tratará posteriormente al abordar el XXVII, dónde se ve más claramente su lugar argumentativo en el desarrollo de la obra. El VI se dejará de lado, dado que aborda un tema colateral. Al respecto comenta Olivares: "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..." Cit. en DCD, BAC, 611.

88 Comenta Olivares: "... vuelve San Anselmo en este capítulo a tratar el 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 grandes principios opuestos, el del bien y 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 con el concilio de Orleáns. Contra ellos, pues, escribe, y con tanta sutileza y metafísica, que quizás no le ha aventajado nadie..." Cit. en DCD, BAC, 615s.

89 DCD, p. 203.



como decir que del bien se originó el mal, lo que parece absurdo. En palabras de Anselmo:

... si fue buena [la voluntad desordenada], por la buena voluntad cayó de tan gran bien a tan gran mal.<sup>90</sup>

Segundo inconveniente: Todo modo de existencia proviene de Dios. Por lo tanto, la constatación de la realidad de la voluntad desordenada también. Ahora bien, esto es equivalente a afirmar que el demonio no pudo haber tenido la voluntad desordenada a partir de sí mismo. En consecuencia, “si quiso querer lo que Dios le dio, ¿por qué pecó?”<sup>91</sup> En otras palabras, se tiene que lograr redefinir el concepto de querer algo de por sí, de tal manera que a la vez que no se niegue que sólo Dios puede cosas por sí mismo, en todo caso, los seres dotados de voluntad, a su manera, también.

Con lo anterior se relaciona el tercer inconveniente. Puesto que se podría pensar que el demonio tuvo algo de por sí, la voluntad desordenada, entonces habría tenido un bien que no recibió, lo que es absurdo según lo planteado al inicio del capítulo I. Por lo tanto, parece que se cancela esta vía de explicación.

Además, una serie inconvenientes adicionales se presentan cuando se considera que la voluntad desordenada implica hablar de una mala voluntad. Si la voluntad desordenada se concibe como generadora de pecado, y éste es, sin duda, alguna suerte de mal, entonces esa voluntad se tiene que poder calificar como mala en algún sentido. Si se piensa que el demonio tuvo una mala voluntad y que ésta es algo positivo, entonces Dios le dio una mala voluntad en cuanto algo real. Pero como el mal se relaciona esencialmente con la nada, entonces, ¿cómo es posible que Dios le diera una mala voluntad real? O si se quiere, ¿cómo puede ser real lo que no es?

Por otro lado, si se afirma que la mala voluntad provino del demonio mismo y que es algo real, entonces resulta que tuvo algo de sí. En consecuencia, se tendría que aceptar que no toda esencia es buena, lo que es absurdo, o habría que suponer que el mal no se debe entender como algo esencialmente ligado con el no ser, lo que también es difícilmente aceptable. Además, si sencillamente se propone que la mala voluntad es nada,

---

90 DCD, p. 203.

91 DCD, p. 203. En BAC, p. 615: “...si quiso lo que Dios le dio en querer, ¿en qué pecó?”.

entonces se tendría que aceptar que el demonio fue condenado por nada, es decir, sin motivo. Lo que también parece llevar a una sin salida.

lo que digo de la voluntad, esto mismo puede decirse de la concupiscencia o del deseo, puesto que tanto la concupiscencia como el deseo son voluntad, y así como la voluntad es buena y mala, así la concupiscencia es buena y mala y el deseo es bueno y malo.<sup>92</sup>

Finalmente, resulta paradójico pensar que el demonio de una u otra manera haya podido querer lo indebido, es decir, que haya tenido el poder de dejar de perseverar en la buena voluntad y perderla, pero que no haya sido dotado con la capacidad para recuperarla,

puesto que parece mucho más que tal criatura debió recibir de tal hacedor el poder de hacer el bien, para la que fue hecha, que el de hacer el mal, pues fue hecha para evitarlo.<sup>93</sup>

Como ya se señaló, los capítulos siguientes del *De casu diaboli* abordan tanto respuestas a estos inconvenientes, como intentos de situarlos en contextos argumentativos que permitan su eventual solución, por lo que se puede pasar directamente al problema de la mala voluntad.

De acuerdo con lo planteado, el demonio peca por querer algo desordenadamente y ese tipo de apetencia supone hablar de una “mala voluntad”. Para Anselmo es importante llegar a mostrar que esta voluntad no es mala en la medida en que es algo, puesto que en caso contrario la responsabilidad del pecado del demonio tendría que recaer en Dios; además, habría que cambiar la noción de mal en cuanto nada, ya que habría una realidad mala en la medida en que es algo. Para efectuar este análisis, Anselmo recurre a dos planteamientos: en el primero trata de demostrar que la mala voluntad no es el mal mismo que hace a los malos malos, es decir, que no se debe confundir con el mal en cuanto tal; en el segundo indica en qué sentido se puede afirmar que la voluntad que peca es algo malo, aunque como algo, es decir, como realidad, sea algo bueno. Lo primero se adelanta en el *Capítulo VIII*<sup>94</sup>, lo segundo, en los capítulos XIX y XX, por lo que se dejará de momento de lado.

---

92 DCD, p. 203.

93 DCD, p. 204.

94 Comenta Olivares: “En el 8 nos dirá [Anselmo] que no se puede negar que la voluntad es algo física o naturalmente (...) No es, sin embargo, el mismo mal, porque, siendo éste nada, la voluntad sería nada.” Cit. en DCD, BAC, 616s.

Según Anselmo, la buena voluntad no es más algo que la mala, ya que en cuanto capacidades son lo mismo. En consecuencia, en la medida en que la buena voluntad es algo, también la mala. Por otro lado, el deseo de mal no es más ni menos deseo que el de bien. En efecto, quien desea arduamente hacer el mal, no desea menos que el que desea arduamente hacer el bien:

no es más algo la voluntad que quiere dar misericordiosamente, que aquella que quiere robar violentamente.<sup>95</sup>

Se introduce a título de supuesto que la mala voluntad es el mal mismo que hace malo al malo. Si esto es así, entonces también se puede afirmar que la buena voluntad es el bien mismo que hace bueno al bueno. Pero como el mal se concibe como la nada, por lo que ya se ha venido planteando, entonces, la mala voluntad no tendrá ser alguno. Y esto genera una consecuencia paradójica: como ambas presentan el mismo grado de ser, si la una no es, entonces tampoco la otra:

Pero la mala voluntad será nada, si es el mal mismo que creemos que es nada. Por lo tanto, la buena voluntad será nada, puesto que ésta misma no es más algo que la mala voluntad.<sup>96</sup>

En consecuencia, el bien que hace buenos a los buenos resulta ser la nada misma, lo que es inadmisibile. Por lo tanto, se tiene que negar que la mala voluntad se pueda concebir como el mal mismo y que la buena voluntad, a su vez, sea el respectivo bien. Así, se plantea mal el problema de la caída del demonio, cuando se afirma que el demonio cayó básicamente por tener una mala voluntad, asumida como el mal mismo, causa de su querer desordenado de felicidad. Esto condiciona, además, la utilización adecuada del término 'mal': no se debe confundir una cosa mala con el mal en cuanto tal, así como tampoco una cosa buena con el bien o la justicia en sí misma. Asimismo, invita a definir, así sea provisionalmente, estos conceptos, lo que da inicio al *Capítulo IX*:

Por lo tanto, ¿qué diremos que es el mal mismo que hace a los malos y qué el bien mismo que hace a los buenos? - M. Debemos creer que la justicia es el bien mismo por el que son buenos, esto es, justos,

---

95 DCD, p. 204. En BAC, p. 617: "... no es más algo positivo la voluntad que es misericordiosa en sus dávidas que aquella que quiere arrebatar lo ajeno por la violencia...".

96 DCD, p. 205.

tanto ángeles como hombres, y por la cual la voluntad misma se llama buena o justa; en cambio, la injusticia es el mal mismo, que decimos que no es nada distinto que la privación de bien, que hace a los malos y la mala voluntad, y por esto afirmamos que la misma injusticia no es otra cosa que la privación de justicia.<sup>97</sup>

A la justicia ya se aludió; su referente se concreta en la voluntad divina misma, y así se confunde con el parecer de Dios. En consecuencia, no seguir ese parámetro o desconocerlo implica pecar, lo que se manifiesta en el hecho de que la voluntad deja de tener la justicia debida, puesto que quiere desordenadamente. Ahora bien, este no tener más la justicia se relaciona con un no ser de la justicia, es decir, con una privación de la misma. De esta forma, se llega a la definición de mal en cuanto privación de bien. Esta forma de concebir el mal permite clarificar la idea del mal como la nada. Ya desde el primer capítulo, Anselmo afirma que de Dios sólo proviene el ser y la existencia, y que éstos se tienen que asumir como bienes. Por consiguiente, si todo ser es bueno, entonces el mal se asimila a la no existencia o al no ser, por lo tanto, con la nada. Aunque se pueda afirmar que la nada de una u otra manera supone una ausencia de ser y de existencia, eso no implica de por sí que esa carencia indique una privación de un ser o existencia debidos. En efecto, es posible pensar en cosas que no han sido en absoluto, y que eventualmente, nunca serán. En ellas no se puede hablar de privación de bien, como si alguna vez lo hubieran tenido y perdido, puesto que nunca han sido. Por otro lado, como no necesariamente todo lo que puede ser es debido que sea, se pueden concebir ausencias de ser, que aunque conlleven la no presencia de bien, no suponen propiamente hablar de mal. Por lo dicho, la limitación del concepto de mal al de privación de bien ayuda a determinar en qué sentido se debe afirmar que el mal es la nada, porque refiere no meramente a la ausencia de bien, sino a la ausencia indebida del mismo, es decir, a la que se puede entender como privación, como algo que debía tener ser o existencia pero que no lo presenta.

El concepto de mal planteado hace posible una concepción moral del mismo, que no es inmediatamente clara cuando se dice que el mal es la nada, en lo que se resalta, más bien, el aspecto ontológico del mal. De hecho, la privación de bien supone la presencia de injusticia. Por lo tanto,

---

97 DCD, p. 205s.

el hecho de no haber seguido la voluntad divina. Este no seguir la voluntad divina se aplica a seres dotados de voluntad, que en principio pueden tanto pecar como mantenerse en la rectitud de la voluntad. En consecuencia, cuando se habla del mal como privación del bien, el mal se entiende como el resultado o como la característica del querer o del actuar injusto. Así, una cosa mala es el resultado de una acción mala, que a su vez es el efecto del querer de una voluntad injusta. Por lo tanto, el bien y el mal se deben entender como conceptos que tienen una aplicación sobre personas, acciones y cosas, desde el punto de vista de seres racionales, dotados de voluntad y susceptibles de actuar moral. En suma, ninguna cosa o ausencia de ser es mala de por sí sino sólo en relación con una determinada voluntad.

Lo anterior indica que la separación entre la consideración ontológica y moral del bien no es del todo sostenible, por lo menos desde el punto de vista divino, puesto que la totalidad de la realidad se entiende esencialmente como un acto de creación voluntario de Dios. Así, todo lo que es o no es, existe o no existe, de una u otra forma está ligado con un acto voluntario. En consecuencia, la realidad no es esencialmente buena porque meramente exista o sea, sino porque lo hace en función del seguimiento de una voluntad rectora que de por sí es la suma justicia. Sin embargo, desde el punto de vista de los otros seres racionales, como los ángeles y los hombres, no deja de presentar inconvenientes, porque aunque todo lo que es sea bueno en sí mismo por el hecho de ser, a la vez, no lo puede ser moralmente hablando hasta que no sea vinculable con alguna voluntad, tema éste sobre el que se volverá posteriormente.

Independientemente de este problema, el *Capítulo X* se dedica a exponer inconvenientes adicionales que suscita esta definición del mal como privación de bien:

En efecto, si el mal es privación de bien, entonces el bien es privación del mal. Por cierto, donde no hay mal y hay algo, tiene que haber bien. Pero si esto es así, entonces de la privación del mal, resulta el bien. Sin embargo, ¿qué puede querer decir ‘privación del mal’? Porque si el mal es nada, entonces de la privación de nada resulta algo diferente, lo que no parece tener mayor sentido. Además, ¿qué podría querer decir que una determinada entidad padece el mal, porque no se lo ha privado de él, bajo el supuesto de que el mal es nada? Habría que aceptar, entonces, que el mal es algo, para que verdaderamente se pueda afirmar que se da una privación

del mal en el caso de la constatación de algo bueno. No obstante, esto supondría reconocerle realidad al mal, lo que implica que no toda esencia es buena y que el mal no se puede entender como no ser.

Por otro lado, no es claro que el mal no se deba entender como algo carente de realidad, si se tienen en cuenta las reacciones normales frente a lo que se considera malo. Como dice Anselmo:

En efecto, cuando se oye el nombre ‘mal’, en vano se horrorizan nuestros corazones por el hecho de pensar en la significación de este nombre, si se significa la nada con este nombre.<sup>98</sup>

Por cierto, las reacciones naturales de aversión y las de deseo incontrolado frente al mal difícilmente se pueden considerar como algo absurdo. Pero como el corazón se horroriza o se deja tentar por algo, porque por nada no parece sensato, entonces el mal se debe asumir como algo real más que como nada. Si se quiere, la afectividad sana asume el mal como una realidad. Esto lo confirmaría el hecho de que se diga que se debe evitar el mal o huir de la tentación, etc., puesto que no tendría sentido evitar o huir de lo que no es ni existe. Sin embargo, la definición de mal que se está discutiendo, supone que la privación de mal implica la no realidad de aquello que se considera como malo. Desde este punto de vista no parecería posible explicar las reacciones naturales y adecuadas que se deben tener frente al mal.

Además, es un hecho que se habla del mal. Pero el hablar comprensivo sobre el mal supone que ‘mal’ es una palabra que se puede entender. Sin embargo, para que esto sea posible, la palabra ‘mal’ debe poder significar algo. En consecuencia, no puede significar nada. Si esto es así, o el nombre ‘mal’ es incomprensible o el mal no es la nada en general, luego tampoco la pretendida privación de bien.

Finalmente, una persona como Anselmo no podía desconocer que el mal como estado conlleva una serie de situaciones y de circunstancias que se concretan en hambre, muerte, sufrimiento, penuria, dolor, enfermedad, etc. Ahora bien, todo esto se traduce en agobio, angustia, ansiedad, entre otras pasiones y afectos que rompen con la paz y actitudes propias del espíritu virtuoso. Ahora bien, si el mal es alguna suerte de nada, entonces ¿cómo se podría explicar que la nada dé lugar a todo este tipo de incon-

---

<sup>98</sup> DCD, p. 206s. En BAC, p. 621: “Porque si el mal es la nada, inútilmente se horroriza nuestro corazón cuando oye esa palabra y piensa en su contenido”.

venientes? De nuevo, el mal parece tener algún tipo de causalidad que hace que se lo tienda a asumir como algo con realidad propia, lo que no parece muy compatible con el hecho de definirlo meramente como privación de bien.

Como ya se dijo, parte de estas objeciones se contestarán más adelante en el *De casu diaboli* a propósito de en qué sentido se habla de una cosa mala a diferencia del mal en cuanto tal. Por ahora, es conveniente centrarse en las respuestas de Anselmo acerca de la significatividad misma del término, ya que es el presupuesto básico para poder tratar de resolver las demás, asunto sobre el que vuelve Anselmo desde el inicio del *Capítulo XI*.<sup>99</sup> En efecto, retoma el problema sugerido acerca de cómo es posible entender que el término ‘nada’ sea un nombre en absoluto:

Si no es algo lo que con este nombre se significa, no significa algo. Ahora bien, si no significa algo, no es nombre. Pero en todo caso es nombre. Por lo tanto, aunque nadie diga que la nada es algo, sino que siempre estamos obligados a reconocer que la nada es nada, sin embargo, nadie puede negar que el nombre ‘nada’ es significativo. Pero, si este nombre mismo no significa nada sino algo, aquello que se significa parece que no puede ser nada sino más bien algo. Por lo tanto, (...) ¿cómo será verdad que por este nombre se signifique lo que es nada? (...) parece que se hace manifiesta la consecuencia de que es falso e incongruente que se la llame con este nombre.<sup>100</sup>

Esta es una de esas objeciones que representan de manera paradigmática lo que se puede entender como “problema filosófico” para Anselmo: confluyen verdades que se fundamentan en lenguajes o puntos de vista diferentes, ninguna de éstas resulta renunciabile y una parece contradecir necesariamente a la otra.<sup>101</sup>

99 Comenta Olivares: “...responde en éste [capítulo] 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.” Cit. DCD, BAC, p. 624.

100 DCD, p. 208.

101 Comenta Olivares: “...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 la misma cosa es a la vez nada y algo, lo que es imposible

En efecto, ‘nada’ es un nombre. Es decir, no solamente se trata de una expresión que se utiliza en el lenguaje del credo, sino que presenta, por decirlo así, otra dimensión, la de ser un signo y, en consecuencia, la de tener que obedecer, en principio, a las reglas que determinan criterios generales de significatividad, que rigen para cualquier signo en general, según lo que se determina desde las verdades acerca de la naturaleza del lenguaje. Así, nadie niega que ‘nada’ sea un nombre. Pero tampoco que todo nombre significa algo. No es del caso profundizar sobre la concepción de Anselmo sobre el lenguaje y el significado. Valga la pena tan sólo resaltar que se trata de una especie de principio, en el sentido de una verdad que a la vez que fundamenta una determinada forma de entender las cosas, no es susceptible de discusión: un signo es tal si refiere a algo, es decir, si hace que otra cosa se haga presente, de alguna manera, para quien lo capta o lo entiende. Esta noción de signo conlleva un determinado criterio de significatividad: para que algo sea signo, tiene que referir a algo, en caso contrario, es decir, si no significa nada, no sólo no es un signo, sino que más bien, no puede serlo en absoluto. En este orden de ideas, el concepto de signo dependerá de lo que se conciba como “algo” para poder fijar el radio de los signos posibles. Brevemente se expondrán dos sentidos de la palabra ‘algo’, que Anselmo acepta y que pueden ayudar a explicar la objeción que se está tratando: es *algo*, en primer lugar, todo lo que a la vez que es real, en términos de ser algo existente de manera independiente a la mente, es representable, es decir, se puede contar con su contrapartida mental o imagen, así como con un nombre para significarlo.<sup>102</sup> Según este primer significado de algo, el ámbito de los signos puede cubrir todas aquellas cosas realmente existentes, de las que se pueden tener imágenes y nombres. Esta noción retoma no sólo la forma habitual de entender qué sea algo, sino que la complementa al incluir la posibilidad de representa-

---

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. (...) 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 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.” Cit. DCD, BAC, p. 624s.

102 FFL, p. 207: “En efecto, llamamos propiamente ‘algo’ lo que se afirma con su nombre, se concibe en la mente y se da en la realidad, así como la piedra o la madera”.



tividad y el hecho de que haya o pueda haber un nombre para poder hablar de ella. Un segundo sentido de ‘algo’, hace referencia a todas aquellas imágenes de cosas irreales.<sup>103</sup> En este caso, todas las construcciones de la fantasía o de los sueños, pero también, todo aquello que se pueda representar aunque sea inexistente, se considera como objeto posible de los signos. Así, el concepto de ‘algo’ se amplía considerablemente: todo lo imaginable, aunque irreal, se puede entender también como eso otro a lo que debe llevar todo signo.

Retomando el hilo: si nada es un nombre, entonces debe significar algo. Por ahora, por lo menos en el sentido de algo realmente existente, o en el de algo representable, aunque irreal. En consecuencia, con la palabra ‘nada’ no se puede pretender hacer referencia a la nada, en el sentido de lo que no existe o en el de lo que no tiene ni siquiera la manifestación de ser como mera imagen o representación. El punto es decisivo: con esto se está afirmando que si ‘nada’ no refiere a un objeto real o, cuando menos, a una mera imagen, entonces no se trata de un signo en absoluto, es decir, que se tiene una expresión sencillamente incomprensible, con la que no sólo no se puede comunicar nada, sino que la misma persona que hace uso de ella no la puede entender.

Pero desde el punto de vista del credo, la palabra ‘nada’ tiene que significar lo que no existe ni presenta ser alguno. Esto es claro por lo ya dicho: la condición divina de ser omnicreante no resulta compatible con la preexistencia de algún tipo de materia, o de agente, o de instrumento ajeno a Dios, único ente subsistente por sí mismo. Por otro lado, tampoco es posible que ninguna cosa en cuanto que sea algo se pueda concebir como mal, ya que proviene necesariamente de Dios. Por ello, la noción de mal está esencialmente ligada, como ya se mencionó, con la de nada en cuanto ausencia de realidad. Así, no es compatible con la verdad del credo aceptar que la nada signifique algo, ni en el sentido de entidades realmente existentes, ni de entidades meramente representacionales. Se debe pensar que éstas últimas siempre se pueden concebir como modificaciones de la mente, es decir, como manifestaciones propias del entendimiento o de sus facultades imaginativas. La eventual irrealidad de sus objetos representa-

---

103 FFL, p. 207: “También se llama ‘algo’ lo que tiene tanto nombre como concepción en la mente, pero no existe verdaderamente, como la Quimera. En efecto, se significa con este nombre una cierta concepción de la mente por similitud con lo animal que, sin embargo, no existe en la naturaleza de las cosas”.

dos no demerita ni disminuye su realidad de entidades del psiquismo. Así, se tiene una contradicción, que como se dijo, no se formula por incompatibilidades que se generen en un mismo sistema de principios que dé lugar a un lenguaje específico, sino en el encuentro inevitable de sistemas diferentes cuando se tiene una fe que busca entendimiento.

Las alternativas que se le abren a Anselmo no son muy esperanzadoras desde la posición del discípulo: o la palabra ‘nada’ no debe significar la nada, posibilidad difícilmente aceptable desde el credo; o ‘nada’ no es un signo, es decir, una palabra comprensible en absoluto, salida que tampoco es viable, pues desde el credo no se puede pretender renunciar o evitar hablar de ella. No obstante el oscuro panorama, el maestro propone otra dirección:

De pronto no es contradictorio significar nada y algo. – D. Si no es contradictorio, entonces o esta expresión significa nada y algo en razón de consideraciones diferentes, o hay que encontrar una cosa que sea algo y nada.<sup>104</sup>

En efecto, si la objeción lleva a la contradicción de plantear que el término ‘nada’ significa y no significa algo, la mejor manera de evitar negar cualquiera de las premisas que la constituyen y que no resultan renunciables, consiste en asumir la contradicción misma, lo que abre dos posibilidades, a modo de respuesta.

La primera consiste en afirmar que en cierto sentido ‘nada’ significa algo, pero que en otro, nada. En este caso, la alternativa se soportaría en la ambigüedad del término. Anselmo lo plantea así:

Ahora bien, consta que esta expresión, a saber ‘nada’, de ningún modo difiere en cuanto a su significación de aquello que llamo “no-algo”. También nada es más patente que el hecho de que esta expresión, a saber ‘no-algo’, por su significación determina que se ha de remover hasta la raíz toda cosa y todo lo que es algo en el entendimiento, y que no se ha de retener en absoluto en el entendimiento ninguna cosa ni de ninguna forma lo que sea algo. Pero, puesto que la remoción de cualquier cosa no puede significarse en manera alguna sino con la significación de aquello mismo cuya remoción se significa (...) es necesario que esta expresión (...) al destruir aquello que es algo, signifique algo. Pero, puesto que al quitar todo lo que es algo,

---

104 DCD, p. 208.

no significa ninguna esencia que en el entendimiento del oyente haya de ser retenida, por esto la expresión ‘no-algo’ significa ninguna cosa o bien lo que es algo.<sup>105</sup>

En un primer momento de la respuesta, se propone la sustitución del significado de ‘nada’ por el de la expresión ‘no algo’, siendo el supuesto nodal de la alternativa. Como se verá posteriormente, no es una sustitución completamente acertada, según lo que el mismo Anselmo critica en el asunto. Sin embargo, por ahora se puede decir que si nada significa lo mismo que no algo, entonces la comprensión de lo significado por ‘nada’ se estructura en función de la comprensión de aquello que sea algo y de su negación.<sup>106</sup> Sobre lo primero ya se adelantaron algunas nociones: por ‘algo’ se entienden tanto realidades existentes como imágenes de cosas inexistentes. Pero como las realidades existentes se conciben como algo en la medida en que haya representaciones posibles de las mismas, entonces se puede afirmar que el criterio general que cubre ambos casos radica en la posibilidad de las imágenes mismas, de tal manera que todo aquello de lo que haya o pueda haber contrapartidas mentales es algo en general, independientemente de si existe o no, de si es quimera o realidad. Esto podría explicar que la comprensión de la expresión ‘no algo’ apunte, por un lado, a las representaciones que efectivamente se tienen de lo por negar, y por el otro, a la negación de ellas, es decir, a su remoción, y no a la destrucción o aniquilación de cosas realmente existentes. De esta manera, “no algo” puede tener dos acepciones mutuamente complementarias: el proceso de remoción de las representaciones de aquello que se deba negar y el resultado final de esa actividad anuladora de imágenes. En la primera acepción, la expresión refiere a una realidad, el algo representacional que se va destruyendo, o si se quiere, las representaciones respectivas que se van haciendo nada, en la medida que todavía son algo, así vayan perdiendo su ser. Por lo que la expresión cumple con el criterio de significatividad ya mencionado: hay un ser, o más bien, un dejar de ser, que se hace presente por medio del

---

105 DCD, p. 208s.

106 Comenta Olivares: “Este nombre *nihil* o este nombre *malum* significan indudablemente (...) 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 de nombre.” Cit. en DCD, BAC, p. 625.

signo. Y es posible afirmar que en este sentido ‘no algo’ significa algo y no nada. Pero como el proceso es de anulación de representaciones, entonces se puede afirmar que la expresión ‘no algo’ *destruyendo* significa. Desde el punto de vista del resultado de ese proceso de comprensión, se tiene la ausencia total, en el plano de las imágenes, de las contrapartidas mentales de aquello por negar, es decir, se tiene la nada de aquello por negar y ya negado o removido. Así, la expresión ‘no algo’ no puede significar algo, sino nada. Tan sólo se tendría una voz que no es ligable con representación alguna. En consecuencia, se tiene que afirmar que la voz ‘no algo’ pierde su carácter de signo en general. En palabras de Anselmo, atendiendo a aquello que lleva el proceso de negación, es decir, en función de lo que constituye, del resultado al que da lugar, ‘no algo’ deja de ser significativo. De esta forma se podría concretar la primera respuesta:

...esta expresión ‘no-algo’ por estas diversas razones de alguna forma significa una cosa y algo, y de ninguna forma significa una cosa o algo. En efecto, lo significa al remover, y no lo significa, al constituir. (...) Por lo que no es necesario que la nada sea algo, por esto, porque su nombre significa algo de cierto modo, sino que más bien es necesario que la nada sea nada.<sup>107</sup>

La contra respuesta del discípulo no se deja esperar:

No puedo negar que el nombre ‘nada’ de algún modo significa algo según la razón antes dicha por ti, pero es plenamente manifiesto que aquel algo que de este modo por este nombre se significa, no se llama “nada”, ni entendemos aquello por esta cosa que así significa, cuando oímos este nombre.<sup>108</sup>

El resultado de la primera respuesta es claro: el significado por remoción de ‘nada’ no sirve, no porque no cumpla con el criterio básico de significatividad, sino porque refiere a algo diferente de lo que normalmente se quiere decir con ‘nada’, es decir, porque no significa lo que en principio se pretende significar con este signo. La objeción es importante porque indica que la mediación entre el credo y la concepción del lenguaje no

---

107 DCD, p. 209. En BAC, p. 625s: “... esta palabra no algo, por todas estas razones, en 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. (...) 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”.

108 DCD, p. 209.

debe implicar ceder en ninguna de las verdades de ambas instancias, sino lograr armonizarlas desde una tercera que esté en capacidad de dar cuenta de ambas. Por lo tanto, la solución del problema se debe centrar en la significatividad de ‘nada’ en sentido propio y no en sus acepciones colaterales, derivadas o impropias. Y esto da lugar a ensayar la otra alternativa, la de encontrar la posibilidad de plantear cosas que, a la vez que son algo, sean nada a partir de una misma consideración.

[M]uchas cosas se dicen según la forma [de hablar] que no son según la cosa [que se significa]. Como por ejemplo ‘temer’, que según la forma de la expresión se dice activo, aunque sea pasivo según la cosa. Así también ‘ceguera’ se dice que es algo según la forma de hablar, aunque no sea algo según la cosa. En efecto, así como decimos sobre alguien que tiene visión y que la visión está en él, así decimos que tiene ceguera y que la ceguera está en él, aunque ésta no sea algo sino más bien no-algo, y tener ésta no es tener algo, sino por el contrario, carecer de aquello que es algo. (...) También, de manera similar muchas otras cosas, que no son algo, se dice que son algo según la forma de hablar, puesto que así hablamos de ellas como de las cosas existentes.<sup>109</sup>

Según Anselmo, la forma corriente de hablar no sólo permite la comunicación entre las personas que comprenden un mismo lenguaje, sino que condiciona la manera como se concibe aquello de lo que se habla. En efecto, el lenguaje no se asume meramente como una especie de instrumento neutral de comunicación, puesto que al hacerla posible se convierte en un factor que en cierta medida también la determina. Así, el uso habitual del lenguaje proyecta características que le son propias sobre aquello de lo que habla, hasta el punto que las hace presentes, es decir que las refiere, como si esos rasgos les fuesen propios según su naturaleza. Los ejemplos que Anselmo trae a cuento son ilustrativos: desde el punto de vista de una consideración de la naturaleza del temor, éste se entiende como una pasión, es decir, como un estado anímico que se le impone al individuo por agentes sobre los que en principio no tiene control. En este sentido, las tendencias de huida, la aversión sobre el objeto temido, los diversos sentimientos de impotencia que tengan lugar, se asumen como manifestaciones de afectividad que el sujeto padece, esto es, como determinaciones frente a las que él es básicamente pasivo.

---

109 DCD, p. 210.

En consecuencia, “según la realidad” el temor en cuanto pasión, es pasivo, valga la redundancia. Sin embargo, desde el uso lenguaje se puede hablar de este movimiento con el verbo “temer”, que hace posible su conjugación en tiempo presente y de forma activa. En consecuencia, el lenguaje permite el uso comprensivo de expresiones como “Yo temo”, etc. Y en estos casos, la forma del lenguaje codetermina el movimiento referido, asumiéndolo como algo activo. En otras palabras, según la forma de hablar el temor es algo activo, tanto como “Yo camino”. Esto indica que el temor, como objeto significado a partir de este tipo de expresiones, se entienda a partir de dos dimensiones, por llamarlo así: según la realidad y según la forma del lenguaje. Pero no sólo esto; como no es posible hablar del temor sin lenguaje, es inevitable dejar de lado el condicionamiento lingüístico sobre aquello de lo que se habla. En otras palabras, el temor se tiene que concebir como algo que a la vez que es activo es pasivo. Y así, aunque parezca paradójico, pretender hablar del temor en expresiones como “Yo temo”, pretendiendo referir el acto de temer en cuanto algo exclusivamente pasivo, cancelaría la posibilidad de su comprensión, puesto que es la sombra lingüística de actividad del temor la que hace posible tener claridad sobre su pasividad real.

El ejemplo de la ceguera sugiere una situación análoga: ser ciego supone no tener visión, es decir, la carencia de una determinada realidad, el no ser de la capacidad de ver. Sin embargo, es posible decir “Él tiene ceguera” de la misma manera como se puede decir “Él tiene visión”. Ahora bien, según la forma de hablar, el tener se concibe como un tener de algo. En consecuencia, cualquier complemento directo del verbo tener se asume como algo y así se comprende desde el lenguaje. De nuevo, no sería posible entender aquello de lo que se habla en la expresión “Él tiene ceguera” si no se asume la ceguera en su dimensión lingüística de algo que es, precisamente para hacer posible acceder a la privación de visión según la realidad. En consecuencia, en la medida en que la ceguera es un objeto de significación posible y se habla de ella a partir de este tipo de expresiones, es a la vez algo que necesariamente es y que no es. El caso de la ceguera anticipa el intento de solución para poder hablar del mal en cuanto nada: así como la ceguera es privación de la visión, el mal es privación del bien debido, y así como el lenguaje hace posible comprender el no ser de la visión en el ciego precisamente codeterminándola como algo que sí es, lo mismo, salvando diferencias, se puede aplicar en el caso del mal y de la nada.

Por lo tanto, de este modo ‘mal’ y ‘nada’ significan algo, y lo que es significado es algo, no según la cosa, sino según la forma de hablar. En efecto, ‘nada’ no significa otra cosa que no-algo, o la ausencia de aquellas cosas que son algo. Y el mal no es otra cosa que el no-bien, o la ausencia de bien donde debe o conviene que haya bien. (...) no obstante, de cierto modo son algo, porque así hablamos de ellos como si fueran algo, cuando decimos: “Hizo la nada o el mal”, o “Es la nada o el mal lo que hizo”, así como decimos “Hizo algo o hizo el bien”, o “Es algo o el bien lo que hizo”. (...) cuando así se dicen, de la forma como dije, no se dicen por aquello que es algo sino por aquello que es cuasi algo.<sup>110</sup>

A partir de estos ejemplos se sugiere que el concepto de algo no se reduce meramente a entidades que sean susceptibles de ser representadas, independientemente de su existencia real o de su irrealidad. En efecto, de la nada que se constituye como algo por la forma de hablar<sup>111</sup> no se requiere tener imagen mental alguna, que en algún sentido específico corresponda con ella. En esto consiste precisamente una de las características distintivas de esta alternativa de solución frente a la hipótesis de la remoción o de la anulación de representaciones para dar cuenta de la ausencia de ser. Así, sería posible escapar a las objeciones acerca de la posibilidad de hablar en absoluto sobre el mal y la nada en general, en la medida en que no es necesario postular ni una nada realmente existente que genere imágenes mentales por algún tipo de afección sensible, como tampoco suponer que la nada sólo existe como constructo imaginativo mental, es decir, como algún modo de ser del psiquismo. Con lo anterior no se niega que pueda haber representaciones indirectas o impropias de la nada. Si la nada se entiende como algo que cobra realidad por el lenguaje, entonces es posible que las imágenes ligadas a los objetos del hacer o a las expresiones deícticas le sirvan de muleta representacional, pero no por ella, valga la pena insistir, sino por la forma de hablar.

Sin embargo, con este tipo de solución tan sólo se explica cómo es posible hablar del mal y de la nada, es decir, en qué medida es posible afirmar que estos nombres cumplen con el criterio de significatividad. En

---

110 DCD, p. 211.

111 Comenta Olivares: “... 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 expresión.” Cit. en DCD, BAC, p. 627.

otras palabras, no se está proponiendo que la nada y el mal se tengan que concebir como algo que tan sólo presenta una realidad lingüística. Plantear la realidad de la nada y el mal en cuanto *cuasi algo* da cuenta de la condición de posibilidad de su comprensibilidad desde el lenguaje, pero no de sus manifestaciones concretas. Así, el pecado, el sufrimiento, el hambre y la guerra, etc., no se pueden entender como cosas que son meramente reales por la forma de hablar, de tal manera que si ésta se alterase, las otras también. Dicho de otra manera, Anselmo tendrá todavía que explicar por qué se teme frente al mal, por qué se trata de huir y de evitar el dolor, por mencionar algunas manifestaciones que se consideran reales y concretas de la nada como privación de bien. Así, no se acongoja el alma frente al mal en cuanto *cuasi algo*, aunque requiera de esta dimensión lingüística de su realidad para poder expresarlo. Esto, entre otras cosas, evita suponer que se entienda el uso del lenguaje como causa última del mal. El demonio no cae por la realidad lingüística del mal como *cuasi algo*, aunque aceptarla sea un requisito indispensable para poder hablar y tratar del asunto. Sintetizando, el planteamiento de la nada y del mal como *cuasi algos* hace posible que se pueda hablar de ellos, condición indispensable para poder intentar llegar a comprenderlos racionalmente, cancelando las objeciones acerca de su inefabilidad.

Para terminar, es claro que la postulación de *cuasi algos* tan sólo representa uno de los sentidos posibles del concepto de algo y que, por cierto, se considera como impropio. “Algo” en sentido propio es tan sólo aquello que realmente existe y de lo que se tienen tanto las representaciones correspondientes como un nombre para referirlo. Sin embargo, la identificación de este uso impropio de ‘algo’, así como su aplicación para la explicación de la significatividad de ‘nada’ y ‘mal’, indican que no todo sentido impropio de una expresión, que no toda ambigüedad del lenguaje, se debe evitar o rechazar. Muy por el contrario, en la posibilidad del equívoco, en esa especie de claro oscuro de la polisemia, se encuentran alternativas de mediación entre sistemas de proposiciones y de verdades opuestos y mutuamente excluyentes.

## **6. CÓMO DISEÑAR UN ÁNGEL QUE PUEDA PECAR: CAPÍTULOS XII A XX**

Hacia el final del capítulo IV se plantea que el demonio cae por tener una voluntad desordenada, que pretende más felicidad de la debida y que



motiva, a la vez, el abandono de la recta voluntad. En el capítulo VII Anselmo describe una serie de inconvenientes que se desprenden de esta alternativa de explicación, entre los que quedan de solución pendiente los que se relacionan con el siguiente problema, una vez establecido que la mala voluntad no se debe confundir con el mal mismo y en qué sentido se puede hablar del mal en cuanto tal desde el punto de vista de la significatividad del término: si el demonio cayó como castigo a su pecado, entonces su voluntad desordenada tuvo que haber sido algo querido de por sí. Pero como de por sí no se puede tener nada, entonces la voluntad de pecado tiene que poderse explicar a partir de las facultades apetitivas dadas por Dios. Sin embargo, como todo lo dado por éste es necesariamente bueno, entonces queda por aclarar, por un lado, de qué manera pudo el demonio desear lo indebido contando con capacidades en sí mismas convenientes, y por el otro, en qué sentido se puede decir que pecó por sí mismo, aunque todo lo haya recibido, y qué relación tenga lo anterior con la imposibilidad de alcanzar por sus propios medios la justicia abandonada y perdida.

De acuerdo con lo que ya se ha venido mencionando, la lectura que se propone del *De casu diaboli* apunta a tratar de argumentar que el eje de los planteamientos de Anselmo se centran en la viabilidad de la hipótesis de la espontaneidad. De esta forma, el análisis que sigue se dedicará principalmente a mostrar cómo Anselmo va preparando el terreno para concretar su respuesta definitiva al asunto del origen del mal en el capítulo XXVII. Como ya se indicó, inmediatamente se estudiará la propuesta reconstructiva de lo que se puede llamar el “psiquismo del demonio”, atendiendo al tipo de facultades volitivas con que se lo concibe y a sus alcances, límites e interrelaciones, así como a asuntos relacionados con la concepción de la injusticia en cuanto ausencia de la justicia debida, capítulos XII a XX. En el numeral siguiente se enfocarán las consideraciones de Anselmo acerca de los eventuales conocimientos con los que pudo haber contado el demonio previa su caída, capítulos XXI a XXIV, tema indispensable no sólo para poder explicar el carácter espontáneo de su decisión de abandono de la voluntad recta, sino como expediente para dar cuenta de sus ideas generales acerca de lo que es el ámbito del comportamiento propiamente moral.

Anselmo da inicio así a su ejercicio reconstructivo de la voluntad del ángel en el *Capítulo XII*<sup>112</sup>:

---

112 Comenta Olivares: “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

... supongamos que Dios hace un ángel al que quiere hacer feliz, y no todo a la vez, sino por partes, y que ya ha sido hecho hasta tal punto que ahora es apto para tener voluntad pero aún no quiere nada. (...) ¿acaso crees [el maestro preguntando al discípulo] que este ángel puede querer algo por sí mismo?<sup>113</sup>

El término ‘voluntad’ es ambiguo, ya que puede significar tanto la capacidad para apetecer en general, como el hecho mismo de hacer uso de la misma<sup>114</sup>. Así, tener la voluntad de ser feliz, por ejemplo, puede aludir tanto a la volición concreta como a la aptitud para pretenderla.<sup>115</sup> En consecuencia, el maestro pregunta acerca de si el hecho de contar con el instrumento de la voluntad de por sí ya implica el querer efectivo de algo o no.<sup>116</sup> Ahora bien, como se supone que hasta ahora se está creando

---

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 distingue en sus obras, especialmente en el tratado *De la concordia con la gracia y la libertad* (c. II), esta triple clase de voluntad, y la que llama aquí voluntad primera no es otra cosa 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”. Cit. en DCD, BAC, p. 630.

113 DCD, p. 212.

114 Anselmo de Canterbury, *De la concordia de la presciencia, de la predestinación y la gracia divina con el libre albedrío*, en *Obras completas de San Anselmo*, T. 2, BAC, Madrid, 1953, abreviatura DC, p. 271s.: “Hay en el alma una razón que nos sirve como de instrumento para razonar y una voluntad de la que nos servimos para querer. (...) Ahora bien, como cada instrumento posee a la vez lo que es y también sus aptitudes y su uso, distinguiremos en la voluntad (...) el instrumento, sus aptitudes y su uso, aptitudes que podemos llamar en la voluntad afección. El instrumento de querer es evidentemente afectado por sus aptitudes. Así se dice que el alma del hombre, cuando quiere con vehemencia alguna cosa, se halla afectada por el querer (...) La voluntad puede, por consiguiente, significar equívocamente tres cosas: el instrumento de querer, la afección del instrumento y el uso del mismo. El instrumento de querer es esa fuerza del alma de la que nos servimos para querer (...). La afección de ese instrumento es aquello por lo cual ese instrumento es afectado para querer alguna cosa, aun cuando no piensa lo que quiere, de suerte que, si este objeto le viene a la memoria, lo quiere inmediatamente o en su tiempo. (...) [E] uso del instrumento no le tenemos más que cuando pensamos lo que queremos”.

115 “*Querer* es equívoco como *ver*. En efecto, así como se dice *ver* a propósito de aquel que se sirve de la vista y de aquel que no se sirve, pero que está dotado de la aptitud de ver, de igual modo se dice *querer* a propósito de aquel que se sirve del instrumento de querer pensando en lo que quiere, y también de aquel que no se sirve, pero que tiene la *afección*, es decir, la aptitud de querer”. DC, p. 275.

116 Comenta Olivares: “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 imprima en su voluntad un movimiento natural o una inclinación, respecto a la cual sea meramente pasivo”. Cit. en DCD, BAC, 630s.

al demonio, la indagación cobra un matiz especial, ya que se inquiere por el origen del primer querer en absoluto, y no meramente por la relación que se pueda establecer entre la facultad y sus voliciones. Por otro lado, la pregunta resulta relevante, pues Anselmo no da, por lo menos de momento, luces sobre lo que pueda estar en juego. Se puede aventurar lo siguiente a título de hipótesis de trabajo: si la voluntad como instrumento de por sí faculta para tener la primera volición en absoluto, entonces se supondría que del mero poder ser de algo es razonable afirmar que se desprende su realidad. En otras palabras, que lo real es causado por su ser posible, o si se quiere, que el poder llegar a ser de algo es ya su causa. Así las cosas, la realidad del mal radicaría en su mera posibilidad factual. Por lo tanto, el origen del mal coincidiría con la postulación de su posibilidad por sí misma. Ahora bien, como en el querer desordenado se concreta el primer pecado, y como se habría generado por la voluntad en cuanto su única condición de posibilidad, entonces el origen del mal radicaría en el mismo instrumento de volición: tan sólo por el hecho de contar con la capacidad de apetecer cosas en general, habría entrado el mal en la creación. Obviamente, se trataría de una consecuencia difícilmente aceptable, ya que la responsabilidad del mal recaería de nuevo en Dios, por haber dotado tan peligrosamente a su criatura. Pero además, porque no sería claro en qué sentido se puede decir que todo lo creado es bueno, si la voluntad como disposición de por sí genera voliciones maliciosas. Por último, porque supone que si la voluntad de por sí puede ponerse en movimiento para desear el mal, también lo debe poder para tender al bien. Y si esto es así, entonces el demonio se tendría que concebir como apto de por sí para recuperar la justicia abandonada, ya que con el pecado, aunque se pierda la rectitud de la voluntad, no se pierde ella misma como facultad.

Anselmo le dedica un análisis relativamente extenso al asunto, que se orienta, en pocas palabras, a partir de dos ejes: primero, aclarar el uso de la expresión ‘poder’, distinguiendo entre su sentido propio e impropio. Con esto se podrá establecer en qué medida se puede afirmar que la voluntad como instrumento *puede* querer algo por sí misma o no quererlo. Segundo, suponer que en el ejercicio de reconstrucción de las facultades del demonio, debe añadirse un primer querer natural de la felicidad que mueva y oriente a la mera aptitud para desearla, ya que sólo de una manera impropia se puede sostener que la voluntad como mera capacidad puede querer cosas de por sí.

En efecto, el uso de ‘poder’ no es claro, ya que, por ejemplo, se dice que el mundo antes de que fuese era posible, es decir, que podía llegar a ser, y que si no hubiese podido ser, entonces, que sería imposible. En consecuencia, en este caso el poder ser del mundo, su posibilidad factual, se entiende como condición sin la cual no habría tenido lugar su existencia, o si se quiere, como causa necesaria. Pero es claro que el todo de la realidad antes de ser, tiene que ser entendido como nada. Además, normalmente se da por válido que de la nada nada, porque aquello que es nada, nada puede en absoluto. Por lo tanto, mal podría ser que el mero poder ser del mundo fuera su causa. Concluyendo, a la vez que se dice que el mundo habría sido imposible si no fuese posible, su mera posibilidad antes de que fuese lo hace más bien imposible que posible en general.

En palabras de Anselmo:

Pienso que antes de que el mundo fuese hecho nada era. (..) Por lo tanto, no pudo nada en absoluto antes de que fuese. (...) Por lo tanto, no pudo ser antes de que fuese. – D. Digo: si no pudo ser, fue imposible que fuese alguna vez.<sup>117</sup>

Valga la pena resaltar que Anselmo está indagando sobre el significado de la expresión ‘poder’ en un sentido factual, es decir, en el que se sobreentiende cuando se dice que un determinado sujeto puede hacer que algo sea o que no lo puede. Así, la consideración relacionada con la posibilidad del mundo, por retomar el caso, apunta en primer lugar a su posibilidad factual, y no acerca de si el concepto de mundo es contradictorio en sí mismo o no. En otras palabras, la consideración lógica, por llamarla de alguna manera, de las expresiones ‘posible’ e ‘imposible’ está subordinada a lo que convenientemente se pueda afirmar sobre la posibilidad factual. Y desde este punto de vista, cuando se afirma que algo es posible, se pueden significar dos asuntos diferentes: o que es posible por sí mismo, o que lo es pero por otro. De nuevo, se retoma una distinción que ya se había introducido en relación con el verbo ‘hacer’. En efecto, así como hay un hacer directo, es decir, sin mediaciones entre el agente y lo que resulte de su acción, así hay un poder directo, cuando válidamente se dice que el agente puede por sí mismo lo que se dice que puede, es decir, sin contar con algún poder ajeno. Por la misma razón, se puede decir que un sujeto puede indirectamente algo, cuando lo puede, pero por otro. Así, el mundo:

---

117 DCD, p. 213.

Antes de que fuera, era tanto posible como imposible. Sin duda para éste, en cuyo poder no estaba que fuese, era imposible. Pero para Dios, en cuyo poder estaba que fuese hecho, era posible. Por lo tanto, porque Dios pudo hacer el mundo antes de que fuese hecho, por eso hay mundo, no porque el mundo mismo pudiese ser antes.<sup>118</sup>

De esta manera, desaparecería la contradicción sobre la imposible posibilidad del mundo: antes de que existiese, dada su condición de nada, tenía que ser imposible por sí mismo, pero podía ser a la vez posible indirectamente por el poder ajeno de Dios. Pero además, se justifica la distinción entre sentidos propio e impropio de la expresión ‘poder’ para su uso en frases de la forma “tal sujeto puede tal cosa”, en aras de evitar confusiones y comprensiones erradas de las cosas. En efecto, si se trata de un poder directo, es decir, de por sí o no ajeno, entonces en sentido propio se puede afirmar que el sujeto puede lo que se dice que puede, en otro caso, su poder es impropio:

A partir de esta impropiedad del hablar sucede que tantas veces digamos que una cosa puede, no porque ella pueda sino porque otra cosa puede y que una cosa que puede no puede, porque otra cosa no puede. (...) [Y] cuando decimos que éste no puede ser vencido por aquél, no entendemos otra cosa sino que aquél no puede vencer a éste.<sup>119</sup>

Lo anterior permite retomar el problema del primer querer de la voluntad, replanteado en los siguientes términos: cuando se dice que por el mero hecho de contar con la aptitud para querer cosas se puede ya quererlas, ¿se habla de un poder propio o impropio? En otras palabras, ¿hasta qué punto puede la voluntad como instrumento pasar a su uso efectivo por sí misma, es decir, sin contar con la ayuda de algún factor adicional?

El discípulo no tiene mayor problema en aceptar la distinción entre poder propio e impropio, pero no ve por qué la voluntad como disposición para querer no pueda sin otras ayudas querer de por sí, valga la redundancia:

Si ya es apto para tener voluntad, de modo que no le falta nada distinto sino querer, no veo por qué no pueda por sí mismo.<sup>120</sup>

---

118 DCD, p. 213.

119 DCD, p. 213s.

120 DCD, p. 214.

Desde la posición del discípulo no debe haber distinción alguna entre ser apto para algo y poder hacer aquello para lo que se es apto por sí mismo. Así, el concepto de aptitud, de facultad o de capacidad ya implica el poderse poner en movimiento por sí mismo, en el sentido de poder realizar o adelantar la actividad propia. Si se quiere, el paso de la mera disposición para algo a su activación no supone tener que contar con algún factor ajeno a la mera aptitud misma. Sin embargo, Anselmo insiste en reducir la concepción de la voluntad como aptitud del querer a una especie de mero instrumento de volición, que de por sí no puede ponerse en funcionamiento a sí mismo. Probablemente esto tenga que ver con la hipótesis de trabajo arriba señalada. Como sea, el argumento de la distinción entre poder propio e impropio le permite justificar que puede ser razonable pensar que la voluntad, en cuanto mera facultad, no tenga que moverse a sí misma para querer, y este es un punto importante. No se debe olvidar que se está tratando de hacer razonable la caída del demonio en el marco general del propósito de la fe que busca entendimiento. Por lo tanto, si de la aceptación del hecho de una voluntad que se basta a sí misma para tener su primer querer se siguen consecuencias inconvenientes para la mediación entre fe y razón, entonces es prudente ensayar otras alternativas. En este caso concreto, postular una concepción pasiva de la voluntad en cuanto aptitud, que sólo puede ser puesta inicialmente en movimiento por algún tipo de querer ajeno.

Ahora bien, este primer querer no es meramente aquello primero que quiera ya en concreto la voluntad como aptitud, sino más bien alguna suerte de querer querer, un querer que la disposición misma de querer entre en actividad, un querer básico que pone en movimiento la facultad. Anselmo plantea el asunto así:

Nadie es obligado ni por el temor, ni por el padecimiento de una desgracia, ni atraído por el amor a cierto provecho para querer algo, excepto quien primero tiene la voluntad natural de evitar la desgracia o de tener lo favorable, voluntad por la cual se mueve a tener otras voluntades. – D. No puedo negarlo. – M. Por lo tanto, di que lo que se mueve a querer, primero quiere moverse según lo dicho. (...) Por lo tanto, lo que nada quiere, de ninguna manera puede moverse a querer.<sup>121</sup>

---

121 DCD, p. 215. En BAC, p. 635: “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

En efecto, la voluntad se ve como una disposición similar a la visión: los ojos por sí mismos no pueden moverse para ver, salvo en sentido impropio, porque les falta la voluntad de querer ver. Sin este apoyo, la visión como instrumento no podría activarse a sí misma, aunque se pueda seguir afirmando que sin ojos no se puede ver. Así, la voluntad misma requiere de una especie de voluntad de tener voluntad, de un principio activador que ponga en ejercicio al instrumento mismo. Y para el caso que nos ocupa, ya que se parte de un ángel que hasta ahora sólo ha sido creado con la aptitud para querer ser feliz, se requiere de un deseo natural de felicidad, o como dice Anselmo, de un “deseo natural de evitar el mal y de tender al bien”<sup>122</sup>, que en efecto haga posible que la aptitud misma de felicidad entre en acción, logrando determinar de esta manera sus voliciones concretas. El asunto es interesante, entre otras cosas, porque postula algo así como una primera ley o principio volitivo natural, que no sólo define formalmente aquello a lo que se debe tender, a saber, la felicidad, sino porque implica una dimensión propulsora básica e inevitable, su deseo. Así, esta ley, si se me permite la expresión, no sólo fija el fin general del apetito, sino que hace que la voluntad se mueva a él, hasta tal punto, que sin ésta propiamente no hay voluntad que pueda cosa alguna:

Me resulta necesario reconocer que nada puede querer por sí mismo quien nada quiere.<sup>123</sup>

Pero, por el otro lado, como se requiere de ese principio activador, entonces el ángel creado con la mera aptitud para querer, tampoco puede querer nada propiamente de por sí:

---

voluntades. –D. No lo puedo negar. –M. Di, pues, que lo que se mueve para querer, antes quiere moverse. (...) Por lo tanto, lo que no quiere nada, de ningún modo puede moverse a querer”.

122 Comenta Olivares: “...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 esas 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 como innata de Dios...”. Cit. en DCD, BAC, p. 631.

123 DCD, p. 215.

Por lo tanto, queda [decir] que aquel ángel, que ya fue hecho apto para tener voluntad, pero que no obstante nada quiere, no podría tener por sí mismo la voluntad primera.<sup>124</sup>

En efecto, como no hay nada que se tenga y no se haya recibido, si el ángel quiere la felicidad, tuvo que haber recibido de Dios ese “deseo natural”, que condicionará todos los otros. Y como proviene de Dios, tendrá que ser en sí mismo un deseo bueno. Sin embargo, antes de dar el siguiente paso en la reconstrucción del psiquismo del demonio, conviene decir algunas palabras sobre la manera como entiende esa primera tendencia de la facultad apetitiva:

todos [los buenos y los malos] quieren para sí estar bien. (...) por costumbre se dice que [hay] dos bienes y dos males contrarios a éstos. Un bien es el que es llamado “justicia”, al cual es contrario el mal que es llamado “injusticia”. El otro bien es el que me parece que se puede llamar “lo favorable”, y el mal que se le opone es “lo desfavorable”. Pero, por cierto, no todos quieren la justicia, ni todos huyen de la injusticia. Sin embargo, no sólo toda naturaleza racional, sino también todo lo que puede sentir, quiere lo favorable y evita lo desfavorable.<sup>125</sup>

Así, el amor a la felicidad es un deseo que, como el mismo Anselmo lo califica, resulta natural. En este sentido, manifiesta una tendencia que se encuentra en todo ser que de una u otra manera presente aptitudes apetitivas. Así, no sólo cubre a todo ser racional, sino también a los animados carentes de entendimiento. Por otro lado, su mismo carácter natural implica que en los seres que son susceptibles de comportamientos ajustados a patrones de justicia, siempre esté presente esta tendencia, independientemente de si son justos o injustos, es decir, de su eventual maldad o bondad. Así, la felicidad se concibe como una especie de deseo rector, que nunca está propiamente ausente, a diferencia del deseo de justicia y de la eventual aversión a la injusticia, que no representan una tendencia apetitiva constante. Esto es importante resaltarlo porque puede explicar cómo es posible, por ejemplo, llegar a pecar sin que esto implique alguna suerte de vacío en la voluntad: abandonar la rectitud en un determinado momento de por sí conlleva que la misma facultad apetitiva se vea regida por el deseo de felicidad, que permanentemente está activo.

---

124 DCD, p. 215.

125 DCD, p. 215s.



Por otra parte, Anselmo concibe la felicidad como un “estar bien”. Ahora bien, como se trata de un fin que persiguen tanto seres racionales como irracionales, y puesto que estos últimos sólo cuentan con esta posibilidad de tendencia volitiva, la felicidad se puede entender, en términos generales, como la satisfacción de necesidades naturales y como la ausencia de dolor o sufrimiento. En consecuencia, se trata de una tendencia que pretende aquello que se considera como favorable; Anselmo habla de lo *commodum*<sup>126</sup>, desde el punto de vista de los propios requerimientos naturales. Esto explica por qué la felicidad se entiende como un bien, no sólo porque es algo que por naturaleza se quiere, sino porque al hacerlo el ser tiende a mantenerse como tal, es decir, como ser vivo. Y como toda existencia es buena de por sí, aquello que se enfoque a ese fin, también tiene que ser conveniente y debido. Sin embargo, no es tan claro qué pueda significar la felicidad de un ser carente de cuerpo, o si se quiere, requeriría de mayores explicaciones cuáles puedan ser las necesidades de un ser meramente espiritual, es decir, en qué sentido se le pueda atribuir cuerpo en algún sentido. Como sea, para Anselmo también hay algo así como un placer meramente ligado con un entendimiento y una voluntad racionales, o si se quiere es posible hablar de una sensibilidad sin cuerpo<sup>127</sup>. Finalmente, Anselmo distingue entre el bien de la felicidad y el de la virtud de la justicia. Primero, no todo ser vivo cuenta con la posibilidad de obrar justamente, aunque sí en función de la felicidad, como ya se indicó. Segundo, la tendencia a la justicia es de alguna forma adquirida, mientras que la de la felicidad es innata, como se verá posteriormente. Tercero, aunque la felicidad se oponga propiamente a lo desfavorable, bien sea que se manifieste como dolor, sufrimiento, etc., también podría entrar en conflicto

126 Comenta Olivares: “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 otras *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 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 (...) Por el contexto parecería que San Anselmo usa la distinción de los estoicos, o por lo menos diríase que para él la palabra *commodum* encierra todos los bienes espirituales y corporales, excepto la rectitud o justicia...”. Cit. en DCD, BAC, p. 638s

127 Lo que parece claro en el caso de Dios, según *Proslogion* VI. Respecto a los ángeles, comenta Olivares: “... no creemos que San Anselmo siga la opinión de algunos Santos Padres y escritores eclesiásticos que sostuvieron la idea de ángeles corpóreos...”. Cit. en DCD, BAC, p. 641.

con el deseo de justicia, de tal manera que el deseo desmedido de felicidad anule el de la rectitud, o que el perseverar en la justicia implique una situación temporal de infelicidad. Desde esta consideración se supone que el de justicia debe primar sobre el de la felicidad, independientemente de que este último se vea inmediatamente satisfecho o no. Cuarto, la justicia tiene que ver, como ya se ha mencionado, con el mantenimiento de la rectitud de la voluntad, que en últimas tiene que ver con el cumplimiento incondicionado de la voluntad de Dios. Así, la justicia señala una correspondencia entre lo que el ser racional quiere en función de los preceptos de la divinidad y no tanto un querer ajustado a los requerimientos de la propia naturaleza, lo que es propio de la felicidad.

Volviendo sobre el diseño reconstructivo del demonio: por ahora se cuenta con un ser apto para ser feliz y que cuenta además con el deseo natural de amor a la felicidad. La pregunta sería qué cosas en concreto podría desear con esta dotación, y si es posible la comisión de pecado en estas circunstancias, lo que constituye el tema del *Capítulo XIII*.

Por lo ya dicho, ninguna criatura dispone de nada por sí misma. En consecuencia, si este ángel está dotado de un deseo natural de felicidad, así como de la aptitud para pretenderla, su voluntad necesariamente no podrá pretender cosas diferentes a las relacionadas con estas posibilidades volitivas:

... al haber recibido la sola voluntad de felicidad no puede tener ninguna otra voluntad por sí mismo.<sup>128</sup>

Sin embargo, aunque parezca que el radio de lo deseable para esta criatura es limitado, sus posibilidades no son tan reducidas, ya que motivan que el ángel quiera ser en algún sentido como el mismo Dios. En efecto, la aptitud para ser feliz supone tener la capacidad para estimar o para juzgar qué sea lo que más le conviene desde el punto de vista de lo favorable. Así, debe estar en capacidad de poder establecer juicios relacionados con el grado de felicidad que le puedan proporcionar las cosas, lo que conlleva, asimismo, cierto conocimiento de la realidad. En consecuencia, resulta razonable pensar, no sólo que quiere ser feliz en general, sino que pretenda la mayor felicidad posible según sus capacidades para estimarla. Pero como se trata de un ser racional, que no tiene las limitaciones ni los condicionamientos propios del cuerpo, y que, por otro lado, debe contar con facultades de entendimiento superiores a

---

128 DCD, p. 217.

las del hombre, su pretensión de felicidad apuntará a aquello que pueda considerar como más superior y deseable.

Por lo tanto, quiere ser similar a Dios.<sup>129</sup>

Ahora bien, esta pretensión de semejanza con la divinidad en aras de lograr el mayor bien posible es necesaria, ya que no puede querer otra cosa sino la mayor felicidad concebible. Y como ésta se identifica con Dios, este deseo se le tiene que imponer. Pero como no tiene opción en esta voluntad, no se le puede considerar como un deseo injusto. En consecuencia, estaría fuera de lugar valorarlo moralmente, pues no da lugar a una conducta pecaminosa. Por lo tanto, el demonio no pudo haber pecado por querer ser semejante a Dios si tan sólo hubiese contado con estas posibilidades volitivas. Simultáneamente, ya que no es conveniente que ninguna criatura quiera ser como Dios por fuera del parecer de la misma instancia divina, entonces tampoco se puede calificar de correcta esta voluntad. Así, aunque no sea injusta, tampoco es justa. Si se quiere, se trata de una situación moralmente neutral:

No quiero decir ni que es justa, porque querría lo que no convendría, ni que es injusta, porque querría por necesidad.<sup>130</sup>

Adicionalmente, en el caso de que el ángel se hubiese inclinado por deseos menos espirituales, privilegiando cosas más bien cercanas a aquello que lo cual nada peor puede pensarse que a lo mayor concebible, igualmente su conducta no podría ser sancionable, puesto que lo desearía por necesidad. En consecuencia, hasta este punto la voluntad del ángel se tiene que considerar como algo, ya que es algo dado por Dios y que efectivamente manifiesta un ser, pero uno tal que todavía no podría ser ni bueno ni malo en general:

Por lo tanto, en cuanto que [la voluntad] es esencia, es algo bueno, pero en cuanto concierne a la justicia o la injusticia, ni es buena ni es mala.<sup>131</sup>

Lo anterior lleva a la necesidad de dar un paso adicional en la reconstrucción de la psiquis del ángel prevaricador: hay que atribuirle una voluntad de justicia. Como dice Anselmo:

---

129 DCD, p. 218.

130 DCD, p. 218.

131 DCD, p. 219.

Pero no debe ser feliz si no tiene voluntad justa.<sup>132</sup>

De esta manera se pasa al *Capítulo XIV*, en el que se completa el diseño del ángel, de tal manera que el pecado sea posible en función de su dotación de facultades volitivas básicas.

Anselmo comienza anotando que si el ángel sólo hubiese recibido la voluntad de justicia, entonces tampoco podría ser justo, aunque suene un tanto paradójico. En efecto, si solamente pudiese querer la justicia por sí misma, pero con necesidad, se perdería la posibilidad de su consideración moral, ya que no podría haber ni mérito ni culpa en el hecho de mantener la rectitud de la voluntad. Es un punto importante: el ser justo no consiste meramente en la concordancia de la voluntad de la criatura con la del creador, pues en el caso mencionado indudablemente la habría, pero el ángel no podría ser considerado bueno en general. Por consiguiente, el concepto de justicia tiene que implicar que el sujeto que sea considerado tal cuente con opciones, y que el deseo de lo justo no sea impuesto o necesario. Dicho de otra manera, en el caso de que a la voluntad no se le presenten opciones, el sujeto tendría o que querer la justicia o no querer nada en absoluto. Pero en esta última alternativa, al no haber volición en general, no sería posible la imputabilidad, porque propiamente no habría acto alguno de la voluntad, sino más bien ausencia de la misma. En el primero, el querer tendría la característica de ser impuesto, porque querer cualquier cosa necesariamente coincidiría con querer la justicia, ya que sería el único objeto de apetencia posible. Así, un ángel que en principio sólo pudiese ser justo, terminaría no siéndolo, o si se quiere, merecería la misma consideración que un animal irracional. Lo anterior indica que para que un sujeto pueda ser considerado justo, sus voliciones tienen que poder ser consideradas como propias, en el sentido de algo que tiene lugar exclusivamente porque el agente así lo quiere, pero pudiendo no ser así. En efecto, el tener que ser es divino o manifiesta naturaleza ciega, es decir, tan sólo en el ámbito de lo contingente de la voluntad se abre un espacio para la justicia. Así las cosas, como las voliciones dependen de las facultades y de los deseos básicos con que la criatura haya sido dotada, entonces es necesario reconfigurar el psiquismo del ángel de tal manera que su apreciación como ser justo o injusto pueda tener lugar:

---

132 DCD, p. 219.

Por lo tanto, puesto que ni queriendo de un solo modo la felicidad, ni queriendo de un solo modo lo que le conviene, cuando así lo quiere por necesidad, puede ser llamado justo o injusto, ni puede ni debe ser feliz a menos que quiera y a menos que quiera justamente, así es necesario que Dios haga converger en él una y otra voluntad, de tal manera que tanto quiera ser feliz como que lo quiera justamente, de modo tal que al ser añadida la justicia, modere la voluntad de felicidad de modo que tanto limite el exceso de la voluntad como que no suprima el poder de excederse.<sup>133</sup>

Así, el ángel tiene que ser configurado con una voluntad compleja: por un lado, cuenta, en un primer momento de su ejercicio reconstructivo, con una facultad para desear la felicidad, que como instrumento de volición representa un poder de deseo que tan sólo se activa al coordinarse con un deseo natural de felicidad. Esta tendencia que pone en movimiento a la voluntad está siempre presente y no se puede abandonar, como ya se mencionó. En este sentido, se concibe como el motor pulsional básico de la voluntad. Sin embargo, ésta se complementa además con una aptitud para querer la justicia, es decir, un poder para querer lo que tiene como fin mantenerse en la rectitud. Por otro lado, ya que tampoco esta aptitud se puede mover por sí misma, se requiere de un deseo de justicia, igualmente dado por Dios, que active esta otra aptitud de la apetencia. De esta manera, hasta el momento se tendrían dos voluntades instrumento del querer, una para lo útil y otra para la justicia, acompañadas cada una con su tendencia básica. No obstante, esto es innecesario, por cuanto basta con un único instrumento del querer, si se lo concibe como afectable igualmente por los dos deseos básicos mencionados. En consecuencia, se plantea, finalmente, un ángel dotado de un solo instrumento de volición, apto para ser movido bien sea en función de lo favorable o de lo justo.<sup>134</sup> Ahora bien, en relación con esta tendencia hacia lo recto, se

---

133 DCD, p. 220. En BAC, p. 643: “Entonces, puesto que ni queriendo solamente la felicidad ni queriendo por necesidad solamente lo que le 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 modo 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”.

134 “... el instrumento de querer tiene dos aptitudes, que llamo afecciones: la una para querer lo útil, la otra para lo recto, porque la voluntad instrumento no quiere nada más que esas dos cosas. Si hacia alguna otra cosa se inclina, es por razón de la utilidad o de la rectitud, y todo lo que quiere, aun cuando se engaña, puede reducirse, y a ellas se reduce todo cuanto

puede decir que, aunque se trata de un deseo natural en la medida en que es dado por Dios, se lo concibe como uno que no es necesario, que no siempre tiene que estar condicionando la voluntad, que se puede abandonar.<sup>135</sup> Además, el deseo de justicia se entiende como una motivación controladora o limitadora del deseo continuo de felicidad. Por lo dicho, el deseo de felicidad mueve de por sí a la voluntad a querer la máxima felicidad concebible, y como se trata de una tendencia siempre presente, se puede afirmar que el deseo de justicia continuamente tiene que ejercer su función moderadora del de felicidad, para que la voluntad no quiera desordenadamente, dando lugar, de esta manera, al pecado. Sin embargo, como el ejercicio continuo del poder de mantenerse en la rectitud no representa una tendencia necesaria de la volición, entonces depende de que efectivamente el sujeto así lo quiera. En otras palabras, su aplicación es opcional, ya que puede querer o la mera felicidad por fuera de lo debido, o ésta misma en la medida en que lo justo lo permita. A esto se debe añadir que el ejercicio del instrumento de la volición enfocado hacia lo justo no sólo no es compulsivo como en el caso de la felicidad, sino que ninguna instancia puede en principio violentar a la voluntad para apartarse de él, salvo su propio albedrío, –tema éste sobre el que se volverá posteriormente en el análisis del capítulo XXVII. Por lo tanto, el querer ser justo o el no quererlo depende exclusivamente del propio sujeto, o si se quiere, tan sólo en esto se manifiesta algo que él puede tener de por sí, por estar facultado para que por su propia potestad lo abandone o lo mantenga. A partir de esta coordinación de deseos motivadores básicos en una misma voluntad, entendida como instrumento del querer, es posible que eventualmente se pueda querer desordenadamente o no. Además, es tan sólo en la posibilidad de hacer uso del querer de la justicia que la misma voluntad se puede determinar propiamente a sí misma, decidiendo según su propio albedrío en alguna medida su naturaleza, es decir, el tipo de voluntad que de una u otra manera se dará a sí, a saber o la buena o la mala, –v. capítulo XVIII.

Con lo anterior, se podría explicar cómo es posible que un ángel haya podido querer algo desordenadamente desde el punto de vista de la configu-

---

quiere, aun cuando se engaña. (...) La voluntad, que es uso del instrumento (...) no existe más que cuando alguien piensa en lo que quiere...”. DC, p. 275.

135 “Estas dos voluntades [la de lo útil y la de lo justo] difieren también en que la que quiere lo útil es inseparable, mientras que la que quiere la rectitud fué (...) separable al principio en los ángeles y en nuestros primeros padres, y lo es todavía para aquellos que están en este mundo”. DC, p. 277.

ración de sus facultades apetitivas dadas por Dios, siendo en principio todas buenas de por sí, asunto que se había dejado pendiente desde el final del capítulo IV y que se había retomado problemáticamente en el VII.

Por otro lado, este planteamiento también puede llegar a fundamentar que la justicia realmente se pueda entender como algo, lo que da lugar al sorprendentemente breve pero importante *Capítulo XV*:

¿Acaso piensas que es algo lo que añadido a la misma voluntad la modera para que no quiera más que lo que le conviene y le es provechoso? – D. Nadie inteligente pensará que esto es nada (...) – M. Por lo tanto, es cierto que la justicia es algo. – D. Es más, algo muy bueno.<sup>136</sup>

En efecto, si la justicia se asume como un deseo que ciertamente puede limitar, ordenar y encausar el de felicidad, entonces tiene que ser concebida como algo, por lo menos en el mismo sentido que la tendencia a la felicidad misma, a la que nadie le negaría su realidad. Sin embargo, de estas ideas se desprende una concepción ulterior de la justicia: si el deseo de felicidad se orienta al bienestar del sujeto, en el sentido de la satisfacción de sus requerimientos naturales, el deseo de justicia al ponerle coto, hace que el mismo sujeto trascienda su orden natural, en la medida en que lo orienta en función de una voluntad, en principio, ajena y superior. En otras palabras, le señala que no sólo es apetecible lo que él mismo de por sí según su tendencia natural puede llegar a querer, sino que hay otros fines que no sólo tienen asimismo razón de bienes, sino de bienes debidos, aún a costa de los de la felicidad. Por lo tanto, el deseo de justicia indica que las voliciones naturales del sujeto no se justifican de por sí, que su naturaleza no se basta de por sí a sí misma, a no ser que se ponga en función de la del principio rector superior, es decir, de la de aquello que lo cual nada mayor puede pensarse.

Al mismo tiempo, si la justicia es algo, entonces la injusticia se tiene que entender como la ausencia de justicia, pero no meramente como su carencia absoluta, sino como aquella que se puede constatar donde debía haberla. Este asunto se trata en el *Capítulo XVI*, con lo que se puede redondear y retomar en parte lo tratado en el IX.

El hecho de que no se pueda tener propiamente algo por sí mismo, es decir, que todo lo que se sea haya sido dado, implica, entre otras cosas, que aquello que se sea no sea propio, sino ajeno, ya que es de Dios. Así, la

---

136 DCD, p. 221.

existencia y el ser de toda criatura de alguna manera conllevan una especie de deuda con el creador. En el caso de las criaturas racionales este asunto es aún más peculiar, ya que estos seres se pueden dar cuenta de la situación: la conciencia del ser nada de por sí, debería generar que el saberse como criaturas motive una actitud de agradecimiento y de imposibilidad de retribución de tan peculiar bien, como lo es el de existir. Sin embargo, esta circunstancia se hace todavía más patente en el caso de la constatación del deseo de justicia, del poder de mantenerse en la rectitud de la voluntad. En efecto, se trata de algo dado que cualifica el ser de la voluntad, permitiéndole asumirse como libre. Pero además, fuera de constituir el rasgo distintivo principal y más eminente de los seres racionales, por su misma naturaleza el deseo de justicia conlleva una obligación. Esto es claro, ya que no se trata de un deseo meramente natural al que de por sí el sujeto tiende, como sucede con el de felicidad. El deseo de justicia se manifiesta como un deber, en un esfuerzo por acotar y limitar la tendencia continua de mayor bienestar posible de la felicidad; es decir, así como hay una deuda general en relación con todo lo que se es frente al creador, parece que hay asimismo una adicional relacionada con el deseo de justicia: el deber específico de mantenerse en la rectitud, más el deber de preservarla como a cualquier manifestación del ser. Así, en relación con esta característica eventual de la voluntad, se tiene una deuda mayor, por el hecho de ser una manifestación del ser, por la dignidad que significa y por la obligación intrínseca de mantenerla.

Ahora bien, si en efecto hay una deuda por haber recibido la justicia, su abandono, una vez recibida, representa una situación bastante notable, que en el caso del ángel se ve así:

Ya que nada distinto que la justicia fue añadido, separada la justicia es cierto que nada distinto que lo que primero era permanece, excepto que al haber recibido la justicia, ésta [la voluntad] se hizo deudora y, al haber abandonado la misma justicia dejó tras de sí apenas ciertos nobles vestigios. (...) Pero esto también es suficientemente justo, que una vez que recibió la justicia, siempre la deba (...). – M: (...) añade a esta afirmación tuya, que cuanto más loable se muestra la naturaleza que tuvo esto y debe tenerlo, tanto más vituperable se muestra plenamente la persona que no tiene lo que debe.<sup>137</sup>

---

137 CDC, p. 221s. En BAC, p. 645: “Puesto que no tiene de nuevo más que la justicia, separada ésta, es cierto que no queda más que lo que era antes, excepto la deuda que la dejó la justicia recibida y ciertos vestigios hermosos que en pos de sí dejó esa justicia abandonada. (...) Por



De esta manera, el abandono del deseo de justicia conlleva a que Dios deje de dárselo, y al no recibirlo, que no lo pueda tener más. Este no tener se manifiesta como ausencia de su ser, esto es, como una nada de aquello. Por lo tanto, en la voluntad sólo queda lo que era antes de ser justa, es decir, la tendencia natural de la felicidad junto con la aptitud para pretenderla. También se podría añadir que se mantiene la aptitud para la justicia como aplicación adicional del instrumento de la voluntad, pero imposibilitada para ser utilizada. Sin embargo, esta situación no puede ser igual a la del ángel que ha sido creado con la mera aptitud para lo favorable y su deseo innato de bienestar. Este último no adeuda la justicia, porque nunca la tuvo. El otro no solamente la debe porque la recibió, sino que adicionalmente su situación se complica porque no mantuvo lo que tenía obligación de preservar.<sup>138</sup> No es necesario analizar cómo de la obligación incumplida se pasa a la necesidad de una condena como castigo<sup>139</sup>, que para el caso del ángel no tiene posibilidad de perdón alguno. Estos temas aluden más bien a características y consecuencias propias de la caída del ángel y no tanto a lo que la puede explicar, a su razón de ser. De todos modos, para Anselmo es importante estudiar esta situación porque puede dar indicaciones para fundamentar su concepto de injusticia como ausencia de la justicia debida.

En el ángel que abandona la justicia sólo se constata la realidad de la voluntad de felicidad, que en sí misma es buena. Pero una tal que indica la ausencia de la justicia debida. Así, el ser algo de la voluntad de felicidad refiere a la nada de justicia en esa misma voluntad, pero de una nada

---

lo demás, esto es muy justo, que aquello que recibió la justicia quede siempre deudor de la misma (...) /-M- (...) 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”.

138 Comenta Olivares: “Por el abandono de la justicia sólo puede quedar la afección *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 dio a los ángeles, para que la conservaran siempre con su auxilio”. Cit. en DCD, BAC, p. 647.

139 CDH, p. 777: “Perdonar el pecado no es otra cosa más que no castigar, y como el castigo consiste en ordenar lo referente al pecado, por el cual no se ha satisfecho, hay desorden cuando se descuida el castigo. (...) Luego no conviene que Dios deje el pecado impune. (...) Hay otra consecuencia de dejar impune el pecado: que ante Dios lo mismo sería el pecador que el no pecador, lo que no es digno de él. (...) Considera también esto. Nadie ignora que la justicia de los hombres está sometida a la ley, de suerte que la mayor o menor recompensa de parte de Dios está en proporción con la magnitud de aquella. (...) Entonces, si el pecado no es satisfecho ni castigado, no está sometido a la ley. (...) Entonces más a gusto está la injusticia, que se perdona con la sola misericordia, que la justicia, lo que parece un gran inconveniente. Con este agravante, que hace semejante a Dios a la injusticia, porque, así como Dios no está sujeto a ninguna ley, así tampoco la injusticia”.

indebida. Así es posible asumir que la tendencia de felicidad se conciba como mala en relación con la ausencia del deber de justicia, aunque siga siendo conveniente de por sí, como todo lo dado por Dios. Por otro lado, asimismo resulta razonable sostener que efectivamente la injusticia y la nada son lo mismo, no en abstracto, sino únicamente para seres en circunstancias como la anotada. En palabras de Anselmo:

Puesto que la injusticia no es otra cosa que la ausencia de justicia y ser injusto no es otra cosa que no tener justicia, también estimo que ahora reconoces por qué no antes de ser dada sino después de abandonada la misma justicia, la ausencia de justicia se llama “injusticia” y no tener justicia es ser injusto, y que cada una es censurable. En efecto, no por otra cosa sino porque a la justicia no le es impropio estar ausente excepto allí donde debe estar.<sup>140</sup>

Los capítulos restantes hasta el XX tratan sobre cuestiones que se desprenden o que complementan las consideraciones anteriores, es decir, relacionadas con el diseño del ángel en el que es posible el pecado, así como con la concepción de la justicia y de la injusticia que conlleva: en el XVII, la imposibilidad del ángel prevaricador de recuperar por sí mismo la justicia perdida, problema ya referido en el VII; en el XVIII, en qué medida se puede decir que así como el ángel que cae se hizo malo a sí mismo, el que perseveró, justo; y en el XIX y XX se retoma el asunto sobre la corresponsabilidad divina en las acciones y condiciones que hacen posible el primer pecado.

Como ya se mencionó, aunque no está necesariamente ligado con el problema de la explicación de la caída del demonio su imposibilidad de restituirse en la justicia, el tema hace posible complementar el concepto de justicia, por lo que no sobra decir algo al respecto del *Capítulo XVII*.<sup>141</sup>

La primera fase en el diseño del psiquismo del ángel señala que si éste sólo dispone de la voluntad de felicidad, le resulta imposible querer algo distinto, en el sentido que no puede desear sino lo que considere conve-

---

<sup>140</sup> DCD, p. 224.

<sup>141</sup> Comenta Olivares: “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 lo 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”.

niente en función del bienestar, de su comodidad. En consecuencia, si no puede querer nada distinto, no puede querer la justicia. Según lo ya dicho, el deseo de justicia trasciende el de felicidad, ya que no se fundamenta en los requerimientos de la propia naturaleza. Por lo tanto, como el ángel que abandona la justicia vuelve a su condición anterior, y como en ésta sólo cuenta con el deseo desmedido de felicidad, le resulta inviable de por sí volver a activar su aptitud para poder apetecer de nuevo la justicia. Es importante recordar que la voluntad como instrumento no se puede poner en movimiento de por sí, sino que requiere de un deseo básico que la active. Esto indica que si ya no se cuenta con ese deseo dado de justicia, una vez que se lo pierde, no lo puede generar de por sí, ni la aptitud para la justicia es suficiente para ponerse en uso a sí misma. Dicho en otras palabras, el ángel que cae se ve sistemáticamente impedido para poder volver a querer justamente. Por otro lado, la justicia es algo, según lo afirmado en el capítulo XV, y como toda realidad no puede ser generada propiamente por ninguna criatura. Así, si se pierde este modo de ser de la voluntad, es decir, que pueda ser caracterizada como justa, no hay forma de que el sujeto que la pierda se pueda volver a sí mismo justo por más que quiera. Por otro lado, la pérdida de la justicia conlleva una deuda adicional, en la medida en que amerita condena en razón del incumplimiento de una obligación. Por lo tanto, en razón del castigo merecido se añade un obstáculo adicional para que el que peca sencillamente pueda evitar las consecuencias de su conducta de por sí y a voluntad. De la siguiente manera Anselmo describe escuetamente el punto:

Acaso, al haber abandonado la justicia y al permanecer la sola voluntad de felicidad que estaba primero: ¿puede el mismo desertor regresar a la voluntad de justicia por sí mismo, a la que no pudo llegar antes de que le fuera dada? – D. Pero ahora mucho menos. En efecto, en aquel momento no podía tenerla por la condición de su naturaleza, pero ahora tampoco debe tenerla en razón de su culpa.<sup>142</sup>

Sin embargo, este asunto tan aparentemente claro y obvio en esta exposición del *De casu diaboli*, representó para Anselmo una preocupación que continuamente aparece en su obra<sup>143</sup> y que está en la base de escritos

142 DCD, p. 224s.

143 V., por ejemplo, DLA, capítulo X, p. 579s: “Cómo el pecador es esclavo del pecado, y que Dios hace un milagro mayor al devolver la rectitud a aquel que la ha abandonado que dando la vida a un muerto”. O *De concordia*.... op. cit., q. III, capítulo III, p. 247s: “La rectitud por la cual realizamos nuestra salvación, no puede ser obtenida más que por la gracia”.

tan teológicamente decisivos como su *Cur deus homo*. En efecto, si el hombre pecador pudiese por sí mismo volver a hacerse justo, superando el pecado original, no habría sido necesaria la venida de ningún Cristo. Como sea, para los intereses de esta exposición valga la pena rescatar lo siguiente:

Así como es voluntario mantenerse en la justicia una vez que se la ha recibido, para el ser que la pierde es necesario mantenerse en estado de injusticia un vez que se la abandona.

Segundo, el estado de injusticia por el hecho de representar un condición inevitable para el que se hace injusto, implica no sólo tener que padecer las consecuencias propias del desmerecimiento de felicidad, sino también el de quedar completamente a merced del arbitrio divino para eventualmente volver a recibir la gracia del don de la justicia. Y si no de éste directamente, por lo menos sí de los que lo administran, es decir, de la jerarquía eclesiástica para el caso de los hombres. En este sentido, la administración del perdón cobra una importancia capital si se piensa en la configuración de un orden social como el que supone la Reforma Gregoriana: si Dios se relaciona con su pueblo a través de la Iglesia, si el pueblo es necesariamente pecador, y si en ésta radica en buena medida la posibilidad de redención, entonces no sólo es claro que lo terrenal tenga que estar sujeto a la potestad eclesiástica, sino que ésta disponga de un poder irresistible frente a aquella.

Tercero, ya que resulta indispensable garantizar la posibilidad de redención del hombre, y si se supone que la creación fue hecha completa desde un primer momento, como es propio si se supone un Dios sumamente perfecto y omnipotente, entonces podría ser explicable que los ángeles que caen queden perdidos irremediablemente. Si los cupos de los ángeles bienaventurados eran los que tenían que ser, y si no hubiese caído ningún ángel, entonces, ¿a dónde podrían ir los hombres pecadores redimidos? Si volviesen de nuevo al Paraíso, entonces quedaría el ámbito de lo angélico incompleto. Si los ángeles malos fuesen restaurados por algún procedimiento ajeno a la venida de Cristo, entonces se afectaría seriamente el dogma, igualmente a si se supusiese que esto se hubiese podido lograr por medio de él. Por otro lado, la caída de los ángeles supone una caída “desde más alto” que la de los primeros padres. En consecuencia, podría ser inconveniente utilizar el mismo mecanismo de redención para hombres y ángeles. Además, si la deshonra del ángel que cae es aún mayor que la del hombre, su castigo debe ser proporcional, lo que motivaría a pensar

que pierdan indefinidamente la posibilidad de salvación. Este es un asunto que desborda el objetivo de este trabajo y sólo se quiere dejarlo aludido. En efecto, los capítulos V y VI no dan muchas luces sobre el asunto, aunque indican que se trata de un tema ligado al problema general de la caída del demonio.

Volviendo sobre el concepto de justicia, no tendría sentido inculpar al demonio de injusticia si éste de alguna manera no tuviera la posibilidad de ser justo por sí mismo, asunto del *Capítulo XVIII*. En efecto, no tiene sentido hablar de responsabilidad si no es el mismo sujeto dueño de sus conductas y voliciones. Ya se habló acerca de cómo esto resulta posible desde el punto de vista del ordenamiento de las facultades volitivas. Sin embargo, todavía no es claro qué se quiera significar con expresiones como “el ángel caído se hizo injusto, mientras que el que perseveró, justo”, etc. Y el asunto es necesariamente oscuro por lo ya mencionado en el capítulo I: “¿qué tienes que no hayas recibido?” En efecto, si todo ser creado es de por sí nada, entonces no se puede afirmar en términos generales que alguna criatura se puede dar algo a sí misma, incluyendo la justicia. Así, se presenta un problema en el que, por un lado, debe mantenerse la verdad del credo acerca de Dios como hacedor universal y único de ser, pero por el otro, la afirmación de todo ser dotado de voluntad y de razón como agente que en principio se puede hacer a sí mismo justo.

Anselmo retoma las distinciones entre modos de uso de ‘hacer’ para resolver el inconveniente:

De muchas maneras decimos “hacer”. En efecto, decimos “hacer” algo cuando hacemos que una cosa sea, y cuando podemos hacer que no sea y no lo hacemos. Por consiguiente, de esta forma pudo darse justicia a sí mismo [el ángel caído], porque pudo quitársela, y pudo no quitársela, como aquél que se mantuvo en la verdad en la que fue hecho; cuando pudo no hizo de modo que no la tuviera, y así él mismo se la dio. (...) si de ninguna forma pudieran abandonarla, de ninguna forma podrían dársela.<sup>144</sup>

Por lo anotado en el capítulo I, en sentido propio ningún ángel se hace justo o injusto. En el caso del ángel que persevera, no hay un paso del no ser de la justicia a su llegar a ser, puesto que el ángel la recibe como don. Además, se afirma que este tipo de ángel hace que la justicia sea, porque no

---

144 DCD, p. 225.

hace que no sea. En consecuencia, no hay propiamente un hacer de la justicia desde esta consideración, sino más bien pasividad: por no abandonarla, genera que continúe recibéndola. Sin embargo, esta pasividad tiene en esta circunstancia el carácter de perseverar, que ciertamente supone algún tipo de actividad. También se podría afirmar, entonces, que hace que la justicia sea, porque hace que otra cosa sea, el perseverar, para que la justicia sea. Pero aún así, su hacer es indirecto, por lo que es impropio. Por el lado del ángel que peca, el asunto es diferente: éste puede abandonar la justicia, y al efectuarlo, hacer que no sea. En este caso, el abandono conlleva de por sí el dejar de recibirla, y así que pase del ser al no ser, lo que indica que es más factible poder hablar de un “hacer que no sea” en sentido propio. Para Anselmo, este poder hacer que la justicia no sea, tanto en el ángel que persevera como en el que cae, es una condición indispensable para reforzar que de alguna manera todos los ángeles se pudieron dar la justicia a así mismos, puesto que todos podían propiamente quitársela.

Como sea, no deja de ser un tanto paradójico el punto de vista de Anselmo: ya en el capítulo anterior se preocupó por demostrar que ningún ser racional que peque puede volver a la justicia por sí mismo, es decir, que no está habilitado para hacer activa y directamente la justicia. Sin embargo, esta es una conclusión demasiado fuerte, ya que cuestiona la posibilidad de responsabilidad moral en general. En consecuencia, le toca buscar alguna alternativa que no caiga ni en uno ni en otro extremo. De nuevo, la salida la encuentra en la distinción entre sentidos propios e impropios de las expresiones. En efecto, aunque el darse de la justicia del ángel que persevera sea impropio, puesto que supone básicamente un no hacer que no sea, se trata en todo caso de un hacer, o si se quiere, su significado impropio no implica que lo referido no sea concebido como tal. Y esto es importante porque señala que el terreno de las ambigüedades, así como puede ser fuente de inconvenientes cuando no se atiende al significado propio de las expresiones confundiéndonlos con los no esenciales, también lo es de soluciones, cuando conviene precisamente lo contrario, es decir, atribuir algo de verdad a lo que en el fondo tan sólo es verosímil.

Ahora bien, si todo ser racional es más apto para hacer propiamente el mal que la justicia, el terreno avanzado en la argumentación parece perderse: en últimas, aunque el ángel prevaricador se haya hecho injusto de por sí, en todo caso la voluntad que lo hizo posible fue dada por Dios. Y como el deseo o la voluntad que motiva su caída fue precisamente el de

felicidad desmedida, resulta difícil entender cómo éste pueda ser bueno de por sí. Luego parece difícil evitar argumentar que en términos generales se trata de algo malo, o si se quiere malamente hecho. Este inconveniente ya se había tratado parcialmente en el capítulo VIII, en el que se argumentó que la voluntad mala no se puede confundir con el mal que hace malos a los malos, así como por lo dicho en el XIII acerca de la tendencia a la felicidad considerada en abstracto. Sin embargo, el *Capítulo XIX*<sup>145</sup> insiste sobre la consideración de cualquier voluntad como algo bueno de por sí, pero específicamente sobre la bondad intrínseca del deseo de felicidad, a partir de cuatro argumentos:

Primero. “[L]a voluntad de felicidad no es algo malo sino bueno, cualquier cosa sea lo que desee, antes de que reciba la justicia”.<sup>146</sup> Pero como cuando se abandona la justicia, una vez recibida, esta voluntad de felicidad continúa, entonces se puede afirmar que no pierde su esencia. En consecuencia, como tal sigue siendo buena.

Segundo. El Hijo de Dios quiso ser semejante al Padre y desear esto significa la pretensión de felicidad mayor concebible. Pero este deseo es manifiestamente justo, ya que se está hablando de la voluntad de Cristo. Así, este deseo no puede ser entendido como algo de por sí malicioso. Además, todo ser irracional desea de por sí la felicidad. Sin embargo, no cometen injusticia al hacerlo. Luego, por este lado tampoco se puede decir que se trate de algo por definición inconveniente. Por lo tanto, no parece que el deseo desmedido de felicidad se pueda considerar como algo injusto de por sí, en atención a las implicaciones que esto tendría sobre el Hijo del Padre y sobre el orden de la creación animal no racional.

Tercero. Como ya se ha indicado, toda manifestación de ser es obra de Dios y de él sólo proviene el bien. Luego no parece viable suponer que el deseo de felicidad en cuanto que es algo sea un mal de por sí.

---

145 Comenta Olivares: “Vuelve a repetir el autor lo que había dicho en el capítulo XIII, 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.” Cit. en DCD, BAC, p. 655.

146 DCD, p. 226.

Y cuarto, retomando lo dicho en el capítulo IX, algo se llama malo en función de la mala voluntad en cuanto privada de la justicia debida. Esto implica que ninguna cosa se entiende como mala de por sí, ya que sólo se la considera de esta manera en la medida en que es causada o se identifica con una acción de la voluntad descarriada, lo que incluye no sólo al deseo de felicidad en cuanto que es algo y manifiesta realidad, sino a la voluntad misma de por sí.

En conclusión, la maldad de algo no se puede concebir como una condición intrínseca al hecho de que de alguna manera exista o sea, sino tan sólo en cuanto su realidad indique ausencia de justicia debida por otra instancia según lo dicho. Sin embargo, el problema amerita un análisis adicional, el *Capítulo XX*, puesto que el deseo de felicidad es algo que mueve a la aptitud de felicidad, siendo en consecuencia un hacer, y aunque el deseo sea en sí mismo bueno, en cuanto hacer desordenado parece que se corresponsabiliza a Dios. En efecto, Dios lo da y si no lo hubiese donado, no habría habido pecado<sup>147</sup>.

La respuesta del maestro no se deja esperar:

¿Qué hay de asombroso, si así como se dice que Dios induce a la tentación cuando no libera de ella, del mismo modo afirmamos que él da la mala voluntad al no impedir la aunque puede, especialmente cuando el poder de querer cualquier cosa no se da sino por él? (...) Por lo tanto, si el dar no se da sino en relación con el recibir, de manera no inusual se dice que da tanto quien concede espontáneamente como quien no aprobando permite, de la misma manera no incongruentemente se dice que recibe tanto quien acepta las cosas concedidas como quien usurpa las ilícitas.<sup>148</sup>

---

147 Comenta Olivares: "El capítulo presente constituye una objeción a lo dicho en el anterior. La objeción es la siguiente: si querer ser semejante a Dios no es malo, sino bueno, síguese, según lo dicho en el capítulo I, 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 una de ellas por una acción real no puede menos de alcanzar también la otra. Por otra parte, la criatura no parece ser causa del pecado más que porque pone la voluntad o la 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 inmune del influjo sobre la misma malicia del pecado." Cit. en DCD, BAC, p. 655s.

148 DCD, p. 228.



El argumento se apoya de nuevo en la identificación de usos diferentes pero posibles en las expresiones que permiten formular los problemas a tratar. Así, según un uso de la expresión ‘permitir algo’, es posible afirmar que alguien permite algo en la medida en que no se opone a que tenga lugar. Y como no se opone a que sea, entonces se puede también decir que quien permite algo, en cierta medida, lo da. Acá es conveniente retomar parte de las consideraciones del capítulo III, en el que se señaló cómo Dios se asume como un dador universal y necesario de ser, mientras que la criatura se concibe como un receptor de ser y existencia. Así, si el receptor no se opone a la donación, entonces el dar conlleva el recibir y, en consecuencia, ‘permitir algo’ puede significar recibirlo de que quien lo permite. Aplicando el asunto sobre el problema: al afirmar que Dios permite el querer indebido, entonces también se puede decir que de Dios se recibe este querer. No obstante, hay que matizar esta consecuencia, puesto que, aunque Dios permita el deseo indebido, es imposible proponer que lo haga aprobándolo. En efecto, Dios no puede desear que ninguna criatura racional peque, ya que no puede querer que no quiera lo que él de por sí quiere. Así, el ángel que hace uso de lo que se le permite, lo lleva a cabo en contra de la voluntad divina. Y este ir en contra de ella supone un usurpar: este ángel toma algo por fuera del beneplácito del Creador, en la medida en que no encuentra oposición para hacerlo. Esto permite afirmar que el ángel prevaricador recibe de Dios el deseo indebido en cuanto lo usurpa.

Sin embargo, ésta es tan sólo una cara del asunto, puesto que como se mencionó inmediatamente antes, Dios no puede aprobar el querer de lo indebido, aunque lo permita. En este sentido, si el conceder algo conlleva el darlo, y si éste último está seguido del recibirlo, entonces el no conceder algo debe llevar al no darlo, y como sin donación no hay recepción, entonces no se recibe lo que no se concede. En consecuencia, desde este punto de vista, el ángel no recibió de Dios el deseo de pecar. Por lo tanto, en cierto sentido lo recibe y no lo recibe de Dios:

Por lo tanto, ¿qué decimos en contra de la verdad si afirmamos, cuando el demonio quiso lo que no debió, que tanto lo recibió de Dios porque Dios lo permitió, como que no lo recibió porque aquél no se lo concedió?<sup>149</sup>

---

149 DCD, p. 228.

El argumento anterior es susceptible, asimismo, de una ampliación en función del hacer de la voluntad que está supuesto en su eventual conversión al mal, cuando el problema tratado se formula en los siguientes términos:

Ciertamente hay que admitir el hecho de que Dios hiciera las naturalezas de todas las cosas. Pero el hecho de que hiciera cada una de las acciones de las voluntades perversas, como el mismo movimiento pérfido de la voluntad (...), ¿quién lo admitirá?<sup>150</sup>

En este caso la respuesta se articula de la siguiente manera: en efecto, se tiene que aceptar que la conversión de la voluntad hacia lo indebido es un hacer de la voluntad, puesto que manifiesta un movimiento de la misma. Y como todo ser o hacer proviene de Dios, entonces Dios hizo esa conversión. Y, por lo tanto, Dios hizo el mal. Pero como ya se indicó hacia el final del capítulo I, Dios puede hacer el mal en la medida en que no haga que no sea. Así, como ‘permitir algo’ se puede entender como hacer que algo sea, en la medida en que no se hace que no sea, pudiendo, aunque no se lo apruebe o se lo apruebe, entonces es factible plantear que Dios hizo el querer indebido del demonio en cuanto lo permitió<sup>151</sup>, o si se quiere, que de Dios recibió ese hacer:

Por consiguiente, cuando el demonio convirtió la voluntad a lo que no debió, tanto el querer mismo como la conversión misma fueron algo y, sin embargo, no tuvo algo sino de Dios y por la voluntad de Dios, puesto que ni pudo querer algo ni pudo mover la voluntad a menos que él lo permitiese<sup>152</sup>

---

150 DCD, p. 229.

151 Comenta Olivares: “En las acciones malas de las criaturas, Dios toma, por decirlo así, una doble actitud: prohíbe y permite al mismo tiempo. Prohíbe aun el ser físico de algunas acciones, porque no pueden existir en el individuo sin un desorden moral, y, sin embargo, para salvaguardar 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.” Cit. en DCD, BAC, p. 656s.

152 DCD, p. 228.

## 7. LA CONVENIENCIA MORAL DE LA INGENUIDAD DEL ÁNGEL: CAPÍTULOS XXI A XXIV

El querer es querer de algo. En este sentido, hay una relación esencial entre la capacidad de tener voliciones y el conocimiento o, cuando menos, la estimación natural que se tenga de lo que se llegue a querer. Así, el radio de lo apetecible viene limitado por el de lo que se pueda conocer. Pero, por otro lado, hay ciertas cosas que en razón de su constitución o de las conductas o implicaciones que conllevan, resultan de por sí marcadamente evitables o apetecibles, ya que están inseparablemente ligadas bien sea con el bienestar de lo favorable, bien sea con lo debido. Por lo tanto, cuando el sujeto dotado de voluntad las conoce, a la vez, su voluntad tiende a rechazarlas o a pretenderlas. En estos casos el conocimiento de por sí parece tener una dimensión práctica: conocer es ya desear o evitar, por decirlo así. En consecuencia, si se supone que el conocimiento de ciertas cosas implica, o por lo menos condiciona una determinada decisión de la voluntad, entonces para estas situaciones se puede cuestionar que la facultad de las apetencias pueda obrar de cualquier manera, en el sentido de querer por fuera de la sujeción de las alternativas u opciones que le presenta el conocimiento. En efecto, como no se puede querer algo sin tener alguna noción de ello, y si esa noción está ligada forzosamente a cierta actitud de la voluntad, entonces el conocimiento se convierte en un factor determinante de la voluntad misma. Y esto permite plantear una serie de problemas en relación con la caída del demonio: suponer que conocía de antemano su eventual perdición, como efecto propio de sus apetencias desordenadas, implicaría tender a atribuirle una actitud de rechazo, no sólo frente a los males que se le avecinarían, sino también y especialmente, frente a aquello que lo llevaría a tan precaria situación. En razón de esto no sería posible explicar su pecado, ya que la anticipación de su desgracia tendería más bien a evitarlo que a propiciarlo. A la elaboración de este asunto se dedica el capítulo XXI. Sin embargo, aunque el conocimiento previo de la caída no resulte compatible con la posibilidad del primer pecado, tampoco lo podría ser la total ignorancia acerca del castigo propio que debe estar ligado con cualquier conducta indebida. Así, el capítulo XXII justifica en qué medida la noción de lo justo viene ligada con el conocimiento expreso de lo que no se debe hacer en cuanto prohibido y sancionable. De modo que lo adelantado en estos dos capítulos genera una especie de sin salida: por un lado, el demonio tenía que saber que es justo

que se castigue lo indebido, pero por el otro, no podía tener noticia alguna de su caída, es decir, del castigo que se seguiría a su querer desordenado. Es precisamente esta paradoja la que se trata en el capítulo XXIII, complementándola con algunas consideraciones adicionales en el XXIV.

Anselmo formula principalmente dos argumentos en el *Capítulo XXI* para tratar de demostrar la ignorancia del demonio acerca de su caída previa a la misma. Sin embargo, antes de hacerlo, distingue entre dos acepciones de 'conocimiento', que conviene retomar así sea por encima: hay un conocimiento necesario, que se debe distinguir del meramente probable. El primero se caracteriza por su certeza absoluta y, en consecuencia, sólo puede tratar sobre asuntos que se consideren como necesarios, es decir, que tengan que ser, que sea imposible que no sean. El segundo coincide más bien con lo que corrientemente se llama opinión o parecer, ya que trata de lo meramente probable. Así, puesto que se plantea que lo futuro es algo que no tiene que ser, en la medida en que puede ocurrir o no ocurrir, no es susceptible de conocimiento necesario, aunque, en principio, sí de probable. Por lo tanto, cuando se pregunta por el eventual conocimiento previo del demonio sobre su caída, de entrada se excluye que hubiese tenido la posibilidad de una noticia necesariamente válida de la misma, ya que se trataba en ese momento de un evento futuro. En otras palabras, se estaría afirmando que desde el punto de vista del conocimiento posible del demonio, éste no habría podido colegir su caída como algo futuro y, a la vez, como inconcebible de no ser. Anselmo tiene que llegar a esta primera conclusión, ya que para él sólo puede haber conocimiento absolutamente cierto en relación con lo que es. Ahora bien, no es del caso entrar acá a caracterizar de una manera más explícita la razón de lo anterior.<sup>153</sup> Así, en relación con esto baste con estas sucintas palabras del discípulo:

Parece que ni puede saberse de antemano lo que puede no llegar a ser ni que puede no llegar a ser lo que se sabe de antemano.<sup>154</sup>

Por otro lado, se presenta un problema adicional que también se deja de lado, relacionado con la compatibilidad entre la presciencia divina de la caída del demonio y el libre albedrío de éste último. Por cierto, aunque el demonio no pudiese tener noticia cierta de la necesidad de su desgracia, este conocimiento habría que atribuírselo a Dios, puesto que éste se entiende no

---

153 Ver DC, q. 1, caps. II y III.

154 DCD, p. 230.

sólo como omnisapiente por el argumento ontológico, sino porque no hay nada en la creación que no obedezca a su eterna voluntad. Así, Dios tiene que saber desde siempre, por decirlo así, lo que desde el punto de vista de la creación todavía no es, pero que alguna vez será. Esto indica que desde la divinidad la caída del demonio tenía que conocerse como algo necesario, aunque para el demonio no, lo que no deja ser paradójico, ya que el mismo evento, es decir, el de la caída, parece que tiene que concebirse a la vez como algo necesario y contingente, lo que resulta contradictorio. Además, porque lo necesario parece oponerse, igualmente, a lo libre en el sentido de no forzado. Pero no se ve claramente cómo lo que tiene que ser pueda a la vez responder a lo que no es susceptible de violencia alguna.

Como sea, la pregunta por la noticia del demonio sobre su futura caída se enmarca enfocándola al de su eventual conocimiento probable de la misma. En efecto, la inquietud de Anselmo se centra en si es razonable suponer que el demonio haya podido tener alguna sospecha o intuición de su futura desgracia. Y como ya se indicó, para Anselmo esto tampoco es posible.

Primer argumento:

En la medida en que el conocimiento de algo va ligado con el hecho de juzgar si se lo desea o no, entonces, si el demonio conocía que habría de caer, o lo querría o no lo querría. Tomando la primera alternativa, desear caer es ya caer. Como se ha dicho, el demonio peca por desear desordenadamente, o dicho de otra manera, en el deseo indebido ya se concreta de por sí su pecado. Así,

... si junto con la presciencia tenía la voluntad de caer alguna vez, ya por la misma mala voluntad había caído.<sup>155</sup>

Pero si el desear la caída ya implicaba la caída misma, entonces por este lado no lo podía saber de antemano. En efecto, no habría un conocimiento precedente de la caída, sino más bien simultáneo. De ahí que haya que pasar a la segunda alternativa: lo sabía y no lo quería. Ahora bien, según Anselmo, este conocimiento de su desgracia ya lo haría infeliz de por sí. En efecto, no podría estar bien sabiendo que estaría inevitablemente mal. Se debe suponer que el demonio en cuanto ángel sería susceptible de padecer algo así como angustia en una circunstancia de éstas: anticipa el mal, intuye que de una u

---

155 DCD, p. 231.

otra manera así tendrá que ser, luego, no puede estar conforme con su situación. Así las cosas, el demonio tendría que haber sido infeliz antes de caer. Pero mientras que no hubiese deseado caer, habría perseverado en la rectitud, es decir, habría sido justo. Por lo tanto, en estas circunstancias ser justo conllevaría una condición de infelicidad: precisamente por no querer caer ya sería desgraciado. Esto no resulta una consecuencia aceptable, porque justamente mantenerse en la rectitud debe conllevar el merecimiento de felicidad, puesto que, por un lado, la justicia modera y ordena el deseo de felicidad desmedido, pero no lo cancela ni lo niega; y por el otro, ser justo no es compatible con la condición de infelicidad en las circunstancias anteriores al primer pecado, ya que todavía no puede haber propiamente mal alguno en la creación. En consecuencia, no resulta razonable suponer que el demonio tenía preconocimiento de su caída ligado al hecho de no desear caer. Por lo tanto,

es evidente que así como esta misma razón aparta del mismo ángel malo la presciencia de su caída, así no menos, separa de él toda sospecha sobre ella.<sup>156</sup>

Sin embargo, Anselmo propone un argumento adicional:

Si el ángel sabía de su caída, o lo sabía forzosa o espontáneamente. En este caso se supone que todo conocimiento probable o le llega al sujeto por necesidad o de manera meramente casual. Sobre el primero: aunque el conocimiento de un hecho futuro no sea necesario, una persona puede prever que tendrá o no que obrar de determinada manera si se presentan tales o cuáles circunstancias, lo que podría explicar el “conocimiento forzoso”. Según Anselmo, no hay razón para suponer que el demonio tuviese que anticipar que se viese en la obligación compulsiva de pecar. Se puede suponer que no era un ser dependiente de circunstancias inmanejables que eventualmente se le impusiesen, o de cosas por el estilo. En efecto, su condición meramente espiritual, así como su ordenación en una creación perfecta, carente de toda necesidad y sin deficiencias, cancelarían la viabilidad de esta alternativa.

Sobre el segundo: se tendría un conocimiento espontáneo cuando es razonable suponer que se trata de un saber que tiene como origen la mera ocurrencia, es decir, que pudo haber tenido lugar sin la intervención de facto-

---

156 DCD, p. 232. En BAC, p. 663: “[E]s 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”.

res extraños a las facultades cognitivas mismas. No obstante, tampoco lo podría saber espontáneamente, porque mientras se persevera, sólo se tiene esa voluntad, es decir, al querer ser recto, se era recto. Y al serlo, sólo se puede querer eso, en la medida en que no se puede ser recto queriendo y no queriendo serlo. En consecuencia, no podía pensar en modo alguno que habría de abandonar la voluntad de justicia sin ninguna causa extraña:

No niego que él supiese que podía cambiar la voluntad que tenía, pero afirmo que él no podía pensar que alguna vez, por cualquier otra causa que interviniese, cambiaría de forma espontánea la voluntad que perseverantemente quería tener.<sup>157</sup>

En conclusión, ya que no es compatible con el estado de justicia una condición de infelicidad inmerecida, y como no se encuentran elementos de juicio que permitan suponer que el demonio se hubiese visto o en la necesidad de tener noticia alguna sobre su caída, o que se le ocurriese casualmente, entonces se

... ve que en modo alguno el ángel malo pudo saber o pensar que él había de hacer lo que mal hizo.<sup>158</sup>

Sin embargo, esta conclusión no deja de ser demasiado fuerte. En efecto, si no tenía ningún tipo de intuición sobre su desgracia, se cuestiona a la vez que tuviese comprensión sobre lo que es una conducta o deseo indebido, ya que “hacer lo indebido” y “ser castigado” resultan nociones difícilmente separables, tema del *Capítulo XXII*. Así, el ángel prevaricador tenía que saber que debía ser castigado si pecaba y que no debía querer lo indebido. Anselmo sugiere tres razones al respecto:

Si lo ignorase, entonces no sería justo conservando la recta voluntad, ni injusto abandonándola. En efecto, conservaría la rectitud no por ella misma, sino por una especie de necesidad natural. Igualmente, si la abandonase, no se le podría inculpar, por lo que no sería injusto al hacerlo. Por lo tanto, es implícito del poder ser justo tener noticia de lo que se debe hacer en función de abstenerse de lo otro, o si quiere, el conocimiento de lo debido implica el de lo indebido con carácter de prohibi-

---

157 DCD, p. 233. En BAC, p. 665: “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”.

158 DCD, p. 233.

ción. Pero como se supone que el demonio fue justamente condenado, así como que los ángeles que no pecaron fueron justamente confirmados, entonces no resulta razonable asumir que no tenía el conocimiento en cuestión.

Además, si ignoraba que “no debía querer lo que injustamente quiso”, entonces ignoraba, a la vez, que debía limitar su deseo inmoderado de felicidad. Por lo tanto, necesariamente sólo podría desear ser feliz. Pero como es natural querer ser semejante a Dios si sólo se dispone de la facultad de felicidad, como ya se mencionó en el capítulo XIII, entonces inevitablemente querría de manera desordenada. Por lo tanto, no sería ni justo ni injusto al hacerlo. En consecuencia, como fue justamente castigado, tenía que saberlo.

Por último, el ángel es un ser racional y como tal está en disposición de distinguir lo debido de lo indebido. Así, lo tenía que saber o no sería propiamente racional. Se debe recordar que la voluntad como facultad está íntimamente ligada con la razón. De tal manera que un ser que se considere dotado de voluntad, tiene que contar con suficiente racionalidad como para juzgar si las cosas deseables se ajustan al fin natural de la felicidad o al de la justicia, así como entre lo que es meramente favorable en aras de la felicidad y lo que es debido por la rectitud misma. Sin estas capacidades de discernimiento, sencillamente no se podría hacer uso de la voluntad misma. En consecuencia, no se puede presuponer la irracionalidad del ángel prevaricador, es decir, tenía que contar con el conocimiento tanto de lo que debía querer como del hecho de que al pecado se sigue el castigo.

Sin embargo, si el ángel sabía lo que no debía, entonces tendría que tener conciencia de que sería castigado. Y si esto es así, se oscurece lo adelantado en el capítulo anterior:

... si sabía que no debía abandonar lo que había recibido, por cierto, no menos sabía que si lo abandonaba debía ser castigado. Por lo tanto, quien había recibido el querer para ser feliz de manera que no podía apartarse de él, ¿de qué modo pudo a partir de ahí querer espontáneamente ser miserable?<sup>159</sup>

---

159 DCD, p. 233. En BAC, p. 665: “... 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?”.



Este inconveniente da lugar al *Capítulo XXIII*<sup>160</sup>, en el que se trata de encontrar una posición conciliadora entre ambos extremos:

Puesto que era racional, pudo entender que sería castigado justamente si pecaba; pero puesto que los juicios de Dios son un abismo insondable y sus vías son inescrutables, no pudo darse cuenta si Dios haría lo que podía hacer justamente.<sup>161</sup>

Así, una cosa es comprender que el pecado viene justamente ligado con castigo, y otra que Dios realmente habría de reprender a su criatura. Para afianzar la viabilidad de esta salida, Anselmo propone una serie de argumentos que se respaldan mutuamente:

Primero: Dios hace su criatura con bondad suma. Por lo tanto, no es obvio que la quisiese dañar por castigarla. En consecuencia, no es descabellado suponer que el demonio hubiese pensado que en su caso la culpa podría no llevar al castigo.

Segundo. Hasta el momento no había precedido ningún ejemplo de justicia vengadora. Es un punto destacable: no sólo no había propiamente ningún mal en la creación, ya que todavía no había habido ninguna voluntad injusta, sino que el demonio no podía contar con ninguna jurisprudencia, por decirlo así, sobre la reacción divina frente a infracciones a su ley. Así, se confirmaría la tesis: el ángel prevaricador podría haber supuesto que no sería castigado, aunque tuviese conciencia de la relación justa entre pecado y castigo.

A lo anterior se añade que el demonio pudo haber reflexionado acerca de la perfección de la creación divina, en la que el todo como tal es algo completo. Por lo tanto, el número de los ángeles también. Así, Dios no haría nada que atentara contra su obra, en el sentido en que quedara incompleta o inacabada. En consecuencia, difícilmente se podría imaginar su caída como

---

160 Comenta Olivares: "Responde al 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 certísimamente 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 bien debió ignorar si se le había de aplicar o se la 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". Cit. en DCD, BAC, ps. 667s.

161 DCD, p. 234.

efecto del pecado, ya que con la pérdida de su estado la creación perdería algo de su plenitud. De lo que se infiere que no sería castigado.

En refuerzo de esta vía de argumentación, se podría sumar lo siguiente: dado que el hombre ya hubiese sido creado, y que el ángel tuviese conocimiento de su existencia, en todo caso esto de por sí no implica que supiese igualmente que éstos pudiesen sustituir eventualmente a los ángeles que pecasen. Más bien, podría dar por sentado que Dios terminaría confirmando a todos en su respectivo estado: hombres con hombres y ángeles con ángeles. Lo que resulta más acorde con la idea de una creación perfecta. Además, si el hombre todavía no había sido creado, con mayor razón no habría podido tener noticia alguna de su sustitución en caso de haber pecado.

Finalmente, Anselmo considera otro argumento, más de índole moral y que de alguna manera pone en cuestión a los anteriores:

... aquél no debió tener este conocimiento. En efecto, si hubiera sabido a causa de qué sería desgraciado, no podría querer espontáneamente queriendo y teniendo la felicidad. Por esto, no sería justo al no querer lo que no debía, puesto que no podría quererlo. Pero también por esta razón considera si debió saber lo que preguntas. En efecto, si lo hubiera sabido o hubiera pecado o no. (...) Si hubiera pecado al haber previsto tanta pena, sin la coacción de ninguna necesidad ni de ninguna cosa, tanto más debía ser castigado. (...) Por lo tanto, no le convenía este conocimiento previo. (...) Porque si no hubiera pecado, o no hubiera pecado por la sola voluntad buena o por el temor a la pena. (...) Pero por cierto, que no se abstuvo del pecado por el solo amor a la justicia, lo mostró con la obra misma. (...) Pero si se hubiera abstenido por temor, no sería justo.<sup>162</sup>

Por cierto, si no es posible que se le plantee la alternativa de querer espontáneamente lo indebido, no tiene sentido afirmar que es justo por

---

162 DCD, p. 235. En BAC, p. 667s: "... 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. (...) Si previendo tanto castigo, hubiera pecado sin necesidad ninguna y sin ninguna fuerza mayor que le hubiera obligado, tanto más habría de ser castigado. (...) No le convenía, pues, esta presciencia. (...) Y si no pecase, o fue efecto de su sola buena voluntad o del temor de la pena. (...) Pero que no hubiera evitado el pecado con el solo amor de la justicia, lo demostró por su misma obra. (...) Pero, si le hubiera evitado por el sólo temor, no sería justo".

querer lo debido, puesto que en últimas no podría pretenderlo por sí mismo, sino por temor al castigo<sup>163</sup>. El razonamiento de Anselmo se puede desglosar así:

Suponiendo que el ángel hubiese sabido que sería castigado, entonces habría temido, ya que todo ser racional, como se planteó anteriormente, por naturaleza evita el mal y todo castigo tiene razón de pena. Además, porque resulta inevitable el castigo que imparte un dios omnipotente y omnisciente, por lo que el conocimiento del castigo se habría asumido con el de un mal inminente y superior a las propias fuerzas para rechazarlo. Así las cosas, si se presupone el conocimiento del castigo, entonces el ángel que todavía está en situación de pecar, o peca temiendo o no peca temiendo. Si peca sabiendo que hay castigo, sin necesidad y espontáneamente, entonces tendría que saber que sería especialmente castigado. Esta alternativa podría implicar o que el ángel quiere de por sí el castigo mismo, porque sabe que la felicidad máxima no sólo es imposible, sino que será desgraciado como efecto de su culpa, o que el ángel no era tan racional sino más bien obstinado y torpe, lo que tampoco es aceptable. En efecto, querer espontáneamente el castigo conlleva querer la infelicidad por sí misma, lo que no es posible, dado el deseo natural e innato de bienaventuranza. En consecuencia, se descarta que el ángel pueda pecar temiendo el castigo. Pero si no peca por temor, es decir, con conocimiento del castigo ligado a todo pecado y por el hecho de tratar de evitarlo, no peca, no por amor a la justicia por sí misma, sino más bien por el deseo de la felicidad de lo favorable. En consecuencia, no podría ser justo al no pecar. Por lo tanto, se cuestionaría que los ángeles confirmados fuesen justos y que Dios los hubiese hecho, a los unos y a los otros, aptos para serlo. Así, no conviene en general que los ángeles, tanto buenos como díscolos, hubiesen tenido conocimiento del castigo antes de la comisión del primer pecado.

Como se indicó más arriba, este argumento va cuestionadoramente más allá que los anteriores: suponer que el demonio no calculó como razonable su castigo, puesto que la creación sólo podía ser perfecta con el número pleno de ángeles inicialmente creados, o porque no se podía saber cómo Dios ejercería su justicia vengadora, de tal manera que peca espontá-

---

163 Comenta Olivares: "Hay que advertir que el Santo no dice que el demonio no pudo saber si Dios le castigaría, sino que no debió (...) porque en ella [en esa ciencia] 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 felicidad". Cit. en DCD, BAC, p. 668.

neamente por ausencia de temor a castigo alguno, ya presupone cierta malicia previa en su pensamiento. En efecto, parece indicar que asume como razonable poder hacer lo indebido porque no tiene consecuencias negativas –algo así como alguna suerte de paternalismo benevolente divino. Es claro por lo dicho que un ángel así ya habría tenido que pecar de por sí, puesto que en principio no conserva la rectitud de la voluntad por la justicia misma, sino por la felicidad que ya posee y que considera que en ningún caso va a perder. En consecuencia, la ignorancia necesaria del castigo se apoyaría más en razón de hacer viable la posibilidad de la moralidad del ángel que no peca, así como la de la inmoralidad del que prevarica, que por el mero hecho de encontrar situaciones en las que es posible combinar la ignorancia del ejercicio justo de la venganza, o más bien, la eventual impunidad de la justicia divina, junto con el conocimiento de que a todo pecado debe ir ligado justamente alguna pena.

Como sea, Anselmo insiste en reforzar esta última línea de argumentación en el *Capítulo XXIV*, sin detenerse a discutir la viabilidad de la anterior. En esta complementación se considera específicamente el caso de los ángeles que no pecaron previa la caída de los que sí prevaricaron.

Se podría pensar que el ángel sabe del castigo, pero que no peca más por amor a la justicia que por temor de la pena. Así, tendría dos motivos para no pecar, ambos suficientes para evitarlo, a saber, el amor a la justicia y el odio a la pena. Puesto que el amor a la justicia basta de por sí para evitar el pecado y, a la vez, para mantenerse libre y perseverante en la rectitud de la voluntad, se lo califica de honesto y útil. Por otro lado, ya que este deseo no es necesario, representa un motivo espontáneo, lo que conlleva otras ventajas, en la medida en que de alguna forma se puede afirmar que el ángel justo se hace tal a sí mismo y merecedor de felicidad, etc. Por las mismas razones, el motivo del temor a la pena se considera como inútil y deshonesto. Lo primero, puesto que si el ángel ya cuenta con el del amor a la justicia, entonces el otro sobra. Lo segundo, puesto que al privilegiar la tendencia natural de la felicidad sobre el deseo de perseverar en la justicia, de tal manera que no se peque pero por temor al castigo, la conducta resulta en últimas inmoral. Además, el motivo del temor resulta necesario en razón de que se inscribe como parte del deseo natural de bienestar, que implica el de rechazo de lo desfavorable. Así, se trata de una motivación que no permite propiamente una consideración del sujeto como un ser libre. Por lo tanto, no conviene presuponer esa doble motivación en el ángel. Es decir, no es necesario asumir de ninguna

manera que el ángel hubiese tenido conocimiento alguno de que sería efectivamente castigado al pecar.

En palabras de Anselmo:

¿Acaso no deleita su perseverancia [la del ángel bueno] mucho más bellamente cuando ella sola, que es útil y honorable, se observa en él como causa para perseverar, puesto que es espontánea; que si se presentara al mismo tiempo en él aquella [causa] que es inútil y deshonesto, puesto que se concibe como necesaria?<sup>164</sup>

Con este capítulo se cierran las consideraciones de Anselmo sobre los conocimientos con los que pudo haber contado el ángel que peca antes de su caída<sup>165</sup>, lo que posibilita el paso a los capítulos conclusivos del *De casu diaboli*. Sin embargo, antes de hacerlo, algunas observaciones sobre lo tratado:

Para Anselmo es claro que las facultades volitivas están íntimamente ligadas con las cognoscitivas, hasta tal punto que resultan equivalentes en el siguiente sentido: así como no se puede querer algo sin tener noticia de lo que se pretende, tampoco resulta factible acceder a conocimientos absolutamente desligables de la dimensión del deseo. En otras palabras, el conocimiento no se concibe como una especie de saber neutral a lo práctico, que pueda estar a disposición del sujeto para ver qué tipo de posición valorativa toma frente a él. Así, el ángel, previa comisión del primer pecado, no puede tener conocimiento del castigo futuro y juzgar independientemente de este saber si espontáneamente desea más felicidad de la debida o no.

Esto puede indicar que Anselmo concibe la voluntad como la facultad rectora y fundamental del sujeto racional: se conoce en función del deber, el conocimiento tiene sentido en la medida en que coadyuve al desarrollo moral o inmoral del agente dotado de voluntad. De esta manera, si para los ángeles no conviene tener ciertos conocimientos para que de hecho se puedan asumir como sujetos morales, entonces los argumentos se enfocan a justificar su ignorancia al respecto.

---

164 DCD, p. 236. En BAC, p. 671: “¿No es mucho más decorosa su perseverancia [la del ángel bueno], 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?”. DCD, 671.

165 Esto explica que se deje de lado el capítulo siguiente, en el que se tratan temas relacionados con la condición y conocimientos de los ángeles confirmados.

En consecuencia, también se puede decir que así como es pertinente saber ciertas cosas, no conviene saberlo todo por el mero hecho de que pueda ser cognoscible de por sí. El conocimiento posible parece tener un límite en el conocimiento debido, más allá del cuál se obstaculiza o se impide seriamente el entendimiento de la fe.

## 8. LA ESPONTANEIDAD O EL PORQUE SÍ DEL ORIGEN DEL MAL: CAPÍTULOS XXVI-XXVIII

Los capítulos finales del *De casu diaboli* se pueden considerar como conclusivos. En efecto, en el XXVI reasume un problema que ya se había planteado en el capítulo X y que se había dejado pendiente: si el mal es ausencia de ser, es decir, nada, ¿cómo se explica la actitud de rechazo frente a lo inconveniente si esto a la larga no es? Y también, ¿cómo se aclara que el mal dé lugar a otras cosas como sus efectos propios si es nada? En el XXVII, asume directamente el problema fundamental del argumento principal de la obra: ¿de dónde proviene en últimas el mal? Como se indicó con anterioridad, precisamente acá se concreta la solución a la pregunta acerca del por qué de la caída del demonio, en la medida en que todo el desarrollo anterior prepara y se encamina a la posibilidad de hacer razonable afirmar que el demonio peca porque sí o espontáneamente. Finalmente, el texto se cierra con algunas indicaciones sobre la permisividad divina del mal en el XXVIII, como a modo de muy breve epílogo.

El perseverante discípulo plantea así el tema del *Capítulo XXVI*:

Aunque me has dejado satisfecho con todas mis preguntas, aún aguardo que esto sea aclarado: qué es lo que tememos al escuchar el nombre de mal y qué hace las obras que la injusticia, que es un mal, parece que hace, como en el caso del ladrón, del lujurioso, puesto que el mal es nada.<sup>166</sup>

No deja de ser curioso que se vuelva sobre este asunto hacia el final de la obra, ya que a primera vista no parece un problema directamente ligado con el porqué de la caída del demonio. Sin embargo, como ya se mencionó, se trata de un asunto que inevitablemente conviene resolver: en buena medida, la concepción del primer pecado implica que el mal se entienda como ausen-

---

<sup>166</sup> DCD, p. 239. En BAC, p. 675: "... únicamente resta que me expliques por qué nos horrorizamos al oír el nombre de 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 no es nada.

cia de justicia debida y, en consecuencia, como nada. Ahora bien, si este es el concepto de mal que se infiere, entonces debe resultar en principio compatible con otros usos que se hacen de esa expresión, puesto que no tendría sentido que el primer mal de la creación difiera completamente de lo que habitualmente se asume como tal. Así, si normalmente hay una reacción de aversión frente al mal, esto está presuponiendo que realmente se lo comprende como algo y no como nada. Además, también se da por válido desde la comprensión corriente que el mal hace cosas, es decir, que es efectivo, lo que no resulta claro si se lo entiende como ausencia de ser. En consecuencia, una vez que se habló acerca de la constitución y de la disposición de las facultades volitivas y cognoscitivas del demonio, que en todo caso ayudan a complementar y desarrollar la noción de mal, y como se trata en todo caso de un tema que se había dejado de solución pendiente, puede ser pertinente retomarlo como parte de las consideraciones finales de la obra, en la medida en que asume como tarea mostrar que el concepto de mal que se deriva de la explicación de la caída del demonio es armonizable, valga la pena insistir, con su concepción desde el sentido común.<sup>167</sup>

Como sea, la primera cuestión se aborda de la siguiente manera:

El mal, que es la injusticia, siempre es nada; pero el mal que es lo desfavorable, algunas veces sin duda es nada, como la ceguera, algunas veces es algo, como la tristeza y el dolor; y a lo desfavorable que es algo, siempre le tenemos odio. Por lo tanto, cuando escuchamos el nombre de mal no tememos el mal que es nada, sino el mal que es algo, que sigue a la ausencia del bien.<sup>168</sup>

Se proponen dos acepciones de ‘mal’. La una, cuando se lo entiende como la nada o la injusticia, es decir, en sentido propio. La otra, en relación con el estado de infelicidad, o si se quiere, con el de insatisfacción de lo favorable en función de los requerimientos de la propia naturaleza determinados por el deseo natural de felicidad. Ahora bien, según Anselmo no se teme al mal que es propiamente ausencia de ser por la ausencia de ser misma, ya que éste es simplemente nada. Y como de la nada nada, no tendría sentido ver en ésta un mal que pueda de por sí dar lugar a algo.

---

167 Comenta Olivares: “Responde al autor en este capítulo a las dos objeciones que había dejado en suspenso en el capítulo X (...) Por lo demás, advierte San Anselmo que con esto ya quedan resueltas todas las cuestiones y dificultades que se propuso en el capítulo VII, sobre el origen del mal y del pecado de los demonios, y todas aquellas otras que trató en los capítulos X y XI acerca de lo que es o no es el mal.” Cit. DCD, BAC, p. 675s.

168 DCD, p. 239.

Sin embargo, al otro sí se lo teme. Y esto se explica por lo ya dicho: como este mal se determina en relación con el deseo natural de bienestar, y éste siempre está presente en toda criatura racional, entonces se presenta asimismo una tendencia innata para rechazar o evitar lo que se estime que genere dolor o sea desfavorable en algún sentido. Por otro lado, desde este punto de vista la ausencia de bien se manifiesta a la larga como sufrimiento, es decir, como un estado del que por necesidad se quiere salir o evitar, porque de una u otra manera contraría el bienestar natural. Así, se teme al mal cuya ausencia de bien se concreta en malestar natural, bien sea porque no se cuente con las facultades de las que en principio se debería disponer por naturaleza, como en el caso de la ceguera, bien sea porque se sienta de por sí dolor en algún sentido.

Estas consideraciones llevan a la segunda pregunta propuesta. Así, aunque se explique el temor del mal en la medida en que se asuma que éste se manifiesta como algo desde el punto de vista del malestar natural, en todo caso no es claro cómo es posible que el mal, que en todo caso es ausencia de ser y, por lo tanto, nada, dé lugar a ese tipo de mal que sí es algo.

Contesta el maestro:

cuando decimos que la injusticia hace el robo, o que la ceguera hace al hombre caer en el foso, de ningún modo se debe entender que la injusticia o la ceguera hacen algo; sino que si la justicia estuviese en la voluntad y la visión en el ojo, ni se haría el robo, ni la caída en el foso.<sup>169</sup>

De nuevo, la inquietud se resuelve con base en una aclaración relacionada con la forma como se deben y se pueden entender las expresiones comprometidas en la formulación del problema. La afirmación “La injusticia hace el robo” hace suponer no sólo que la injusticia es algo, ya que toma la posición de sujeto en la frase, sino que se trata de algo que efectivamente da lugar a algo, porque se trataría de una causa que de por sí genera determinados efectos. Sobre la manera de comprender frases en las que aparece ‘hacer’ ya se dijo han dicho algunas cosas, principalmente en relación con el comentario del capítulo I, por lo que no es necesario volver sobre este asunto. Sin embargo y *grosso modo*, se puede decir que en sentido propio la injusticia no puede hacer nada, ya que directamente y de por sí no puede causar ni el paso del no ser al ser, ni del ser al no ser, puesto que

---

169 DCD, p. 239.



en últimas es nada. No obstante, se podría pensar que la frase “La injusticia hace el robo” se debe entender más bien en términos de “La voluntad injusta hace el robo, es decir, da lugar a éste”. Así, se podría evitar hablar del hacer de algo que por definición no es, la injusticia, y replantear el asunto en términos de la voluntad, que como facultad y poder de desear, no sólo es algo, sino también y de por sí un agente. Algo de esto parece estar tácito en la respuesta que se comenta. En efecto, en vez de hablar del hacer de la injusticia, Anselmo propone tratar el asunto pensando en el estado de la voluntad que eventualmente da lugar a cosas indebidas, precisamente por la ausencia en ella de la justicia debida, que las evitaría. En consecuencia, el replanteamiento del problema se centra en la sustitución de la frase “La injusticia hace el robo” por “Si la voluntad tuviese justicia, es decir, si no fuese injusta, entonces, no habría robo”. Y desde esta consideración, el fantasma del mal en cuanto la nada que aparece como agente, se desvanece. En efecto, la justicia debe moderar el deseo de felicidad. Por lo tanto, sin la justicia se pierde el control del deseo de felicidad. De ahí que el deseo se desordene, y pueda querer cualquier cosa independientemente de si es justa o no. Así, la injusticia puede generar las obras o las conductas que se califican como males, por referencia a la mala voluntad que las causa. Obviamente, también puede generar el mal que se manifiesta como sufrimiento, ya que la pérdida de la justicia implica igualmente la del derecho de la felicidad merecida. En consecuencia, se liga con castigo de pena, o si se quiere con un deseo insatisfecho y obstaculizado para satisfacerse en función del bienestar. Así, nunca es la injusticia por sí misma y que es nada la que genera los males que son algo, sino la injusticia en cuanto ausencia de la justicia en la voluntad, la que motiva que ésta dé lugar a lo indebido.

En conclusión, esta nada de la que se habla se establece más bien por comparación entre entidades, que por la indicación a algo en especial que le sirviese de referente propio. Hay voluntades que se comportan de cierta manera porque cuentan con ciertas aptitudes, y otras no. Al comparar unas con otras, se pueden constatar igualdades o diferencias. Y así como la igualdad permite hablar del ser, porque se afirma que se es lo mismo, así la diferencia se expresa con el no ser o con la nada, porque no hay contrapartida de lo propio en lo otro.

Pasando al *Capítulo XXVII*, la pregunta que se plantea a su inicio es la que ha servido de hilo conductor a todo el tratado:

... no siempre es fácil responder sabiamente al que pregunta de forma necia. Por lo tanto, pregunto de dónde vino el primer mal que se llama “injusticia” o “pecado” en el ángel que fue hecho justo.<sup>170</sup>

En efecto, el credo postula un primer mal en la creación, a saber, el relacionado con la caída del demonio. Pero éste cae por haber pecado. Luego, el primer mal coincide con el primer pecado. De ahí que buena parte del argumento del *De casu diaboli* se oriente a tratar de explicar cómo fue esta primera transgresión posible, en la medida en que no se contraríen ni las verdades de la fe, ni los criterios aceptados de racionalidad. Sin embargo, dando cuenta de las condiciones de posibilidad del primer pecado, todavía no se ha mostrado cuál pudo ser en últimas su origen, ya que habría que explicar también cómo de la mera posibilidad del pecado se pasó a su realización y, específicamente, qué fue lo que en últimas hizo que el demonio quisiera pecar. De ahí que la pregunta acerca del por qué de la caída del demonio devenga en la del “de dónde vino el mal”.

El orden de la respuesta en el capítulo se puede dividir en cinco pasos: en el primero se replantea la pregunta, en los que van del dos al cuatro se hace un breve recuento de argumentos y de posiciones ya alcanzadas durante el desarrollo de la obra en relación con el tema y, finalmente, en el quinto se toca directamente el asunto por tratar.

#### Primer paso:

Dime de dónde llega la nada a ser algo. – D. La nada ni llega a ser ni deja de ser. – M. Por lo tanto, ¿por qué preguntas de dónde llega a ser la injusticia que es nada? – D. Porque cuando la justicia se aleja de donde estaba, decimos que sobreviene la injusticia. – M. Entonces indica lo que se dice de una manera más propia y clara, y pregunta acerca del abandono de la justicia. Puesto que la pregunta adecuada a menudo facilita la respuesta y la inadecuada la hace más confusa.<sup>171</sup>

Como se ha venido indicando, la nada parece algo por la forma de hablar. En efecto, se trata de un nombre y, como todo nombre, debe referir a algo para ser significativo. Además, por la forma corriente de hablar, se la utiliza en posiciones de sujeto gramatical, de tal manera que lingüísticamente se la puede concebir como agente, como substancia,

---

170 DCD, p. 240.

171 DCD, p. 240.

etc. Así las cosas, es fácil considerarla como si de por sí fuese una especie de objeto referible, ya que esa es la ilusión gramatical que genera. Pero cuando se confunde esta ilusión con la realidad, entonces se tiende a atribuirle características propias de los objetos, como la ubicación y la posibilidad de movimiento espacial. Esto explica la aparición de preguntas en relación con la nada en las que se inquiere sobre ella como se lo podría hacer sobre una cosa corriente. En consecuencia, el primer paso en la solución de la pregunta por el de dónde del mal consiste en identificar el interrogante como pseudo-problema: “la nada, ni viene, ni va”, lo que es equivalente a reformularla en términos de por qué deja de haber justicia dónde primero la había. De esta manera, un primer resultado de la indagación consiste en anotar que la pregunta por el origen del mal no se debe entender en el sentido de la determinación de la pregunta por el origen de algo en general: ni el de dónde geográfico, ni el de dónde en cuanto fuente, como tampoco la determinación de quién lo hizo, ni de cuál fue su causa, en el sentido de lo que estaba antes y que eventualmente lo generó, son problemas legítimos en relación con el mal.

Por otro lado, Anselmo resalta un segundo resultado bastante notable de esta primera aproximación: buena parte del trabajo filosófico consiste en distinguir entre preguntas legítimas y pseudo-preguntas. Algo así como lo que mucho después redescubrirían pensamientos como el de Wittgenstein: problemas que se disuelven frente a preguntas que efectivamente se pueden llegar a contestar. La pregunta por el *unde malum* tienta a pensar que se trata de un problema de solución posible, cuando en buena medida se contesta al mostrar que en el fondo no es problema alguno.

Segundo paso:

Por lo tanto, ¿por qué la justicia se alejó del ángel justo? – M. Si quieres hablar propiamente, no se alejó de él, sino que él mismo la abandonó queriendo lo que no debió.<sup>172</sup>

En esta parte de la respuesta se retoma lo adelantado hasta el capítulo III: el ángel que cae no recibió la perseverancia necesaria para no pecar, es decir, la condición de posibilidad del ser justo, no porque Dios no se la dio, sino que no se la dio, porque ya no la quiso recibir. Sobre esto ya se habló, por lo que no es pertinente volver sobre el tema. Sin embargo, el hecho de retomar la respuesta es importante en este contexto, porque señala la con-

---

172 DCD, p. 240.

veniencia de tratar de concretar una pregunta legítima de respuesta posible dentro de los criterios de racionalidad en principio aceptados y sin contrariar dogmas del credo. De esta manera se logra ubicar discursivamente el problema con el fin de lograr una mediación satisfactoria entre fe y razón.

El paso tercero:

¿Por qué la abandonó? –M. Cuando digo que queriendo lo que no debió la abandonó, explico claramente por qué y de qué modo la abandonó. Pues por esto la abandonó: porque quiso lo que no debió querer; y de este modo la abandonó, esto es, queriendo lo que no debió.<sup>173</sup>

De nuevo, se retoma lo adelantado hacia el final del III y el IV. Esto indica que Anselmo da por válidos sus argumentos en relación con la concepción del primer pecado, así como de la situación que lo hace posible: el demonio tuvo que haber querido más felicidad de la debida, lo que da lugar a un deseo desordenado que lo motiva a abandonar la rectitud de la voluntad y, en consecuencia, a pecar. Como ya se indicó, el resto del texto, es decir, los desarrollos posteriores al capítulo IV, se dedican a complementar y a resolver inquietudes adicionales que se suscitan en relación con esta posición.

El paso cuarto:

¿Por qué quiso lo que no debió? – M. Ninguna causa precedió a esta voluntad, salvo el hecho de que pudo querer. – D. ¿Acaso por esto quiso, porque pudo? – M. No, porque de forma similar pudo querer el ángel bueno y, sin embargo, no quiso. En efecto, ninguno quiere lo que puede querer por esto, porque puede, sin otra causa, aunque nunca quiera si no puede.<sup>174</sup>

Aunque los capítulos III y IV señalan qué fue lo que el demonio tuvo que haber querido para poder haber pecado, en todo caso no explican de por sí, ni las facultades volitivas con que contó, ni la disposición entre ellas. Esto indica que se pueden distinguir entre diferentes tipos de causas a la hora de explicar el por qué de la caída del demonio, o si se quiere, entre diferentes formas de entender el por qué de algo. Por un lado, cuando se

---

173 DCD, p. 240s.

174 DCD, p. 241.

dice: “el demonio peca por querer lo indebido”, se apunta a determinar el contenido sus voliciones. Así, se diferencia entre lo que un ser justo debe querer y lo que no, teniendo en cuenta que los fines apetecibles se limitan a los que se relacionan bien sea con el bienestar de lo favorable, bien sea con el deber o con lo justo. En consecuencia, esta explicación básicamente tiene en cuenta lo que se podrían llamar las causas finales del pecado, que coinciden, asimismo, con las esenciales. En efecto, muestran qué fue lo que pretendía al pecar, pero también, por qué querer eso que quiso es de por sí ya pecado o manifiesta lo que es la injusticia. Desde el punto de vista del juicio práctico que supone la decisión del demonio al querer más felicidad de la debida, se podría decir, bajo cierto aire kantiano, que esta explicación aporta tanto el objeto de ese querer, la mayor felicidad concebible, como el fundamento, privilegiar la felicidad misma sobre el deber y a pesar de éste. Con esto ya se alude a la motivación que haya podido tener el demonio al decidir querer lo indebido, pero todavía no se toca, por lo menos explícitamente, al acto mismo que da cuenta de la toma de la decisión y de lo que la hace “materialmente” posible.

Así, en este paso siguiente de la respuesta se vuelve sobre lo adelantado específicamente en los capítulos XII a XIV: el demonio peca porque pudo, es decir, porque ya contaba no sólo con la voluntad entendida como instrumento para apetecer tanto la felicidad como la justicia, sino porque también estaba dotado del querer inicial y natural de la felicidad, que lo habilitaba para activar y hacer uso de esas facultades. Ahora bien, como antes de haber sido dotado de esas capacidades volitivas no podía querer nada en absoluto, se entiende que afirme que ninguna causa precedió ese poder de querer. En efecto, antes de eso sencillamente no había ángel constituido en cuanto sujeto libre y racional. En consecuencia, no tiene sentido preguntar por una causa adicional precedente del mismo poder de querer, salvo Dios –que es uno de los temas que se toca Anselmo de pasada en el capítulo final.

Sin embargo, el poder de querer lo que no debió no da razón de por sí de lo que movió al ángel que cayó a quererlo, ya que los ángeles confirmados contaron con la misma capacidad y no pecaron. Así, la explicación se tiene que centrar en el por qué unos pecaron y otros no, o si se quiere, por qué contando ambos con las mismas capacidades volitivas se pudo haber presentado una diferencia tan notable en su uso. No obstante, antes de ir sobre este asunto conviene ir brevemente sobre el *Capítulo V*, donde se

argumenta justamente por qué los ángeles confirmados podrían haber pecado antes de la caída de los prevaricadores, puesto que es una consideración necesaria para entender la conveniencia del paso siguiente.

[S]i no pudieron pecar [los ángeles buenos antes de la caída de los otros], no guardaron la justicia por poder, sino por necesidad. Por lo cual, no merecieron la gracia de Dios más por el hecho de que se mantuvieron una vez caídos los otros, que porque guardaron la racionalidad que no pudieron perder. Pero no serían llamados justos rectamente.<sup>175</sup>

En efecto, por lo dicho en el capítulo XIV, si los ángeles buenos sólo pudiesen ser justos, es decir, si no pudiesen sino desear perseverar en la reactividad de la voluntad, no podrían ser en sentido propio justos, ya que lo serían por necesidad. Y como en la necesidad no hay injerencia del arbitrio, el hecho de mantenerse rectos no se les podría atribuir a sí mismos. Por lo tanto, es necesario atribuirles igualmente la capacidad de pecar.

Por otro lado, si se supone que los ángeles que cayeron pudieron no haber caído, puesto que pecaron y fueron justamente castigados, y que los confirmados no podían en absoluto pecar, entonces se generarían inconvenientes en la perfección de la creación pensando en el momento de la restauración de los ángeles réprobos por hombres buenos. En efecto, el hombre que se gana el puesto del ángel caído, lo merecería por haberse mantenido en la rectitud de la voluntad, no por necesidad, sino por propia voluntad. Así, este hombre sería mejor que el ángel confirmado, ya que este último habría sido justo meramente por necesidad. Lo que no conviene si se supone que la creación era perfecta tal y como era antes de la caída de los prevaricadores. Además, por esta misma razón, si la restauración se debiera dar entre iguales, de tal manera que todos los hombres que llegasen a ocupar los puestos de los caídos fuesen como los ángeles confirmados, el asunto tampoco podría ser posible, puesto que los hombres elegidos sí habrían tenido la posibilidad de no pecar, por lo que nunca podrían ser propiamente iguales a los otros. Por lo tanto, desde este punto de vista también conviene suponer que los confirmados pudiesen haber podido pecar.

---

175 DCD, p. 201. En BAC, p. 613: "... si no pudieron pecar [los ángeles buenos antes de la caída de los otros], 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 (...) ni justos podían ser llamados".

**En conclusión:**

... los ángeles buenos pudieron pecar antes de la caída de los malos, y no de otro modo que así como se mostró acerca de aquéllos que pecaron.<sup>176</sup>

Por lo tanto, los ángeles que habrían de caer como los que no, estarían en las mismas condiciones previa la comisión del primer pecado. En consecuencia, la explicación de la caída del demonio tiene que rendir tanto como para dar cuenta a la vez de la no caída de los ángeles confirmados, o si se quiere, el origen del primer mal no resulta desvinculable del *primer bien*.

**El paso final:**

Por lo tanto, ¿por qué quiso? – M. No por otra cosa, sino porque quiso. En efecto, esta voluntad no tuvo ninguna otra causa por la que de alguna manera fuera puesta en movimiento o atraída, sino que ella misma, si se puede decir, fue para sí causa eficiente y efecto.<sup>177</sup>

Ésta no deja de ser una respuesta sorprendente, ya que representa más que una explicación, el intento de ponerle punto final a las indagaciones. Así, el asunto del origen primero del mal se concreta en la mera constatación de la afirmación del querer pecar del ángel que cae, pero que, a la vez, impide cualquier análisis ulterior, puesto que se trata de un querer incondicionado. En lo siguiente se tratará de mostrar por qué y en qué sentido desde los planteamientos de Anselmo esta alternativa puede resultar viable.

En primer lugar conviene recordar que para Anselmo, en principio, nada puede obligar a la voluntad. Los argumentos al respecto no se encuentran propiamente en el *De casu diaboli*, sino en *De libertate arbitrii*. Aunque este último tratado se centra más en el problema de la libertad humana, en todo caso no hay razón para pensar que la concepción de la voluntad humana que propone difiera esencialmente de la angélica, por lo que las ideas básicas del uno pueden ser aplicables al otro. Esto se confirma, ya que, como se indicó anteriormente, el concepto de libertad es fundamentalmente el mismo tanto para hombres como para ángeles y para Dios. En pocas palabras, el punto de la inviolabilidad de la voluntad se explica porque ésta se entiende como una facultad que por naturaleza no puede querer algo sino queriendo quererlo:

---

176 DCD, p. 201.

177 DCD, p. 241.

... [un hombre] no puede querer a pesar suyo, porque no puede querer queriendo no querer.<sup>178</sup>

Este planteamiento no excluye que la voluntad se pueda ver sometida a motivaciones diferentes, opuestas y mutuamente excluyentes. En efecto, el sujeto puede verse enfrentado a alternativas u opciones, que resulten compatibles bien sea con el deseo natural de lo favorable, bien sea con el de justicia, de tal manera que la escogencia eventual de la una implique el abandono de la otra. En consecuencia, cuando se afirma que la voluntad no puede querer algo sin querer quererlo, no se quiere decir con esto que la voluntad obedezca necesariamente a una única motivación, o que por optar por algo no tenga que renunciar a otra cosa. Tampoco se está sugiriendo que uno de los deseos básicos, el de lo debido o el de lo favorable, tenga que terminar imponiéndose sobre el otro, de tal manera que el conflicto entre motivaciones opuestas sólo sea aparente, porque uno sea por naturaleza más fuerte que el otro. Esto no tendría sentido, ya que se perdería completamente la posibilidad de enjuiciamiento moral, como se argumentó en relación con los capítulos XII a XIV. Por lo tanto, la imposibilidad del querer no queriendo no hace referencia a que en la voluntad indefectiblemente prime a la larga una fuente de motivación sobre la otra, ya sea que una se alimenta energéticamente de la otra, o porque encuentra en ella su fin u origen último. Para Anselmo, el deseo de justicia no es ningún tipo de sublimación encubierta del deseo de placer, ni la voluntad se concibe como alguna suerte de reservorio de fuerza para querer cosas, desligable de los instintos en cuanto a sus fines propios, pero alimentado y condicionado por estos últimos. Así las cosas, la voluntad se entiende más bien como una facultad incondicionada del querer, en el sentido de que es apta para querer por naturaleza tan sólo lo que se propone como tal. En consecuencia, le es imposible querer algo de manera forzada. Violentar la voluntad supondría destruirla o negar su esencia, o si quiere, no puede hablarse a la vez de algo voluntario pero a la vez obligado, ni por una instancia ajena o externa al sujeto, como tampoco por una interna. Lo anterior permite afirmar que toda decisión voluntaria es por definición espontánea, en la medida en que no está sujeta en últimas a necesidad alguna que le determine un cierto tener que querer.

---

178 DLA, 565.



Ahora bien, como el querer de la voluntad implica un querer de por sí, entonces ese querer es igualmente causa de sí mismo. En palabras de Anselmo, es a la vez causa y efecto de sí. En consecuencia, como no cabe causa extraña a la voluntad misma en la determinación de sus efectos, es decir, de sus respectivas voliciones, entonces tampoco se pueden explicar sus determinaciones en función de condicionamientos extraños a ella misma o de criterios ajenos. Por lo tanto, no resulta pertinente pretenderlo hacer: afirmar que se toma una decisión voluntariamente implica aceptar que la razón última de lo que así se pretende radica en el mero querer incondicionado, es decir, en lo que de por sí da cuenta de sí. La afirmación del propio querer es su propia razón última. De ahí que las decisiones de la voluntad tengan que caracterizarse esencialmente como arbitrarias, en el sentido en que ni requieren ni pueden ser explicadas por ninguna instancia ajena al hecho de así haberlas querido querer. Por lo dicho, cuando Anselmo afirma que el ángel peca, en últimas, porque quiso, y que quiso meramente porque quiso, no está patinando en la respuesta o claudicando en sus esfuerzos explicativos, sino resaltando uno de los rasgos esenciales de las decisiones propiamente voluntarias: su arbitrariedad.

Sin embargo, se podría objetar que con lo anterior tan sólo se está diciendo que ninguna instancia ajena a la voluntad misma, es decir, al sujeto facultado para querer incondicionalmente, resulta pertinente para explicar cualquiera de sus decisiones, incluida la que haya dado lugar a la caída del demonio, pero no que, eventualmente, sea posible adelantar intentos explicativos que únicamente comprometan a las diferentes instancias de la misma voluntad. En efecto, la decisión voluntaria no excluye de por sí que la persona que la toma eventualmente rinda cuentas de su propio parecer. No obstante, el punto de vista de Anselmo va más allá: las explicaciones que el propio sujeto pueda aportar ni cancelan ni logran dar cuenta, en últimas, de lo propiamente arbitrario y espontáneo de la decisión voluntaria.

Acá conviene retomar parte de las conclusiones adelantadas en relación con los conocimientos de los que disponían todos los ángeles, tanto buenos como malos, antes de la caída. En efecto, ambos disponían de las mismas facultades apetitivas. Por lo tanto, desde el punto de vista de la voluntad de felicidad, ambos tenían que haber deseado ser semejantes a Dios. Sin embargo, los unos pecan, los otros no. Esto indica que el primer pecado no se puede explicar exclusivamente en función del objeto del deseo mismo –esto es, del deseo de semejanza divina–, porque si este

deseo de por sí hubiese movido a todo ángel a desearla, entonces todos habrían pecado. Así, la razón del primer pecado no pudo haber consistido en que el objeto apetecido haya forzado a hacer querer a unos lo indebido y a los otros no. Dicho de otra manera, como no hay diferencia desde el punto de vista del fin o del objeto del deseo pecaminoso posible ni en uno ni en otro, entonces la diferencia entre la decisión de unos y de otros no se puede explicar apoyándose en eventuales diferencias de los fines apetecibles disponibles.

Por otro lado, también se podría argumentar que aunque los fines eran compartidos, se pudieron haber presentado diferencias de juicio entre unos y otros, de tal manera que los unos hubiesen estimado como más conveniente perseverar en el deseo de justicia, evitando desear desordenadamente la semejanza divina, mientras que los otros no. En efecto, la voluntad está estrechamente ligada con el conocimiento: sólo se quiere lo que de alguna manera se conoce y que se estima adecuado o no en función de los deseos básicos.

Sin embargo, aunque la voluntad sólo funcione con conocimiento, y aunque éste nunca pueda ser propiamente neutral, el querer de la voluntad no puede ser forzado por un determinado juicio en la toma de la decisión misma. Este le presenta opciones a la voluntad bajo la luz de los deseos básicos, lo que no implica necesariamente que tenga que irse por alguna en especial. Así, frente a cualquier juicio de valor, siempre le queda a la voluntad el poder de optar, aunque eventualmente las alternativas de opción sí sean necesarias y unas se le puedan presentar como más llamativas que otras. Por lo tanto, si llegó a haber diferencias en la estimación del valor del fin de lo apetecido entre ángeles buenos y malos, ésta pudo haber condicionado las opciones de esas voluntades, pero no haber reemplazado la toma de la decisión. En consecuencia, el querer pecar del ángel malo, así como el no querer hacerlo del bueno, no se puede explicar por diferencias de juicio sobre el fin, así las haya habido.

El siguiente pasaje del *De concordia* ... es ilustrativo al respecto:

... es la voluntad la que debe rechazar o escoger según los datos de la inteligencia racional; es con este fin, sobre todo, que se ha dado a la criatura racional la voluntad y la razón. Por lo cual, esta elección de la voluntad [ante la alternativa de mentir para no morir] para abandonar la rectitud no está sometida a ninguna necesidad, aunque sea combatida por la dificultad innata del pensamiento de la muerte.

Porque, aunque sea necesario, en efecto, abandonar la vida o la rectitud, ninguna necesidad, sin embargo, determina lo que es conservado o abandonado. Sólo la voluntad determina aquí lo que se ha de guardar, y la necesidad no interviene para nada en la elección de la misma. Ahora bien, aquel que no está obligado por necesidad a abandonar la rectitud que posee, es evidente que no carece del poder o libertad de conservarla. Este poder siempre es libre.<sup>179</sup>

El hecho de que las estimaciones de los juicios de valor no puedan de por sí forzar la toma de una determinada decisión de la voluntad, en todo caso no quiere decir que no la condicionen, ya que ése es precisamente su mérito, es decir, el de indicar en qué medida resultan compatibles o no con los deseos y tendencias básicas de las facultades apetitivas. No obstante, resulta claro que para Anselmo, a la hora de explicar la comisión de un pecado o la confirmación en la rectitud de la justicia, no se deben considerar como un factor esencial para la consideración moral del sujeto. El demonio debió desear lo indebido sin conocimiento del castigo, principalmente, para poder pecar de una manera incondicionada, es decir, para no condicionar su permanencia en la rectitud al temor del castigo. Igualmente el ángel bueno, ya que éste se mantiene en la justicia estrictamente por amor a ella, independientemente de la consideración valorativa de cualquier efecto que esta conducta pudiese tener.

De esta manera, se puede decir que el ángel que peca peca porque sí, no meramente como afirmación de su querer espontáneo, sino en la medida en que se excluye de por sí cualquier discusión posible y que pudiese ser pertinente, tanto sobre factores internos como externos, que pudiesen haber dado cuenta de la decisión de la voluntad.

Algunas observaciones conclusivas sobre la determinación del origen del mal:

El *unde malum* último no es irracional, sino más bien ajeno tanto a lo racional como a lo irracional. En efecto, aunque sin la razón no pueda haber propiamente ejercicio de la voluntad, ya que requiere de la estimación de sus eventuales objetos de apetencia para poder concretar opciones de elección, el acto mismo de toma de decisión voluntario escapa a lo que el juicio de valor determine como correcto o adecuado. Por otro lado, tampoco se lo debe caracterizar como algo irracional, ya que se trata de

---

179 DC, p. 227.

algo que en ningún sentido puede ser forzado y, por lo tanto, que no necesariamente tiene que obedecer a inclinaciones no racionales, bien sean en algún sentido sensibles o pasionales.

Segunda. Así como el ángel malo peca porque quiso, siendo esta decisión la manifestación de un poder espontáneo y arbitrario, como el bueno estaba en las mismas condiciones antes de la comisión del primer pecado, entonces el origen último del mal parece coincidir con el del bien, en el siguiente sentido: tampoco tuvo lugar a partir de una decisión racional ni afectiva, sino de un determinado uso incondicionado de la voluntad.

Tercera. El origen del mal en cuanto decisión espontánea de la voluntad, no puede ser ni bueno ni malo, ya que es precisamente lo que da ser y existencia al primer mal, es decir, a la mala voluntad del ángel que cae. Si se quiere, con la caída del demonio se da inicio a la posibilidad de hablar propiamente de bien y de mal moral en la creación, puesto que antes de este suceso, tan sólo habría habido la posibilidad de una consideración ontológica del bien y del mal, ligada, eventualmente, con la de ángeles perseverantes sin noticia alguna del mal.

Cuarta. El origen del mal y del bien, como algo que no es propiamente ni moralmente bueno ni malo, indica que hay una diferencia modal, por llamarla así, entre el mero libre albedrío y el ser propiamente libre o esclavo en la caída. El primero puede dar, en principio, espontáneamente origen tanto al uno como al otro, sin tener que optar por ninguno, moviéndose, por lo tanto, en el ámbito de lo moralmente posible. Pero una vez que se toma una determinada decisión ya se es necesariamente malo, porque la autorredención es imposible, o bueno, como en el caso de los ángeles confirmados, o condicionadamente justo, como en el de los hombres antes de la muerte. En otras palabras, se pasa al plano de lo moralmente real, bien sea necesario o contingente.

Quinta. Explicar el origen último del pecado supone aceptar que hay algo más allá en todo individuo que sobrepasa cualquier intento de condicionarlo a explicación alguna, es decir, tener que reconocer al sujeto susceptible de conducta moral como un otro absoluto.

Sexta. Si cualquiera puede desear arbitrariamente cualquier cosa, entonces no se puede en últimas prever qué decisión tome determinado sujeto moral; de cualquiera siempre puede salir o lo justo o lo injusto, mientras no esté confirmado en lo bueno o en lo malo, como los ángeles. Así, cual-

quier cosa es esperable: ni el bien ni el mal son calculables. Si acaso, se puede condicionar qué opciones deba enfrentar una determinada voluntad, así como los procedimientos para juzgar, pero no la decisión última que se tome.

Séptima. El trabajo filosófico de mediación aspira a mostrar cómo el primer pecado fue racionalmente posible; el credo pone la verdad del hecho de la actualización de esa posibilidad por un acto de fe.

Sin embargo, para Anselmo todavía quedan un par de hilos sueltos en la argumentación, por lo que la tarea no ha terminado. En efecto, aunque se afirme que el poder de pecar fue espontáneo y arbitrario, en todo caso fue algo y como tal algo dado por Dios. Por otro lado, algo similar vale para el acto mismo de tomar la decisión de desear lo indebido, puesto que asimismo manifiesta un ser, lo que da lugar al *Capítulo XXVIII*, que como ya se mencionó, tiene más bien un carácter de breve epílogo.

Respecto al poder mismo de querer pecar o no pecar, Anselmo confirma que se trata de algo que sólo puede ser considerado como bueno. Esto se explica por lo siguiente: como el poder se diferencia del acto mismo de hacer uso del mismo al tomar una determinada decisión, entonces el poder mismo escapa a la posibilidad de ser determinado como moralmente bueno o malo. Según lo dicho anteriormente, la voluntad en la medida en que se concibe como instrumento, es una capacidad que se puede utilizar bien sea para desear de manera justa, bien sea de manera inconveniente, lo que indica que de por sí ni tiene que llevar a lo uno ni a lo otro. En consecuencia, se trata de una aptitud que, a la vez que es neutral frente a una consideración moral, en todo caso, en la medida en que manifiesta ser, es buena en cuanto don de Dios. Algo similar se podría decir de la visión: así faculte para ver lo que no se debe ver, esto no la hace reprobable en ningún sentido, puesto que no es ella de por sí la que da lugar a que se vea o no se vea lo que de hecho se ve.

El asunto se complica en relación con el querer que da lugar al uso indebido del poder, ya que se trata, por un lado, de una manifestación de ser, pero por otro, de una que da lugar al mal. En este caso, la salida consiste de nuevo en distinguir entre sentidos propios e impropios de lo que es dar y hacer. En efecto, Dios permite el uso indebido del poder de querer, y por esto, de alguna manera lo hace, ya que no obra de ninguna manera para que no tenga lugar. Así, este querer vino de Dios, “por quien

es todo lo que es algo”<sup>180</sup>. Complementando el punto, Dios permitiría el querer de lo indebido sin aprobarlo, ya que no puede desear el pecado. En consecuencia, el que peca usurpa este querer, en el sentido en que hace un uso ilícito de la voluntad. Anselmo habla de rapiña. En efecto, el que utiliza un instrumento por fuera de lo debido, de alguna manera se lo apropia injustamente, es decir, se lo roba.<sup>181</sup> Como este tipo de argumentación refleja la ya analizada en relación con el capítulo XX, baste con lo dicho.

## 9. OBSERVACIONES FINALES

Primera. La concepción de todas las cosas como criaturas implica entenderlas como obras de Dios, de tal manera que cualquier manifestación de ser o de existencia se define como bien. En efecto, la creencia en un dios que es “aquello que lo cual nada *mejor* puede pensarse” conlleva que su obra, generada de la nada, tenga que ser pensada como algo propio de un ser sumamente bondadoso, justo y omnipotente. Esta consideración da lugar a un planteamiento, si se quiere, ontológico del bien: todo lo que es o existe, por el mero hecho de ser o existir, es bueno. En consecuencia, ninguna esencia puede ser entendida como mala o perjudicial estrictamente en cuanto existente. Sin embargo, el análisis de la caída del demonio obliga a postular una redefinición de este concepto “ontológico” del bien, ya que no es posible explicar su prevaricación apoyándose tan sólo en el hecho de constatar su existencia, ya que esto supondría afirmar, en últimas, que de algo en sí mismo bueno resulta y se origina el mal, lo que no puede ser aceptable. Así, se postula una definición moral del bien y del mal, referida más bien al uso de la voluntad según las posibilidades y condicionamientos propios de sus inclinaciones, tanto a lo útil favorable como a la justicia. Ser bueno consiste, desde este punto de vista, en ser justo, es decir, en el hecho de perseverar en la rectitud de la voluntad por sí misma. Por lo tanto, ser malo se entiende como el dejar de hacerlo, manifestando de esta forma, privación de la justicia debida. Ahora bien, como este parámetro de bien y de mal tiene que ver básicamente con el uso de la voluntad, las cosas en general resultan buenas o malas en función de su

---

180 DCD, p. 241.

181 Comenta Olivares: “... 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.” Cit. en DCD, BAC, p. 679.

relación con agentes dotados de voluntad. En otras palabras, por la voluntad de un determinado sujeto algo deviene malo o bueno, es decir, no por sí mismo. Esto permite decir, por ejemplo, que aunque la voluntad del demonio sea paradigmáticamente mala, ya que da origen al primer mal por sus apetencias desordenadas de felicidad orientadas a la semejanza divina, en todo caso es algo bueno en sí, por el hecho de existir: en cuanto ser es obra de Dios y es de Él, en cuanto manifiesta privación de la justicia debida es mala y es del demonio mismo.

Pero el asunto conlleva otros matices: desde el punto de vista moral ninguna cosa de por sí es ni buena ni mala. Es decir, toda realidad es neutral a una consideración moral hasta que no se ponga en función de una determinada voluntad. Si se quiere, la consideración moral suspende la apreciación ontológica del bien, ya que no interesa rescatar su ser bueno en cuanto existente a la hora de evaluar su moralidad. Por lo tanto, parece que la moral termina primando sobre la ontológica. En efecto, no sólo la suspende, sino que es a partir de ella que se termina juzgando si las cosas son justas o no, dando lugar al merecimiento de penas de castigo o de recompensas de felicidad. Por otro lado, aunque la suspenda, no deja de representar una dimensión propia para la consideración de toda criatura, asunto por lo demás llamativo, ya que permite que cualquier ser en situación de máxima penuria por castigo, culpa y pena, en todo caso, se pueda considerar bueno en la medida en que su dolor es algo que manifiesta ser y existencia.

No interesa en este momento profundizar en este tema, pero conviene resaltar algunas consecuencias que se pueden desprender de esta postulación de dos conceptos diferentes del bien y del mal, ambos necesarios en la explicación de la caída del demonio, pero cuyas implicaciones pueden resultar fuente de inquietudes de solución poco clara:

Si a la larga prima la consideración moral del bien sobre la ontológica, en la medida en que la primera termina contando para definir los criterios para considerar asuntos como la vida eterna, la condenación, etc., entonces parece cuestionarse la utilidad de mantener la concepción ontológica, puesto que no se ve cuál pueda ser su función. Así, deja de ser claro para qué pueda convenir afirmar que la creación es en sí misma buena si esto no tiene ninguna implicación en relación con la moralidad misma.

Por otro lado, se podría poner en tela de juicio que realmente hubiese algo así como una separación real entre el bien ontológico y el moral,

argumentando que el primero de por sí supone al segundo. En efecto, la creación es obra de una voluntad, la divina. Y, en consecuencia, que es algo bueno en cuanto tiene ser porque proviene de un ente en principio necesariamente justo. Sin embargo, esta alternativa no resulta viable, ya que terminaría postulando dos moralidades contrapuestas e irreductibles, la que vale para Dios y la que se aplica a todos los otros sujetos racionales.

Además, el bien en su sentido ontológico parece ser una consecuencia inevitable del sistema, por lo argumentado en el capítulo I. Así, si se pretendiese evitar o desconocer esta noción, habría que afirmar que Dios en su dar lugar a la obra de la creación no hace algo ni bueno ni malo, lo que parece una inferencia indeseable para el credo, porque no habría propiamente ningún mérito en haber hecho toda la creación de la nada. Así, el hecho de ser no generaría ninguna deuda por parte de lo creado y lo *gratuito* de la creación no implicaría gracia alguna.

Por otro lado, si el bien ontológico representa la encarnación de la voluntad divina y si, a la vez, el criterio de moralidad supone el seguimiento de la voluntad de los seres racionales de esa misma voluntad de Dios, no parece claro por qué el bien ontológico deba subordinarse al moral, o si la voluntad divina de por sí quiera cosas contrapuestas, o si el bien del ser en cuanto ser no sea a la larga ningún bien, sino tan sólo su condición de posibilidad.

De lo anterior se desprenden una serie de interrogantes, que se quieren dejar meramente sugeridos: ¿hasta qué punto una criatura es hecha para ser lo que es o para tener que ser forzada a ser otra cosa? En efecto, ¿en qué medida el deber es algo connatural al ser, o mejor, hasta qué punto la voluntad de Dios “traiciona” la naturaleza de sus criaturas con la imposición de un deber ajeno al mismo bien del hecho de meramente ser y existir?

Segunda y pasando a otro asunto. La caída del demonio implica postular una noción de pecado que necesariamente afecta toda concepción del ámbito de lo moral, por cuanto determina el paradigma de lo que es el mal moral en sí. En efecto, al explicar el origen absoluto del primer mal, determina a su vez qué sea esencialmente el mal. Así, el pecado del demonio representa algo así como la matriz para definir cualquier tipo de pecado, incluido no sólo el de los primeros padres, sino también todo pecado posterior. En este sentido supone plantear una noción básica del sistema, o si se quiere, una categoría condición de posibilidad de la cosmovisión vigente para Anselmo, pues todo mal o bien que se constate, del que se



hable o se piense, que se quiera evitar o castigar, que se pretenda cometer o propiciar, se deberá entender en función de lo propio y característico de este mal primordial. Ahora bien, el ángel que peca lo hace en unas condiciones muy particulares, que conviene volver a traer a cuento: no fue tentado, ya que no podía haber un mal encarnado previo al primer mal. Así, se afianza una idea del pecado como algo que incumbe estrictamente al ámbito personal, en el sentido en que cuando se hace algo malo o algo bueno, la responsabilidad es básicamente individual. En otras palabras, no se peca por otro, sino siempre por uno mismo. En el caso del ángel no se podía tampoco apelar a ningún tipo de deficiencia o de carencia, que condicionara o que motivara su deseo desordenado, lo que refuerza lo anterior. Así, aunque alguien pueda tratar de justificar sus conductas en razón del hambre o de cualquier tipo de circunstancia adversa, en todo caso se trata de rescatar una concepción del individuo como un ser que puede estar por encima de cualquier eventualidad a la hora de asumirse y de ser asumido como sujeto dotado de voluntad y como persona moral. Además, el ángel tampoco peca meramente por querer ser semejante a Dios o por querer la mayor felicidad posible, lo que indica que la raíz del pecado no está en ninguna característica propia del objeto apetecido, sea el que fuere, sino en el hecho de pretenderlo por fuera de la voluntad de Dios. En otras palabras, el pecado se constituye esencialmente en el acto de desobediencia frente a la instancia que en principio se considera justa y frente a la que hay que subordinarse, independientemente de cualquier consideración sobre el contenido de los preceptos que se deban seguir. Es un rasgo notable: la subordinación al orden es la base del bien, aún a costa del mero bienestar temporal y natural. Es como si con esto se indicara que el fundamento del mal, por lo menos a los ojos de Anselmo y según su consideración general del momento histórico, radicara en la tendencia de las personas a obrar por sí mismas según su propia voluntad y en desconocimiento y oposición frente a un todo del que forman parte y al que se deberían someter. Por otro lado, el demonio peca al hacer un uso indebido de su voluntad, que se asume como un acto de rapiña o de robo. El demonio se apropia de un derecho que no le pertenece y, al hacerlo, cae. Con esto se indica que la condición de posibilidad del orden se funda en el hecho de que sus miembros acepten limitarse a lo que los parámetros de lo debido les reconozcan como propio, de tal manera que se acepten en función del lugar y de las prerrogativas que el orden les determine.

Obviamente, esta concepción del mal y del pecado está bastante lejos de pensar que lo inconveniente moral radica esencialmente en el mero placer de la carne o cosas por el estilo, pero también en alguna suerte de negación de la propia naturaleza y de lo que es conveniente según sus tendencias. Además, tampoco tiene mucho que ver con propuestas acerca de lo justo que se funden en un acuerdo de voluntades particulares en aras de generar una voluntad común o en el reconocimiento de algo así como el bien absoluto que permita derivar una determinada noción de lo justo. El sujeto moral lo es y se constituye como tal por su aceptación del orden superior al que en principio pertenece. El orden no se establece en la medida y por el hecho de que sus miembros logren encarnar de por sí alguna idea de lo que es el bien. El orden trasciende al individuo y éste se hace bueno porque hace parte de él.

Tercera. El *De casu diaboli* se inscribe en la realización del proyecto de una fe que busca entendimiento. La lectura propuesta supone que los cuestionamientos y explicaciones que va aportando Anselmo en relación con el tema se conciben básicamente como intentos de mediación entre las verdades del credo y los puntos de vista de la razón. Por lo tanto, los problemas tratados se van estructurando o tomando forma en la medida en que se va logrando especificar en qué sentido los planteamientos de la fe chocan, o contrarían, o resultan oscuros desde los parámetros de la razón. Esto señala que una determinada explicación se puede asumir como correcta cuando se logra que las inquietudes de la razón frente a los asuntos problemáticos de la fe queden satisfechas, es decir, cuando la oposición devenga aparente o de una u otra manera se logre superar. Sin embargo, como uno de los puntos de partida de la mediación consiste en respetar las verdades de la fe, que en principio se conciben como inalterables e irrenunciables, una explicación de éstas sólo puede ser acertada si evita las oposiciones frente a la razón pero sin renunciar, a la vez, en ningún momento a lo que postula la fe. En consecuencia, la mediación es lograda cuando la fe alcanza el entendimiento que busca pero sin perderse a sí misma. Por el lado de la razón una respuesta se puede tomar como aceptable en la medida en que no contraríe sus principios, es decir, si se puede considerar razonable. Pero como la razón no se entiende como un cuerpo dogmático y completo de principios, permite cierta maleabilidad, por llamarla de alguna manera. En otras palabras, es posible desde este punto de vista adelantar correcciones, revisiones, complementaciones en lo que se considera como racional. Si se quiere, mientras que desde la fe no se puede

ser propositivo en la búsqueda de alternativas de conciliación, desde el lado de la razón el campo queda relativamente abierto. Y este es un punto decisivo en el trabajo y esfuerzo de comprensión racional de la fe por parte de Anselmo, ya que no se apoya en un determinado sistema ya construido y definitivo de lo que deba ser la razón. Obviamente, con lo anterior no se pretende negar que Anselmo utilice en sus argumentaciones planteamientos y problemas heredados de la tradición, como por ejemplo, de Agustín de Hipona. Sin embargo, el entendimiento que busca la fe es el de las personas a las que van dirigidos sus escritos y, en el caso de la caída del demonio, el que se concreta en la figura del discípulo. Y éste no parece representar ninguna escuela filosófica en especial, sino más bien, lo que una persona aguda y crítica puede encontrar como inconsistente en las formulaciones del dogma desde un pensamiento corriente, en la medida en que recoge las inquietudes de una colectividad de creyentes, que a la vez tratan de razonar sobre lo que creen.

Esto podría explicar que buena parte de sus respuestas se apoyan en consideraciones ligadas con el significado de las expresiones en las que se formulan los problemas por tratar, en las que se atiende especialmente al lenguaje que de hecho se utiliza. De esta manera, la mediación se logra en la medida en que va introduciendo formas alternativas de entender los conceptos involucrados en los cuestionamientos, que suponen una ampliación de lo que normalmente se entendería como racional, precisamente porque intenta ajustar o alterar las pautas y las reglas del lenguaje en el que se expresa la razón de los creyentes, es decir, su gramática, de tal manera que sea compatible con el de la fe. Curiosamente, en la fe que busca entendimiento, es este último el que termina tratando de ajustarse a los requerimientos de quien lo requiere.

Sin embargo, resulta ingenuo pensar que la fe a su vez no sufra ningún tipo de alteración en su consideración desde la racionalidad alterada que se va proponiendo; precisamente lo que se pretende es un entendimiento diferente de lo propuesto por el credo, es decir, uno que no dé lugar a los problemas que, en principio, se deben resolver. Así, aun cuando se pretenda que la fe permanece inalterable e inalterada, su versión racional tiene que ser otra. Y esto lleva a proponer que la estrategia básica de solución de problemas en Anselmo consiste en lo que se podría llamar un ejercicio de traducción del lenguaje del credo en términos del de la razón. En consecuencia, *explicar* sería más bien *traducir*, es decir, tratar de poner las verda-

des de fe en términos o a partir de las reglas y de los principios del lenguaje del pensamiento racional corriente de los creyentes. En consecuencia, la actividad filosófica no consistiría principalmente en intentar mostrar en qué medida los puntos de vista de la fe son, a la vez, verdades derivables de los principios de la razón, o si se quiere, proposiciones mutuamente compartibles, aunque con fundamentos distintos. En efecto, la estrategia no se enfoca a indicar cómo las verdades aceptadas por convicción, lo podrían ser igualmente por el pensamiento racional, en la medida en que también representan proposiciones válidas desde sus reglas y principios de inferencia, a las que se podría llegar igualmente sin el auxilio de la fe, o con completa independencia de ésta última, puesto que los hechos que la fe da por válidos no forman parte de lo que resulta constatable meramente desde lo que acá es el ámbito de la razón. Dicho de otra manera, las *Sagradas Escrituras* no se entienden como una forma alterna de describir y de concebir unos hechos que sean a la vez comunes a los propios de los del lenguaje de la razón.

Cuarta. Lo anterior puede permitir comprender por qué el *Tratado* está estructurado en forma de diálogo, ya que las posiciones del Maestro y del Discípulo van dando cuenta del proceso de mediación. El uno intenta ofrecer una versión razonable de ciertos puntos del dogma, el otro va objetando y aceptando, en la medida en que lo va considerando pertinente. De ahí resulta que el diálogo no tenga una estructura deductiva, sino más bien de temas encadenados. En efecto, se trata de una fe que busca entendimiento, y no de una que ya lo encontró. Y como en toda búsqueda, a veces se avanza, pero muchas veces hay que volver sobre lo recorrido. Por otro lado, las preguntas del discípulo no están limitadas o restringidas a criterios previos que determinen o fijen de antemano sobre qué sí se puede inquirir o sobre qué asuntos quedan vedados. Se lo supone un creyente convencido, pero en la posición de alguien que no tiene que entender por el mero hecho de creer. Comparte con su Maestro el fin, así como unas reglas básicas de razonamiento, a partir de las cuales lo que se va aceptando se asume como ya entendido y superado, pero sin cerrar la puerta a nuevos cuestionamientos, puesto que la idea es tratar de contestar a toda objeción que se pueda ir presentando, y no el evitarlas, esconderlas, minimizarlas o reprimirlas.

Para terminar, parece claro que el proceso no se completa definitivamente en el diálogo, por lo menos no en el *De casu diaboli*. Quedan otros asuntos pendientes, relacionados con la concepción de la libertad, de la

verdad, sobre la compatibilidad entre la idea de un dios omnisciente y la posibilidad de la libertad misma, entre otros. Esto supone que una exposición completa del problema tenga que llevar a otros textos de Anselmo, y seguramente a desarrollos posteriores de esta peculiar manera de asumir el trabajo filosófico.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (San) Agustín: *La ciudad de Dios*, en *Obras Completas*, Vol. XVI (2000) y XVII (2001), BAC, Madrid.
- Adams, Marilyn McCord: "Fides quarens intellectum: St. Anselm's method in philosophical theology" en: *Faith and philosophy*, vol. 9, N° 4 (Oct. 1992), p. 409-435.
- Anderson, Albert: "Anselm and the logic of religious belief", en *Harvard theological review*, vol. 61 (1968), p. 149-173.
- Castañeda, Felipe: "Anselmo de Canterbury y el argumento ontológico de la existencia del demonio", en *Ideas y Valores*, N° 105 (1997), p. 62-77.
- Castañeda, Felipe: "¿Cómo pensar la libertad a finales del siglo XI? El caso de Anselmo de Canterbury", en *Identidad doble - Doppelte Identität, Schriften der Johannes Gutenberg-Universität*, Heft 11, Mainz, 1998, p. 21-34.
- Castañeda, Felipe: Introducción a la Filosofía del Lenguaje en Anselmo de Canterbury, en *Anselmo de Canterbury "Fragmentos sobre Filosofía del Lenguaje"*, F. Castañeda et al. editores, Ed. Uniandes, 2001, p. 13-152.
- Corti, Enrique: "El problema del mal: *nihil* como negación determinada en el *De casu diaboli* de San Anselmo de Canterbury", en *Stromata*, 53 (1997), p. 151-175.
- Deme, Daniel: "The 'origin' of evil according to Anselm of Canterbury", en *Heythrop Journal*, vol. 43, No. 2 (2002), p. 170-184.
- Drilling, Peter: "Faith and reason in the Catholic tradition", en *Priest*, vol. 53 (Apr. 1997), p. 10-18.
- Evans, Gillian: "Why the fall of Satan", en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 45 (1978), p. 130-146.
- Gauss, Julia: "Anselm von Canterbury und die Islamfrage", en *Theologische Zeitschrift*, vol. 19 (1963), p. 250-272.

- Henry, Desmond Paul: "St. Anselm on the varieties of 'doing'" en *Theoria*, Vol. 19 (1953), p. 178-183.
- Luscombe, David: "Anselm on the angels", en *Revista di storia della filosofia*, vol. 48, N. S. (1993), p. 537-549.
- Mascall, Eric Lionel: "Faith and reason: Anselm and Aquinas" en *Journal of theological studies*, vol. 14 (1963), p. 68-90.
- Pugh, Jeffrey C.: "Fides Quaerens Intellectum: Anselm as contemporary", en *Theology today*, vol. 55 (1998), p. 35-45.
- Roberts, Victor W.: "The relation of faith and reason in St. Anselm of Canterbury", en *American Benedictine review*, vol. 25 (1974), p. 494-512.
- Schäfer, Christian: *Unde malum, Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Königshausen/Neumann, Würzburg, 2002.
- Schedler, George: "Anselm and Aquinas on the fall of Satan: A case study of retributive punishment", en *Proceedings of the ACPA* (1982), p. 61-69.
- (Santo) Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, Tomos I-V, BAC *Maior*, Madrid.
- Verwey, Hans: "Faith seeking understanding: an atheistic interpretation", en *New scholasticism*, vol. 44 (1970), p. 372-395.
- Wittgenstein, Ludwig: *Lecciones y conversaciones sobre creencia religiosa*, en *Leciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992.

## S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI

### *TRACTATUS DE CASU DIABOLI*

El texto base de la traducción del *Tractatus de Casu Diaboli* es el establecido por J. P. Migne en la edición *Bibliothecae Cleri Universae* de 1853, Tomo CLVIII de la *Patrologia Latina*. Utilizamos también la edición de F. S. Schmitt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog) Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968, para elegir variantes de esa edición cuando el sentido de alguna expresión lo exigió.

Al hacer la selección de las variantes sólo se tuvo en cuenta aquellas que cambian el sentido del texto considerablemente. Se han indicado entre paréntesis y señalado en negrita.

De igual forma se han introducido las siguientes abreviaturas para facilitar la lectura:

ad. = **adicionado**; om. = **omitido**; r. = **rectificado**.

En el margen izquierdo se mantuvo la numeración de Schmitt y en la izquierda la de Migne.

La ortografía se ajustó a la clásica tradicional.

[233] SANCTI ANSELMI DIALOGUS DE CASU  
DIABOLI\*

// **CAPUT PRIMUM [r. capitulum I].** *Quod etiam ad* 325  
3 *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*  
6 *accepisti?* [I. Cor. 4, 7.] dicitur/ hominibus tantum, an  
et angelis?

MAGISTER. Nulla creatura habet aliquid a se. Quod  
enim seipsum a se non habet, quomodo habet a se  
9 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.

12 D. Vere clarum est / [om. est].

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

15 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  
18 nihil habent; // ita ab illo non nisi aliquid habent./ 326

D. Non plane video quod ait [r. ais], quod [r. quia] a  
Deo non habent alia nisi aliquid. Nam quis facit alius,  
21 ut multa, quae videmus transire de esse ad non esse, /  
non sint quod erant; etiamsi omnino in nihilum non  
[234] transeant [r. 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 idcirco non sit, quia ipse non facit.  
3 Sicut ergo illa quae sunt, ab / illo habent esse aliquid;

---

\* Variantes sobre el título en Schmidt: Incipit Tractatus de Casu Diaboli Editus ab Anselmo Archiepiscopo Cantuariensi B. Incipit Tractatus Cuius Supra de Casu Diaboli R. Incipit Liber Domni Anselmi De Casu Diaboli U.



ita quae non sunt, vel quae de esse transeunt ad non esse, videntur ab eodem ipso habere esse nihil.

M. Non solum illi [**r. ille**] dicitur facere aliquid esse, aut  
6 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 facit, dicitur facere esse; et qui potest facere ut aliquid sit, // nec facit, dicitur facere non esse.

327

9 Quippe non / ille tantum dicitur facere aliquem nudum esse, aut non esse indutum, qui eum despoliat; sed et qui spoliantem [**r. despoliantem**], cum prohibere possit, non prohibet: sed ille proprie dicitur hoc facere, iste vero  
12 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 multa facere quae non facit: ut,  
15 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, [**ad. non**]  
18 ipse facit ea / non esse. Quoniam namque non solum non est aliqua alia essentia, nisi illo faciente; sed nec aliquatenus manere potest, quod facta est, nisi eodem ipso servante. Cum ipse desinit servare quod  
21 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  
24 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 tunicam repetas, quam illi nudo sponte ad tempus praestiteras, non habet a te  
27 nuditatem; sed, te / quod tuum erat tollente, redit in id quod erat antequam indueretur a te. Nempe sicut a summo bono non est nisi bonum, et omne bonum est a summo bono, ita a summa essentia non est nisi essentia,  
[235] 30 et omnis essen/tia est a summa essen/tia: unde, quoniam summum bonum est summa essentia, consequens est ut

omne bonum sit essentia, et omnis essentia bonum. Nihil ergo et non esse, sicut non est essentia, ita non est  
 3 bonum. / Nihil itaque et non esse, non est ab illo, a quo non est nisi bonum et essentia.

D. Aperte nunc video quia sicut bonum et esse, non est  
 6 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 facere non esse, quia / negem propter quod dicitur; aut reprehendam, quia ita dicitur: sed non tantum debemus inhaerere improprietati verborum veritatem tegenti, quantum inhiare proprietate veritatis sub  
 12 multimodo genere locutionum laten//ti./

328

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

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

## CAPUT II.

*Cur videatur diabolus ideo non accepisse perseverantiam, quia Deus / non dedit.*  
 18

D. Satis patet non minus angelo quam homini convenire. [in Cap. I]. Constat ergo quia ille angelus, qui stetit in veritate, sicut ideo perseveravit, quia perseverantiam habuit; ita ideo perseverantiam habuit, quia / accepit;  
 21 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  
 24 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 perseveraverit [r. perseveravit], quia ille non dedit, quo non dante nihil habere potuit. Certus sum enim, etiamsi  
 27 non videam, / non illum nisi iuste a summe iusto damnatum, nec sine culpa iuste illum potuisse damnari.

M. Unde putas consequi, si bonus angelus ideo accepit  
perseverantiam quia Deus dedit, malum ideo non  
[236] 30 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  
3 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 facere  
6 quaestionem hanc: hac ratione eam, in quantum /  
memini constituunt; quia si bonus angelus ideo accepit,  
quia Deus dedit, malus angelus [om. angelus] ideo non  
accepit, quia Deus non dedit: nec memini me adhuc  
9 huius consequentiae solutionem vidisse./

### CAPUT III.

*Quod ideo Deus non dedit, quia ille non accipit.*

M. Nulla est tibi consequentia: potest enim non dare,  
12 non esse causa / non accipiendi, etiamsi dare semper  
esset causa accipiendi.

D. Ergo si ponatur non dare, non necesse est sequi non  
accipere. Quare potest esse accipere, etiamsi non sit  
15 dare./

M. Non est ita.

D. Exemplo volo mihi ostendas quod dicis.

18 M. Si ego porrigo tibi aliquid, et tu accipis; / non ideo  
do quia accipis; sed // ideo accipis, quia do; et est datio 329  
causa acceptionis.

D. Ita est.

M. Quid si id ipsum porrigo alii, et non accipit; illene  
21 ideo non / accipit, quia [ad. ego] non do?

D. Potius videtur quia tu ideo non das, quia ille non  
accepit [r. accipit].

M. Hic igitur non dare, non est causa non accipiendi; et  
24 tamen si / pono me non dedisse, causa est consequendi  
illum non accepisse. Aliud namque est rem causam esse  
alterius rei: aliud positionem rei esse causam ut sequatur  
aliud. Cum enim incendium non sit causa ignis, sed ignis  
[237] 27 / incendii, positio tamen incendii semper causa est ut  
sequatur esse ignem. Si enim est incendium, necesse est  
ignem esse.

3 D. Necesse est me sic esse fateri./

M. Vides ergo, ut puto, si tu ideo accepisti, quia ego  
dedi, non tamen idcirco consequi illum, qui non accepit,  
ideo non accepisse, quia ego non dedi; et tamen consequi  
6 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  
9 idcirco Deus non dedit, quia / ille non accepit?

D. Nondum mihi hoc ostendisti; sed illud tantum  
sufficienter demonstrasti [**r. monstrasti**], scilicet non  
12 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? [**om.**  
15 ?] 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 ante [**r. dante**] Deo, quid  
18 peccavit, / si non accepit quod Deus illi non dedit posse  
aut velle accipere?

M. Deus dedit illi potestatem et voluntatem accipiendi  
perseverantiam.

21 D. Accipit igitur quod Deus dedit, et habuit quod accepit./

M. Vere habuit, et accepit.

D. Accipit ergo, et habuit perseverantiam.

24 M. Non accepit, et ideo non habuit./

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

27 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.

30 M. Non est necessarium consequens./

D. Non video cur non [om. non], nisi // mihi ostendas. 330

M. Incoepisti unquam aliquid cum voluntate et potestate perficiendi, quod tamen voluntate ante finem rei mutata  
33 non perfecisti?/

[238] D. Saepe./

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

D. Volui utique; sed non perseveravi in voluntate, et  
3 ideo non perseveravi in actione./

M. Quare non perseverasti in voluntate?

D. Quia non volui.

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

D. Non possum negare.

9 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 idipsum [r. idem ipsum]  
12 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  
15 perseverare? [om.?] / respondere potes quia non perseveravi [r. perseverasti] in voluntate. Quod si quaeritur iterum quare non perseverasti in voluntate: alia causa reddenda est, unde scilicet contigerit defectus  
18 illius voluntatis, quam quia non perse/verasti velle

voluntatem. Non enim respondendo aliud ostendis  
quam idipsum quod quaeritur; id est non perseverasti  
21 in voluntate perseverandi in actione./

D. Video quia non videbam quid dicerem.

M. Dic ergo uno verbo quid sit perseverare, quantum  
24 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  
27 perseverare / in voluntate, sit pervelle.

D. Ita fiat.

M. Cum ergo non perfecisti quod voluisti, et potuisti,  
30 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,  
33 ideo non accepit, nec per/severaverit [**r. perseveravit**],  
[239] quia non pervoluit./

D. Item [**r. Iterum**] quaero quare non pervoluit? [**om.**  
?] Cum enim dicis quia quod voluit, non pervoluit, tale  
est ac si dicas: Quod voluit prius, postea non voluit.  
Quando ergo non voluit quod prius voluit, quare non  
3 voluit, nisi / quia non habuit voluntatem? Non dico  
voluntatem quam prius habuit, cum voluit; sed quam  
non habuit, cum non voluit. Hanc autem // voluntatem 331  
quare non habuit, nisi quia non accepit? Quare autem  
6 non accepit, nisi / quia Deus non dedit?

M. Iterum dico quia non ideo non accepit, quia Deus  
9 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  
12 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;  
15 sed ideo Deus 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 enim [r. **namque**] tenenti prius est non velle tenere, quam velle deserere. Ideo enim vult aliquis  
18 deserere / quod tenet, quia non vult tenere. Quaero igitur quare tenere non voluit quod tenebat, nisi quia Deus non dedit velle? [om. ?]

M. Non semper prius est non velle tenere, quam velle  
21 deserere./

D. Quando non sit ostende mihi.

M. Quando aliquam rem propter se non vis tenere, sed deserere, ut carbonem ignitum in manu nuda positum:  
24 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  
27 propter aliud non vis / tenere, nec nisi propter aliud deserere vis; 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  
30 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, ideo non vult tenere [om. **ideo...tenere**] dare quia non vult tenere; sed ideo non vult tenere, quia ut panem habeat  
33 / necesse habet dare. Nam et antequam habeat, vult tenere et habere;/ et cum habet, nequaquam non vult tenere, quandiu non habet necesse deserere.

3 D. Verum est./

M. Non ergo semper est prius non velle tenere //, quam velle deserere; sed aliquando prius est, vellere [r. **velle**] deserere. 332

6 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  
9 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  
12 deseruit, et eam [om. eam] deserendo non tenuit./  
D. Intelligo quod dicis.

#### CAPUT IV.

- 15 *Quomodo ille peccavit, et voluit similis esse Deo./*  
M. Dubitas adhuc diabolium 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 fecisti me  
18 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  
21 ita esse, me non dubitare fatebor./  
M. Peccasse illum non dubitas; quoniam a iusto Deo  
non potuit iniuste damnari; sed quaeris quomodo  
peccavit.  
24 D. Ita est./  
M. Si iustitiam perseveranter servasset, non [r. nec]  
peccasset unquam, nec miser esset.  
[241] 27 D. Ita credimus./  
M. Iustitiam vero nullus servat, nisi volendo quod debet;  
neque deserit, nisi volendo quod non debet.  
3 D. Nulli dubium./  
M. Volendo aliquid igitur, quod velle tunc non debebat,  
deseruit iustitiam; et sic peccavit.  
D. Ita sequitur. Sed quaero quid aliud [om. aliud] voluit,  
6 quam quod habebat / [om. quam... habebat].  
M. Quidquid habebat, debebat velle.  
D. Debebat vere velle quod a Deo acceperat; nec hoc  
9 volendo peccavit./



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

12 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 natura.

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

333

M. Iustitiam vero volendo, peccare non potuit.

18 D. Verum est./

M. Peccavit ergo volendo aliquod commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat.

21 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  
24 non debuit, et / non volendo quod debuit: et palam est quia non ideo voluit plusquam debuit, quia noluit tenere iustitiam; sed ideo iustitiam non tenuit, quia aliud voluit, quod volendo illam deseruit, sicut in avaro, de nummo  
27 et pane / monstrasti.

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

D. Si Deus cogitari non potest, nisi ita solus ut nihil illi simile cogitari possit, quomodo potuit diabolus velle  
[242] quod non potuit cogitare? Non / enim ita obtusae mentis erat, ut nihil aliud simile Deo cogitari posse nesciret.

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

D. Ita est.

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

D. Satis liquet.

M. Iam igitur tibi manifestum esse puto ex rationibus  
12 supra positis / diabolum sponte dimisisse velle quod  
debebat, et iuste amisisse quod habebat; quia sponte et  
iuste [r. iniuste] voluit quod non habebat, et velle non  
15 debebat./

D. Nihil puto manifestius.

M. Quamvis igitur bonus angelus ideo accepit  
perseverantiam, quia Deus dedit, non ideo tamen malus  
18 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  
21 in his [r. iis] / quae proponis, nec in ipsa consequentia  
conclusionum tuarum ullam videam, sensu meo, titubare  
veritatem.//

334

24 CAPUT V. /

*Quod boni angeli ante casum malorum peccare potuerunt.*

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

D. Puto; sed ratione comprehendere vellem.

M. Hoc certum habes quia si non potuerunt peccare,  
[243] 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  
3 recte, si bene consideres, dice/rentur.

D. Sic monstrat ratio.

M. Illi ergo qui ceciderunt, si non peccassent cum  
6 possent, tanto meli/ores essent quam isti, quanto et vere  
essent iusti et gratiam a Deo mererentur. Unde sequitur  
quia aut electi homines maiores et meliores erunt angelis  
bonis, aut reprobis angeli perfecte non restaurabuntur,  
9 quoniam / non tales erunt homines, qui pro illis  
assumentur, quales illi futuri erant.

D. Haec duo penitus neganda existimo.

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

D. Aliter esse posse non video.

15 **CAPUT VI.** /

*Quomodo boni confirmati sunt in suo statu, et mali in casu  
suo [om.suo].*

M. Illi itaque angeli, qui magis voluerunt iustitiam  
quam habebant, quam illud plus quod non habebant,  
18 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  
21 adepti quidquid potuerunt velle; nec / iam videant quid  
plus velle possint: et propter hoc peccare nequeunt. Illi  
vero angeli qui maluerunt illud plus, quod nondum Deus  
illis dare volebat, quam stare in iustitia, in qua facti erant,  
24 eadem iustitia iudicante, et illud / propter quod illam  
contempserunt nequaquam obtinuerunt; et quod  
tenebant bonum amiserunt. Sic ergo distincti sunt angeli,  
ut adhaerentes iustitiae nullum velle bonum possint, quo  
27 non gaudeant; et deserentes illam, nullum / velle queant,  
quo non careant.

D. Nihil pulchrius, aut iustius hac distinctione. Sed si  
[244] posses dicere, / vellem audire cuius//modi commodum 335

illud fuit, quod et boni angeli iuste volendo [r. nolendo] sic profecerunt, et mali iniuste concupiscendo sic defecerunt.

M. Quid illud fuerit non video; sed quidquid fuerit, 3 sufficit scire quia / fuit aliquid, ad quod crescere potuerunt; quod non acceperunt, quando creati sunt, ut ad aliud [r. illud] suo merito proficerent.

### CAPUT VII.

*Quaestio, an voluntas, et eius conversio ad quod non debet, sit ipsum malum quod malos facit; et cur non possit 9 rationalis creatura per se / de malo converti ad bonum, sicut potest de bono ad malum.*

D. Et nobis nunc sufficiat hucusque de hoc investigasse 6 [r. investigare]/[in Cap. VI. Et ... investigasse]. Sed nescio quid sit, ut cum me spero ad finem quaestionis iam pertingere, tunc magis videam velut de radicibus 12 succisarum quaestionum / alias pullulantes consurgere. Ecce enim cum manifestissime videam perversum angelum nulla ratione devenire potuisse in immoderatam boni indigentiam, nisi propter immoderatam 15 concupiscentiam; non parum me / movet, unde ipsam inordinatam habuit voluntatem. Si enim bona fuit, propter bonam voluntatem de tanto bono cecidit in tantum malum. Item: Si bona fuit, Deus illam [r. eam] 18 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 aliquod bonum, quod non accepit. Quod si mala est, et aliquid est; iterum occurrit 21 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 24 ipso diabolo fuit, et aliquid est, habuit aliquid a se /, et non est omnis essentia bona, nec malum erit nihil, sicut 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 [245] / 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 est 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 // multum me, unde ipsam perversam habuit diabolus voluntatis conversionem, et caetera quae de voluntate modo dixi. Est adhuc aliud, quod valde miror, 9 / cum considero hanc voluntatis conversionem: cur, videlicet Deus talem fecerit illam naturam, quam tanta excellentia sublimaverat; ut [ad. 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 15 quod vitandam [r. vitan/dum] facta est. Quod etiam in nostra natura quaeri potest, quoniam credimus nullum hominem posse bonam voluntatem habere, nisi dante Deo; malam vero semper habere posse, sola permissione 18 Dei./

### CAPUT VIII.

*Quaestio proposita resolvitur. [om. Quaestio... resolvitur] Quod voluntas, et [r. aut] eius conversio non sit ipsum malum.*

M. Nec voluntatem, nec voluntatis conversionem puto 21 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  
24 non magis est aliquid / quam mala voluntas; nec est ista  
magis malum quam illa bonum. Non enim magis est  
aliquid voluntas, quae vult dare misericorditer, quam  
illa quae vult rapere violenter; nec magis haec malum  
27 quam illa bonum est. / Ergo si mala voluntas est ipsum  
[246] malum, quod [r. quo] malus aliquis dicitur, erit et / bona  
voluntas ipsum bonum, quo fit aliquis bonus: sed mala  
voluntas erit nihil, si est ipsum malum quod credimus  
esse nihil. Bona igitur voluntas nihil erit, quoniam ipsa  
3 non magis est aliquid, quam mala voluntas. Quare /  
ipsum bonum quod bonos facit non poterimus negare  
nihil esse, quoniam ipsum est bona voluntas quae nihil  
erit. Sed falsum esse nullus ambigit, bonam voluntatem  
6 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  
9 considerari in con/versione voluntatis. Non enim magis  
est aliquid conversio illa quae convertit voluntatem de  
rapina ad tribuendum, quam est illa quae convertit  
eamdem voluntatem de largitate ad avaritiam; et  
12 caetera, quae // de volun/tate paulo ante dixi.

337

D. Mihi quoque hoc ipsum videtur quod asseris.

M. Neque ergo voluntas mala, neque prava voluntatis  
15 conversio, est / ipsum malum, quo angelus vel homo fit  
malus, et [om. et] quod nihil esse dicimus: nunc [r. nec]  
bona voluntas aut bona voluntatis conversio est bonum  
quo boni fiunt.

18 CAPUT IX. /

*Quod iniustitia sit ipsum malum, et sit nihil.*

D. Quid ergo dicemus ipsum malum quod malos facit:  
21 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 esse [om. esse] 24 quam boni / privationem, quod malos et malam voluntatem facit: et ideo eandem iniustitiam non aliud esse asserimus quam privationem iniustitiae [r. iustitiae]. Quandiu enim voluntas primum data rationali 27 naturae, et simul in ipsa datione ab / ipso datore conversa, imo non conversa, sed facta recta ad hoc quod velle debuit, stetit in ipsa rectitudine, quam dicimus veritatem sive iniustitiam [r. iustitiam], in qua facta est, iusta fuit. 30 Cum vero avertit se ab eo quod debuit, / et convertit se [om. se] ad id quod non debuit, non stetit in originali (ut [247] ita dicam) / rectitudine, in qua facta est? [om.?] Quam cum deseruit, magnum aliquid perdidit; et nihil pro ea, nisi privationem eius, quae nullam habet essentiam, et 3 [om. et] quam iniustitiam nominamus, suscipit./

## CAPUT X.

*Quomodo malum videatur esse aliquid.*

D. Quod dicis malum esse privationem boni, concedo; 6 sed nihilominus / video bonum privationem esse mali. Et, sicut percipio in privatione mali aliquid aliud fieri, quod bonum dicimus, ita animadverto in privatione boni aliquid aliud fieri, quod malum nominamus. Quapropter 9 licet quibusdam / argumentis malum nihil esse probetur; [ad. - ut] quoniam malum non nisi vitium aut [r.sive] corruptio est, quae nullo modo sunt nisi in aliqua essentia, et quanto magis ibi sunt, tanto magis illam 12 redigunt in nihilum; et si eadem / essentia omnino deveniat ad nihil, vitium quoque et corruptio inveniuntur // nihil [ad. -]: licet, inquam, sic aut alio modo probetur nihil esse malum; non potest animus meus nisi sola fide 15 acquiescere; si non illud mihi auferatur, / quod mihi e contra probat malum non nisi aliquid esse.

338

Nam cum auditur nomen mali, frustra horrent [r. **horreent**] corda nostra quod in huius nominis significatione intelligunt, si nihil significatur hoc  
18 nomine. / Item: Si vox haec, scilicet malum nomen est; utique significativum est. Si autem significativum est, significat; sed, nonnisi aliquid significat. Quomodo ergo malum est nihil, si quod significat nomen eius,  
21 est aliquid? / Denique, cum manente iustitia, tanta videatur tranquillitas, tanta quies ut in multis nihil aliud videatur iustitia quam quiescere a malo; sicut est castitas, [ad.et] patientia: recedente autem iustitia, tam  
24 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  
[248] graviter laborare: mirum est, si / poterit ostendi nihil  
27 haec omnia operari./

### CAPUT XI [al. X].

*Quod malum et nihil non possint per nomen suum probari  
3 aliquid esse, sed quasi aliquid./*

M. Puto quia non ita es insanus ut dicas nihil esse aliquid, cum tamen non possis negare nihil esse nomen. Quapropter si nihil non potest [r. **potes**] probare aliquid esse, per nomen nihil [r. **nihili**], quomodo aestimas te  
6 probare ma/lum esse aliquid, per nomen mali. [ad. ?]

D. Nihil [r. **Nil**] agit exemplum, quod litem lite resolvit. Nam et hoc ipsum, nihil, nescio quid sit. Quapropter  
9 quoniam in manibus / quaestio est de malo, quod dicis esse nihil si vis me docere, quid intelligam esse malum, doce me prius quid intelligam esse nihil: deinde, ad alia quibus propter [r. **praeter**] nomen mali dixi me moveri  
12 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  
 15 significat / aliquid. Si vero non significat aliquid, non est  
 nomen: sed utique nomen est, quanquam igitur nullus  
 dicat nihil esse ali//quid; sed semper nihil esse nihil  
 cogamur fateri, nemo tamen potest nomen nihili  
 18 significativum esse / diffiteri. Verum, si hoc ipsum no-  
 men 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  
 21 erit ut nihil [om. nihil] signifi/cetur per hoc nomen, quod  
 est nihil? Quippe si vere nihil dicitur, vere nihil est; et  
 idcirco non est aliquid. Quare, si quod significatur hoc  
 nomine, non est nihil, sed aliquid (quemadmodum  
 24 consequentia videtur ostendere), / falso et incongrue  
 vocatur hoc nomine. At e contra, si secundum iudicium  
 omnium, id quod nominatur nihil vere est nihil, [ad. et]  
 nequaquam est aliquid; usquamne videtur aliquid  
 27 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;  
 30 et non significat aliquid, sed nihil?/

[249] M. Forsitan non repugnant, significare nihil et aliquid./

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

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

D. Utrumque vellem cognoscere.

M. Constat quoniam haec vox, scilicet nihil, quantum  
 6 ad significatio/nem, nullatenus differt ab eo quod dico,  
 non aliquid. Nihil quoque hoc apertius, quam quod haec  
 vox, scilicet non aliquid, omnem rem penitus et omne  
 quod est aliquid, intellectu removendum; nec omnino  
 9 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:
- 12 nullus enim / intelligit quid significet non homo, nisi intelligendo quid sit homo: necesse est ut haec vox quae est, non aliquid, destruendo id quod est aliquid, significet aliquid. Quoniam vero auferendo omne quod est
- 15 aliquid, / nullam significat essentiam, quam in audientis intellectu retinendam constituat: idcirco vox, non aliquid, nullam rem, aut quod sit aliquid, significat.
- Igitur haec vox, non aliquid, his // diversis rationibus 340
- 18 aliquatenus signi/ficat rem, et aliquid; et nullatenus significat rem, aut aliquid: significat enim removendo, et non significat constituendo. Hac ratione nomen, nihil, quod perimit omne quod est aliquid, et destruendo
- 21 non significat nihil, / sed aliquid; et 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,
- [250] 24 quia nomen eius / significat hoc modo aliquid. Hoc itaque modo non repugnat malum nihil esse et mali nomen esse significativum; si sic aliquid perimendo
- 3 significat, ut nullius rei sit constitutum./
- D. Nequeo negare nomen nihili, secundum praedictam a te rationem, aliquo modo significare aliquid; sed satis notum est quia illud aliquid, quod isto modo hoc nomine
- 6 significatur, non nominatur nihil; nec cum / audimus hoc nomen, accipimus illud pro illa [r. ea] re, quam ita significat. Illud igitur quaero, pro quo hoc nomen ponitur; et quod intelligimus, cum ipsum [ad. nomen] audimus: illud, inquam, quaero, quid sit. Illud enim hoc
- 9 nomen pro/prie significat; et idcirco 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
- 12 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? [om. ?] Illud idem quaero de nomine mali; et de
- 15 eo quod significat, / et quod malum nominatur.

M. Recte quaeris; quia licet, supraposita ratione, malum et nihil significant aliquid, tamen quod significatur non  
 18 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 esse [om. esse] dicuntur secundum  
 21 formam, quae non sunt secundum / rem: ut, timere, secundum formam vocis, dicitur activum, cum sit 67 passivum, secundum rem. Ita quoque caecitas dicitur aliquid, secundum formam loquendi, cum non sit  
 24 aliquid, secundum rem. Sicut enim de aliquo dicimus / quia visum habet, 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  
 27 sit habere aliquid, imo carere eo, quod est aliquid. / Caecitas namque non est aliud quam non visus, aut absentia visus ubi visus debet esse; non visus vero vel absentia visus non magis est aliquid, ubi visus debet esse  
 30 quam ubi non debet esse. Quare caecitas non magis / est in oculo aliquid quia ibi debet esse visus, quam non visus vel absentia visus in lapide, ubi non debet esse visus.  
 [251] Multa quoque alia similiter / dicuntur aliquid, secundum formam loquendi, quae non sunt aliquid, quoniam sic loquimur de illis, sicut de rebus existentibus.

Hoc ergo [r. igitur] modo malum et nihil significant  
 3 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  
 6 bonum, aut absentia / boni, ubi debet et [r. aut] expedire 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  
 9 quodammodo sunt aliquid, / quia sic loquimur de his, quasi sint aliquid, cum dicimus: Nihil, vel malum fecit, aut, nihil aut [r. vel] malum est, quod fecit: sicut dicimus: Aliquid, vel bonum fecit, aut, aliquid vel bonum est quod  
 12 fecit. Hinc est quod cum negamus / omnino esse aliquid

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 dicuntur, sicut modo dixi, non  
15 dicuntur de [om. de] eo quod sit / aliquid, sed quod  
quasi aliquid dicitur.

D. De ratione nominis mali, qua me putabam posse  
18 probare malum esse aliquid, satisfacisti./

## CAPUT XII.

*Quod angelus a se non potuit habere voluntatem primam;  
et quod multa dicuntur posse aliena potestate, et non posse  
21 aliena impotentia./*

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

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

D. Ego quidem intentus ero quantum potero:  
verumtamen si in aliquo tardior quam velis exstitero,  
6 non te me exspectare pigeat, prout / videris tarditatem  
meam expetere.

M. Ponamus ergo Deum nunc facere angelum, quem  
velit facere beatum; et // non simul totum, sed per par-  
tes et hactenus iam esse factum, ut / iam sit aptus ad  
9 habendam [r. habendum] voluntatem, sed nondum velit  
aliquid.

342

D. Pone quod vis, et expone quod quaero.

M. An ergo putas quod iste angelus per se possit velle  
12 aliquid?/

D. Non bene video quod dicitis per se. Quod enim (sicut  
supra iam dixisti de omni creatura) nihil habet, quod  
non accipit, nihil potest per se.

- M. *Per se* dico, per hoc quod iam habet: ut qui habet  
15 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  
18 aptus est ad volen/dum, et nondum quidquam [**r.**  
**quicquam**] vult, possit per se velle aliquid? [**om. ?**]  
D. Puto quia potest, si aliquando vult.
- 21 M. Non respondes ad interrogationem meam./  
D. Quomodo?  
M. Ego quaero de nihil volente, et de potestate quae  
praecedit rem: et tu respondes de volente et de potestate  
24 quae fit cum re. Nam omne / quod est, eo ipso quia est,  
potest esse; non autem omne quod est, potuit esse,  
antequam [**r. priusquam**] esset. Cum ergo quaero utrum  
ille qui nihil vult, possit velle, quaero potestatem ante  
27 voluntatem, qua se possit movere ad vo/luntatem. Tu  
vero, cum respondes quia si vult potest, dicis potestatem  
quae fit cum ipsa voluntate. Necesse enim est si vult, ut  
possit velle.  
D. Scio duas esse potestates: unam, quae nondum est in  
30 re; alteram, / quae iam est in re. Sed et hoc non possum  
nescire, quia quidquid ita potest esse ut iam sit, si  
[253] aliquando non fuit, potuit prius esse. Si enim / non  
potuisset, nunquam esset. Bene ergo aestimo me  
respondisse, quia qui ideo potest velle, quia iam vult,  
3 necesse est eum prius potuisse, quam vellet./  
M. Putas quia quod nihil est, omnino nihil habet; et ideo  
nullam habet potestatem, et sine potestate omnino ni-  
hil potest. [**ad. ?**]
- 6 D. Hoc non possum negare./  
M. Aestimo quia mundus, antequam fieret, nihil erat.  
D. Verum dicis.
- 9 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  
12 esset aliquando./

M. Et possibile, et impossibile erat, antequam esset: et  
[r. ei] quidem in cuius potestate non erat ut esset, erat  
impossibile; sed Deo, in cuius potestate erat ut fieret  
possibile erat; quia ergo Deus prius mundum potuit  
15 facere / quam fieret, ideo est mundus; non quia ipse  
mundus prius potuit esse.

D. Rationi non possum contradicere; sed usus loquendi  
18 non consentit./

M. Non est mirum. // Multa namque in communi 343  
locutione dicuntur improprie; sed cum oportet medullam  
veritatis inquirere, necesse est impropriatatem  
perturbantem, quantum res expetit et possibile est,  
21 discernere. / Ex qua impropriatate 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 a  
24 me scrib. [r. scribi], / 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  
27 vincere istum./

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

Quamvis autem pluribus modis dividi possit potentia  
3 vel impotentia, / hoc tantum nunc tibi sufficiat quia multa  
dicuntur 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  
6 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  
9 responde./

D. Si iam sic aptus est ad voluntatem ut nihil illi aliud  
desit quam velle, non video cur per se non possit:  
quicumque enim aptus est ad videndum, et clausis oculis  
in luce positus nihil videt, potest tamen [**om. tamen**]  
12 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  
15 potest / movere visum; nunc [**r. nos**] vero de illo, qui  
nullam habet voluntatem, loquimur. Quare, responde  
mihi, si qua res seipsam movet de non velle ad velle,  
18 utrum sic ipsa [**ad. 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  
21 aliquo incommodo, ut velit quod prius non / volebat.  
Nescio enim an tunc prius se velit movere ad hanc  
voluntatem.

M. Nullus cogitur vel timore vel sensu alicuius incommodi,  
nec attrahitur amore ali//cuius commodi ad volendum 344  
24 aliquid, nisi qui prius habet / naturalem voluntatem vitandi  
incommodum aut habendi commodum; quia [**r. qua**]  
voluntate se movet ad alias voluntates.

27 D. Negare nequeo./

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

30 D. Ita est./

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

D. Non possum contradicere.

M. Restat igitur ut ille angelus, qui iam aptus factus  
33 est ad habendam [**r. haben / dum**] voluntatem, sed

tamen nihil vult, non possit habere primam voluntatem  
[255] a se./

D. Necessè est fateri me 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  
3 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 contra-  
6 iustitia, cui / contrarium malum est, iniustitia; alterum  
bonum est, quod mihi videtur posse dici commodum;  
et huic malum opponitur incommodum. Sed iustitiam  
quidem non omnes volunt, neque omnes fugiunt  
9 iniustitiam; commo/dum vero non solum omnis  
rationalis natura, sed et [r. etiam] omne quod sentire  
potest, vult; et vitat incommodum. Nam nullus vult, nisi  
quod aliquo modo putat sibi commodum. Hoc igitur  
12 modo, bene sibi esse omnes 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  
15 habendo quod vult./

D. Non est negandum.

M. Nec beatus esse debet qui non vult iustitiam.

18 D. Nec hoc minus concedendum./

### CAPUT XIII.

*Quod accepta sola voluntate beatitudinis, nec aliud posset  
velle, nec illam [r. ipsam] non velle; et quidquid vellet, non  
21 esset iusta vel in/iusta voluntas.*

M. Dicamus ergo Deum illi dare primum solam  
beatitudinis voluntatem, et videamus an [r. utrum] idcirco  
24 quia accepit aliquam voluntatem, iam / ipse se possit  
[256] movere ad volendum aliud quam quod accepit velle./



D. Prosequere quod incoepisti: ego enim paratus sum intelligere.

M. Constat quia nondum vult aliud quam beatitudinem;  
3 quia non aliud accepit velle./

D. Verum est.

M. Quaero ergo a te an possit se movere ad aliud volendum.

D. // Nequeo videre quomodo se moveat ad volendum 345  
6 aliud quam / beatitudinem, qui aliud non vult. Nam si vult se movere ad aliud volendum, vult utique [**om. utique**] aliud.

M. Sicut ergo, nulla voluntate adhuc data, nihil poterat  
9 per se velle, / ita sola voluntate beatitudinis accepta, nullam aliam a se potest habere voluntatem.

12 D. Ita est./

M. Nonne si putat prodesse aliquid ad adipiscendam [**r. adipiscendum**] beatitudinem, potest se movere ad volendum illud?

D. Dubito quid respondeam, nam si non potest, non  
15 video quomodo / velit beatitudinem qui non potest velle quo se adipisci posse beatitudinem putat; si vero potest, non intelligo quomodo non possit velle aliud.

M. Qui vult aliquid non propter rem quam videtur velle,  
18 sed propter / aliud, quid proprie iudicandus est velle? [**om. ?**] an aliud [**r. illud**] quod dicitur velle, an illud propter quod vult?

D. Illud utique, propter quod vult [**om. vult**], videtur  
21 velle./

M. Qui ergo vult aliquid propter beatitudinem, non aliud vult quam beatitudinem: quare potest et quod putat  
24 prodesse ad beatitudinem, et solam beatitudinem velle./

D. Satis est planum.

M. Quaero adhuc an accepta hac sola voluntate possit  
27 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  
30 velle beatitudinem? / [om. ?]

D. Siquidem hoc facit nolens, non ipse facit; si vero  
volens, aliud vult quam beatitudinem; sed non vult aliud;  
quare manifestum puto quia nullatenus potest per se  
[257] 33 non velle id quod solum accepit velle./

M. Bene intelligis. Sed responde mihi adhuc: Si potest  
non velle beatitudinem, quanto maiorem eam intelligit  
qui nihil nisi beatitudinem vult et non potest non velle  
3 beatitudinem? / [om. ?]

D. Si non tanto magis vellet beatitudinem quanto  
meliorem ac maiorem illam putaret, aut omnino non  
vellet beatitudinem, aut vellet aliquid aliud propter quod  
6 meliorem nollet; sed dicimus quia illam vult, et / non aliud.

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

9 D. Procul dubio vult./

M. Ergo vult similis esse Deo.

D. Nihil apertius.

M. Quid tibi videtur? [om. ?] an esset iniusta voluntas,  
12 si hoc modo similis vellet / esse Deo?

D. Nec iustam volo dicere, quia vellet quod non  
15 conveniret; nec iniustam, quia ex necessitate vellet./

M. At eum qui vult beatitudinem solam, commoda // 346  
tantum velle posuimus.

18 D. Ita est./

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

D. Imo non posset non velle quamlibet infima, si maiora  
21 non posset./

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

D. Quomodo iniusta aut reprehendenda voluntas esset;  
24 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  
27 donum Dei, sicut est vita aut sensi/bilitas, et non esse in  
ea iustitiam sive iniustitiam.

D. Non est dubium.

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

[258] D. Nihil clarius./

M. Sed non debet esse beatus, si non habet iustam  
voluntatem; imo non potest perfecte nec laudabiliter  
3 esse beatus, qui vult quod nec potest, nec debet esse./

D. Multum patet.

#### CAPUT XIV.

*Quod similiter sit, si sola accepta est [r. sit] voluntas  
6 rectitudinis: et idcirco / utramque voluntatem accepit simul  
ut et iustus, et ut [om. ut] beatus esset.*

M. Consideremus ergo de iustitiae voluntate. Si daretur  
eidem angelo velle solum quod eum velle conveniret,  
9 an posset aliud velle; aut si posset / non velle per se,  
quod accepisset velle? [om. ?]

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

M. Ergo nec iustam, nec iniustam haberet voluntatem.  
Sicut enim ibi non esset voluntas iniusta, si vellet  
inconvenientia. Quoniam hoc non posset non velle; ita  
hic si vellet inconvenientia [r. convenientia], non idcirco  
15 esset iusta voluntas; / quoniam sic hoc accepisset, ut non  
posset aliter velle.

D. Ita est.

- M. Quoniam ergo nec solummodo volendo beatitudinem,  
18 nec solum/modo 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  
21 in illo / convenire, ut et beatus esse velit, et iuste velit:  
quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem  
beatitudinis, [ad. ut] et resecat voluntatis excessum, et  
excedendi non amputet potestatem, ut, cum per hoc quia  
24 volet beatus / esse, modum pos//sit excedere; per hoc 347  
quia iuste volet, non velit excedere: et sic iustam habens  
beatitudinis voluntatem, possit et debeat esse beatus:  
qui non volendo quod non debet velle, cum tamen possit,  
27 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  
30 indigeat./
- [259] D. Nihil convenientius cogitari potest./
- M. Memento quia, cum superius considerabamus solam  
beatitudinis voluntatem sine hac meta, quam addidimus,  
ut sub Deo se coerceat [r. cohibeat], dicebamus in ea  
3 non esse iustitiam vel iniustitiam, quidquid vellet./
- D. Bene memini.

CAPUT XV [al., XIV].

6 *Quod iustitia sit aliquid./*

- M. An putas aliquid esse quod additum eidem voluntati  
temperat illam, ne plus velit quam velle oportet, et  
expedit?
- 9 D. Nullus intelligens, nihil hoc esse putabit./
- M. Hoc, satis credo, animadvertis non aliud esse quam  
iustitiam.
- D. Nihil aliud cogitari potest.

12 M. Certum est igitur iustitiam esse aliquid./

D. Imo valde aliquid bonum.

[ad. Capitulum XVI. *Quod iniustitia non sit nisi absentia  
15 debita iustitiae.*]/

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

D. Non debebat quod ideo non habebat, quia non  
18 acceperat./

M. Postquam autem accepit : non dubitas debere, nisi  
aliqua violentia amittat? [om. ?]

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

M. Recte iudicas. Sed quid, si voluntas eadem iustitiam  
tam utiliter et tam sapienter additam sibi, nulla  
24 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  
27 iustitiae?/

D. Quoniam nihil aliud est additum quam iustitia, se-  
parata iustitia nihil aliud certum est remanere quam  
[260] quod prius erat, nisi quia debtricem / fecit eam accepta  
iustitia, et quasi quaedam pulchra vestigia sui reliquit  
derelicta eadem iustitia. Eo enim ipso, quo debtrix  
iustitiae permanet, monstratur honestate iustitiae fuisse  
3 decorata. Sed et hoc satis iustum est, / ut quod semel  
accepit iustitiam, eam semper debeat, nisi violenter  
amiserit. Et certe multum dignior natura probatur,  
quae vel ali/quando habuisse et semper habere [r.  
debere] ut habeat tam honestum bonum convincitur,  
6 quam quae / hoc ipsum non [r. nec] habere nec debere  
aliquando cognoscitur.

348

M. Bene consideras: sed adde huic tuae sententiae, quia  
quanto natura, quae hoc habuit et debet, monstratur

9 laudabilior, tanto persona, quae non / habet quod debet,  
convincitur vituperabilior.

D. Vehementer assentio [**r. assentior**].

M. Discernere mihi bene, quid ibi monstret naturam  
12 laudabilem, et quid / faciat personam vituperabilem.

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

M. Non ergo reprehendis in ipsa voluntate, quae  
18 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,  
21 debere, decorat; non habere vero, / deturpat; et quo  
magis illud decet, eo magis istud dedecet: imo, non ob  
aliud voluntatem illam deturpat ex propria culpa non  
habere, quam quia illam decorat ex bonitate dantis  
24 debere habere./

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

27 D. Quis non ita iudicet?/

M. Si non esset iniusta, nec esset in illa iniustitia; puto  
quia nihil in ea [**r. illa**] reprehenderes.

30 D. Nihil omnino./

M. Ergo nihil aliud in ea [**r. illa**] reprehendis quam  
iniustitiam, et quia iniusta est.

[261] 33 D. Non possum aliud quidquam in ea reprehendere./

M. Si ergo [**r. igitur**] nihil aliud ibi reprehendis quam  
absentiam iniustitiae, et illam non habere iustitiam, sicut  
paulo ante dixisti; et iterum verum est quia nihil aliud  
3 reprehendis in ea, 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.

6 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 idcirco non est aliquid,

9 sed nihil./

D. Non est consequentius aliquid.

M. Memento etiam iam constare quia recedente iustitia, excepto debito iustitiae, nihil aliud illi remansit quam

12 quod ha // bebat ante susceptam / iustitiam.

349

D. Constat utique.

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

15 D. Non.

M. Ergo, aut recedente iustitia, non est in illa iniustitia, nec est iniusta; / aut nihil est iniustitia, vel esse iniustum.

18 D. Non potest videri aliquid magis necessarium.

M. At iniustitiam illam habere, et esse iniustam, post desertam iusti/tiam concessisti.

21 D. Imo non possum non videre.

24 M. Nihil igitur est iniustitia, vel esse iniustum./

D. Credentem me fecisti scire quod nesciens credebam.

## CAPUT XVI.

*Quod iniustitia non sit, nisi absentia debitae iustitiae.* [om. CAPUT XVI ... iustitiae]

M. Aestimo [ad. etiam] te iam cognoscere, cum iniustitia non sit aliud quam absentia iustitiae, nec 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 sit utrumque reprehensibile: non enim propter

- 30 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 debet  
[265] habere, indecorum / est non habere, ita naturam, quae  
non debet habere iustitiam, non deformat non habere;  
illam vero, quae habere debet, dehonestat non habere:  
et quanto magis debere habere, virilem ostendit  
3 naturam, tanto magis non / habere, foedat virilem  
figuram.  
D. Sufficenter video iniustitiam non esse, nisi absentiam  
6 iustitiae, ubi debet esse iustitia./

CAPUT XVII [*al.*, XVI].

*Cur desertor angelus non possit redire ad iustitiam.*

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

D. Aperte vidimus quod dicis.

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

D. Sed modo multo minus: tunc enim conditione naturae  
15 non poterat / habere; nunc vero merito quoque culpae  
non debet habere.

M. Nullo ergo [**r. igitur**] modo potest habere iustitiam  
a se, cum non habet iustitiam; quia nec antequam eam  
accipiat, nec postquam eam [**om. eam**] deseruit [**r.**  
18 **deserit**]./

[263] D. Non debet aliquid habere a se.//

350



CAPUT XVIII [*al.*, XVII].

*Quomodo malus angelus se fecit iniustum, et bonus se iustum: et quod malus sic debet Deo gratias pro bonis, quae*  
3 *accepit, et deseruit; sicut / bonus, qui servavit accepta.*

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

6 D. Quomodo potuisset?/

M. Pluribus modis dicimur [**r. dicimus**] facere: dicimur [**r. dicimus**] enim facere aliquid, cum esse facimus rem; et cum facere possumus ut non sit, et non facimus. Hoc itaque modo potuit ipse sibi dare iustitiam, quia potuit sibi  
9 auferre / eam, et potuit non auferre: quomodo ille, qui stetit in veritate in qua factus est, non fecit, cum potuit, ut eam non haberet; et ita eam ipse sibi dedit, et totum hoc  
12 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 nullo modo eam sibi possent auferre, nullo modo possent  
15 sibi dare. Qui ergo hoc modo sibi / dedit eam, hoc ipsum a Deo accipit [**r. accepit**] ut sibi eam daret.

D. Video quia non auferendo potuerunt sibi dare  
18 iustitiam; sed alter sibi dedit, alter sibi abstulit./

M. Vides ergo [**r. igitur**] Deo parem eos debere gratiam, quantum ad bonitatem ipsius, nec diabolus ideo minus debere Deo reddere, quod Dei est; quia sibi abstulit quod Deus dedit, et noluit accipere quod Deus obtulit  
21 [**ad. ?**]./

D. Video.

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

D. Verissimum est.

M. Aestimo quia animadvertis Deum nullo modo posse facere iniustum, nisi iniustum non faciendo iustum, cum  
27 possit. Nam ante acceptam iusti/tiam nullus est iustus, vel iniustus; et nullus post acceptam iustitiam sit [**r. fit**]

iniustus, nisi sponte deserta iustitia. Sicut ergo [r. igitur]  
bonus angelus fecit se iustum, non auferendo sibi  
30 iustitiam, cum potuit, ita Deus malum angelum / facit  
iniustum, non reddendo ei [r. illi] iustitiam, cum possit.  
[264] D. Facile cognoscitur./

CAPUT XIX.

*Quod voluntas, in quantum est, bonum sit; et nulla res  
malum sit.*

M. Redeamus ad considerationem voluntatis; et  
3 reminiscamur quod / consideramus [r. consideravimus],  
voluntatem scilicet beatitudinis, quidquid velit, non esse  
malum, sed esse bonum aliquod [r. aliquid], antequam  
acci//piat iustitiam. Unde consequitur quia cum deserit 351  
6 acceptam iustitiam (si eadem essentia est, quae / prius  
erat) bonum est aliquod [r. aliquid], quantum ad hoc  
quod est; quantum vero ad hoc quia iustitia quae fuit in  
illa, non est, dicitur mala et iniusta. Nam si velle Deo  
9 similem esse malum esset, Filius Dei non vellet similis /  
esse Patri: aut [ad. si] velle quaslibet infimas voluptates,  
esset malum; mala diceretur voluntas brutorum  
animalium. Sed nec voluntas Filii Dei est mala, quia est  
iusta; nec voluntas irrationalis mala dicitur, quia non  
12 est iniusta. /

Unde sequitur 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  
15 mala dicitur, nisi mala voluntas, aut propter / malam  
voluntatem, ut malus homo, et mala actio: nihil est  
apertius quam nullam rem esse malum, nec aliud esse  
malum quam absentiam iustitiae derelictae in voluntate,  
18 aut in aliqua re propter malam voluntatem./

CAPUT XX.

*Quomodo Deus faciat malas et voluntates et actiones; et*  
21 *quomodo accipiantur ab eo [r. illo]./*

D. Sic tua disputatio veris, et necessariis apertisque  
rationibus concatenatur ut nulla ratione, quod dicis,  
dissolvi posse videam: nisi quia video aliquid consequi,  
[265] 24 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 quoddam [r. quiddam] bonum  
est; non nisi ab eo, a quo est omne quod est, haberi  
3 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 se [r. si]  
habuit velle esse similem Deo, ideo habuit, quia Deus  
6 dedit./

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

D. Hoc modo non videtur esse inconueniens.

M. Si ergo datio non est sine acceptione: quemadmodum  
12 non inusitate dicitur dare, et qui sponte concedit, et  
qui non approbando permittit, ita non incongrue  
accipere dicitur, et qui concessa suscipit, et qui illicita  
15 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 et a Deo  
18 accepisse, quia Deus permisit; / et non accepisse, quia  
ille non // consensit?

352

D. Nihil hic repugnare videtur veritati.

M. Cum igitur diabolus convertit voluntatem ad quod  
21 non debuit, et / ipsum velle, et ipsa conversio fuit aliquid;  
et tamen non nisi a Deo et de Dei voluntate [om.

**voluntate]** aliquid habuit, quoniam nec velle aliquid, nec  
movere potuit voluntatem, nisi illo permittente, qui fecit  
24 **[r. 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:  
27 / et quod malum est, non Dei, sed volentis, sive moventis  
voluntatem est. Simplex quippe malum, est iniustitia;  
quoniam non est aliud quam malum, quod nihil est.  
30 Aliquid vero malum est natura, in qua est iniustitia, quia /  
est aliquid et aliud quam iniustitia, quae malum et nihil  
[266] 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 naturas rerum omnium faciat,  
3 fatendum est; / quod vero singulas actiones perversarum  
voluntatum, velut ipsum pravum motum voluntatis, quo  
ipsa mala voluntas se movet, faciat, quis concedat?

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

D. Non habeo quid contradicam: quippe nec negare  
9 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? [**om. ?**] sed omnino Deum excusat,  
12 et diabolum accusat. / Sed vellem scire utrum idem de-  
15 sertor angelus ista de se praesciverit. / [**in Cap. XXI.**  
**Sed ... praesciverit]**

## CAPUT XXI.

*Quod malus angelus non potuit praescire se casurum esse.*

M. Cum quaeris utrum ille angelus, qui non stetit in  
veritate, praesciverit **[r. praescierit]** se esse casurum,

discernendum est de qua scientia dicas. Nam si de illa  
 scientia quaeritur, quae non est nisi cum certa ratione  
 18 aliquid intelligitur, / omnino respondeo non posse sciri  
 quod potest non esse. Quod enim non esse potest esse  
 nequaquam certa potest colligi ratione. Quapropter  
 constat illum nullatenus potuisse [r. quivisse] praescire  
 21 casum suum, quem necesse non / erat esse futurum.  
 Ponamus enim non fuisse futurum casum illum; an itaque  
 [r. ergo] putas praesciri potuisse, si fu//turus non erat? 353

D. Videtur non [r. nec] posse praesciri, quod potest  
 24 futurum non esse; nec / posse non esse futurum, quod  
 praescitur. Sed reminiscor nunc illius famosissimae  
 quaestionis de praescientia divina et libero arbitrio,  
 quamvis enim tanta auctoritate asseratur, et tanta  
 27 teneatur utilitate ut nullatenus / propter ullam humanam  
 rationem dubitandum sit divinam praescientiam et  
 liberum arbitrium sibi invicem consentire, tamen quantum  
 ad rationis considerationem quae videtur, spectat,  
 [267] 30 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 con-  
 3 tra invicem sustentando quassan/tibus, periclitari. Cum  
 vero [r. ergo] divinam constet praescientiam esse  
 omnium, quae fiunt libero arbitrio, nec aliquid horum  
 sit ex necessitate, nihilominus videtur posse non esse  
 6 futurum, quod praescitur./

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

12 D. Assentio [r. Assentior]./

M. Redeamus ad illam, quae erat in manibus,  
 quaestionem.

D. Placet quod dicis. Sed eo pacto, ut cum de illa, cuius  
mentionem feci, quaesiero, mihi respondere quod inde  
15 Deus tibi dignabitur ostendere, / non renuas. Valde  
namque necessaria est eius solutio, si iam ab aliquo facta  
est, aut si fiat: fateor enim nondum alicubi, excepta di-  
vina auctoritate, cui indubitanter credo, me legisse  
18 rationem, quae mihi sufficeret ad eius/dem solutionis  
intellectum.

M. Cum ad illam veniemus, si forte venerimus, erit sicut  
Deus dabit. Nunc autem, quoniam supra posita ratione  
21 patet apostatam angelum non / potuisse praescire  
ruinam suam, ea praescientia, quam rei necessitas  
sequitur: accipe adhuc aliam rationem, quae non solum  
praescientia, sed et aestimatione aut qualibet suspicione  
24 suum eum praesensisse casum excludit./

D. Hoc exspecto.

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

[268] D. Unum horum necesse est verum esse./

M. Sed si // cum praescientia voluntatem habebat 354  
aliquando cadendi; iam ipsa mala voluntate ceciderat.

3 D. Patet quod dicis./

M. Non itaque [r. ergo] volendo cadere, prius scivit se  
casurum quam cecidit.

D. Non potest aliquid obiici conclusioni tuae.

M. At si praesciebat se casurum, et nolebat, tantum  
6 miser erat dolendo / quantum stare volebat.

D. Negari non potest.

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

D. Non potest negari.

M. Ergo si nolendo praesciebat se casurum, tanto erat  
12 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  
 15 superna gratia fieri cognoscitur: / multoties [**r. multotiens**] enim ut pauca de incommodis iustorum commemorem, quanto quis iustior est, tanto maiore [**r. maiori**] doloris [**r. dolore**] compassione [**r. compassionis**] de alieno casu afficitur. Saepe etiam eum,  
 18 qui maiorem habet iniustitia [**r. 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  
 21 parentis, iam innumerabilium incommodorum / facta est passibilis: ex qua passibilitate multis modis gratia nobis operatur incorruptibilitatem. Ille vero, adhuc nullo peccato praecedente, alicuius mali non [**om. non**]  
 24 meruerat, passionem./

D. Satisfecisti obiectioni meae. Patet enim [**om. enim**] quia haec ipsa ratio sicut separat ab ipso malo angelo sui casus praescientiam ita nihilominus omnem segregat  
 27 opinionem./

M. Est et aliud quod mihi satis videtur ostendere nullo modo eum suam ante putavisse futuram praevaricationem. Nempe aut coactam putavisset, aut spontaneam; sed nec ullatenus erat unde se aliquando  
 30 cogi / suspicaretur, nec quandiu voluit in veritate perseverare ullo modo putare potuit se sola voluntate illam deserturum. Supra namque iam monstratum est eum, quandiu rectam voluntatem habuit, in hac ipsa  
 [269] 33 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  
 3 scivisse quia posset mutare/voluntatem, quam tenebat; sed dico illum non potuisse putare quia aliquando, omni alia cessante causa, sponte mutaret voluntatem, quam  
 6 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.

9 CAPUT 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  
12 velle / quod praevaricando voluit.

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

D. Rationem tuam non video posse infirmari; sed tamen  
21 inde / mihi videtur quaedam oriri quaestio. Si enim sciebat se non debere deserere quod acceperat, utique sciebat nihilominus se debere puniri, si desereret. Quomodo igitur [r. ergo] sponte potuit velle unde miser  
24 esset, qui acceperat insepara/biliter velle ut beatus esset [ad. ?].

CAPUT XXIII.

27 *Quod non debuit scire quia si peccaret, puniretur./*

M. Sicut certum est quia debere se puniri, si peccaret, ignorare non potuit; ita quia puniretur, si peccaret, scire  
[270] non debuit./



D. Quomodo hoc ignoravit, si ita rationalis erat, ut eius  
 3 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 [Psal. XXXV, 7], et investigabiles viae eius [Rom.  
 XI, 33], nequivit comprehendere an Deus faceret quod  
 6 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 ulciscntis  
 9 iniustitiam praecessisset, / et certus esset numerum, in  
 quo illi facti erant, qui Deo frui deberent, tanta sapientia  
 esse praestitutum: ut, sicut nihil habebat superfluum,  
 ita si minueretur imperfectus esset; nec tam praeclarum  
 12 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, substituturum: sed potius  
 15 unamquamque in id, ad quod / facta erat, pro se, non  
 pro alia resti//tuturum, aut si factus nondum homo erat,  
 multo minus putare posset ad substitutionem alterius  
 naturae illum esse faciendum. Si, inquam, aliquis hoc  
 18 [r. haec] dicat, quae inconvenientia inest?/

356

D. Mihi quidem videtur magis convenientia quam  
 inconvenientia.

M. Redeamus ad hoc quod dixeram, illum scilicet, hanc  
 non debuisse habere scientiam. Si enim scivisset, non  
 21 posset volens et habens beatitu/dinem 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 sciisset, aut peccasset, aut non? [om. ?]

[271] D. Unum horum esset./

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

3 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 voluntate non  
6 peccasset, / aut timore poenae.  
D. Nihil aliud dici potest.  
M. Sed quoniam non cavisset peccatum solo amore  
9 iustitiae, ipso / opere monstravit.  
D. Non est dubium.  
12 M. Si vero timore cavisset, non esset iustus./

15 CAPUT XXIV [al. XXIII]. /

*Quod etiam bonus angelus hoc scire non debuit.*

- D. Palam est nullo modo eum debuisse scire indictam  
sibi poenam suam secuturam peccatum [in **Cap. XXIII.**  
**Palam ... peccatum**]. Sed quoniam et eum angelum qui  
stetit, et eum qui non stetit in veritate, pari scientia  
18 praeditos in prima conditione credimus, non video / cur  
illi negata sit scientia ista, cui tam tenax erit [r. erat]  
bona voluntas ut sufficeret ad cavendum peccatum.  
M. Non tamen posset, nec deberet contemnere poenam,  
21 quam prae/scisset.  
D. Sic videtur.  
M. Sicut ergo solus amor iustitiae; ita solum odium  
24 poenae sufficeret / ad non peccandum.  
D. Nihil planius.  
M. Duas igitur habuisset causas non peccandi: unam  
27 honestam et / utilem; alteram non honestam et inutilem,  
[272] id est amorem iustitiae et odium / poenae. Nam non est  
honestum solo odio poenae non peccare; et ad non  
peccandum inutile est odium poenae, ubi solus amor  
iustitiae sufficit.  
3 D. Non est quod possim obiicere./

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

D. Sic patet quod dicis, ut quod paulo ante volebam eum scivisse, nunc gaudeam eum [r. illum] nescivisse;  
9 [ad. nisi] quia nunc eandem eum negare non / possumus habere // scientiam, quam ipso angeli 357 peccantis exemplo ignorare non potest.

12 [Ad. Capitulum XXV./ Quod ille, etiamsi hoc solo dicitur iam non posse peccare, quia nunc hanc habet scientiam ex casu diaboli, tamen illi sit ad gloriam]

M. Quod nunc uterque scilicet bonus angelus et malus,  
15 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  
18 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  
21 quoniam [ad. laudabiliter] perseveravit, scientia / sua est ad gloriam. Si ergo isti dicitur hoc solo, quia hanc habet scientiam, iam peccare non posse; satis patet quia, sicut gloriosa est scientia quae ex laudabili perseverantia  
24 est comparata; sic ad gloriam est im/potentia peccandi, quae ex gloriosa scientia est nata. Quemadmodum ergo malus angelus vituperandus est, quia non potest ad iustitiam redire; ita iste laudandus est, quia non potest  
27 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  
[273] illi non posse / recuperare, quod deseruit, est poena peccati, ita huic non posse deserere quod tenuit, est praemium iustitiae.

CAPUT XXV.

*Quod ille etiamsi hoc solo dicitur iam non posse peccare, quia nunc habet hanc scientiam ex casu diaboli, tamen illi sit ad gloriam. [om. CAPUT ... gloriam]*

[D.] Valde pulchra esset huius scientiae atque  
3 impotentiae tua ista con/templatio, 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  
6 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  
9 peccare, nec miser esse amplius possit; non quia ipse /  
bene meruit, sed quia alius male meruit: quae omnia  
sunt nimia absurditate plena.

D. Quanto absurdius videtur, sicut tu monstras, stanti  
12 angelo profuisse / casum peccantis; tanto magis  
necessarium [r. 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  
15 profe/cisse hanc, quia malus peccavit; sed bonum  
angelum ideo profecisse ad hanc scientiam exemplo  
cadentis, quia ille peccavit. Si enim neuter peccasset,  
utrique // daturus erat Deus eandem scientiam merito  
18 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;  
21 non impotentia, quia alio / modo non potuit; sed maiore  
potentia, qua de malo bonum facere potuit, ut nec  
malum inordinatum in regno omnipotentis sapientiae  
permaneret [r. remaneret] .

24 D. Placet mihi valde quod dicis./

M. Patet itaque si bonus angelus hoc solo iam peccare  
non posset, quia scit peccatum mali angeli poenam

secutam esse; quo tamen haec impotentia non illi esset  
 27 addimminutionem laudis; sed ad praemium ser/vatae  
 iustitiae. Sed scis quia supra claruit eum idcirco peccare  
 non posse, quoniam merito perseverantiae adeo  
 30 proventus est, ut iam non videat quid plus velle queat./  
 D. Nihil excidit eorum quae supra, ratione investigante,  
 [274] comperimus, a memoria mea./

**CAPUT XXVI.**

*Quid horremus audito nomine mali; et quid facit opera,  
 3 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 in [om. in]  
 iustitia [r. iniustitia], quae malum est, videtur facere,  
 6 ut, in raptore, in libidinoso / cum malum nihil sit.

M. Breviter tibi respondeo. Malum, quod est iustitia [r.  
**iniustitiae**], semper nihil est; malum vero, quod est  
 9 incommoditas, aliquando sine dubio est nihil, / ut  
 caecitas; aliquando est aliquid, ut tristitia et dolor. Et  
 hanc incommoditatem, quae est aliquid, semper odio  
 habemus. Cum itaque [r. igitur] audimus nomen mali;  
 non malum quod nihil est, timemus; sed malum quod  
 12 aliquid est, / quod absentiam boni sequitur. Nam  
 iniustitiam et caecitatem, quae malum et nihil sunt,  
 sequuntur multa incommoda, quae malum et aliquid sunt:  
 15 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 aut [r. vel] caecitas  
 faciant aliquid; sed quod si iustitia esset in voluntate, et  
 18 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

- 21 adesset / navi et frenum equo, nec venti navem  
 impellerent, nec equus dis//curreret. Sicut namque 359  
 gubernaculo navis, et freno regitur equus; sic iustitia  
 24 gubernatur voluntas hominis, et visu pedes./

## CAPUT XXVII.

*Unde venit malum in angelum, qui bonus erat.*

- D. Sic mihi de malo, quod est iniustitia, satisfacisti, ut  
 iam omnis in corde meo, quae de illo inesse solebat,  
 quaestio sit decisa [**r. detersa**]. De hoc enim malo  
 quaestio nasci videtur, quoniam si esset aliqua essentia,  
 27 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  
 [275] 30 aliquid, nihil video rectae fidei obviare. / [**in Cap. XXVI:**  
**D. Sic ... obviare**]

- Sed, ne taedeat te breviter respondere fatuae  
 3 interrogationi meae, ut / sciam qualiter hoc ipsum  
 quaerentibus respondeam: quippe non semper facile est  
 insipienti [**om. insipienti**] insipienter quaerenti,  
 sapienter respondere. Quaero igitur unde primum venit  
 malum, quod dicitur iniustitia, sive peccatum in  
 6 angelum, qui / factus est iustus? [**om. ?**]

M. Dic tu mihi unde venit nihil in aliquid? [**om. ?**]

- 9 D. Nihil nec venit, nec recedit./

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

- D. Quia quando iustitia recedit inde ubi erat, dicimus  
 12 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  
 15 impeditiorem./

D. Cur ergo recessit ab angelo iusto iustitia?

M. Si proprie vis loqui, non recessit ab eo; sed ipse  
18 deseruit eam, volendo quod non debuit./

D. Cur deseruit eam?

M. Cum dico quia volendo quod non debuit, eam [**r. illam**] deseruit, aperte ostendo cur et quomodo illam  
21 deseruit. Nam ideo illam deseruit, quia / voluit quod velle non debuit; et hoc modo id [**ad. est**] volendo quod non debuit illam deseruit.

24 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 potuit bonus angelus velle; nec  
27 tamen voluit. / Nam nullus vult, quod velle potest, ideo quia potest [**ad. sine alia causa, quamvis numquam velit si non potest**].

30 D. Cur ergo voluit?/

M. Non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam, qua impelleretur aliquatenus, aut attraheretur; sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici  
[276] 33 potest, et effectus [**r. effectum**] /

### CAPUT XXVIII.

*Quod potestas volendi quod non debuit, bona fuit semper, et  
3 ipsum velle, bonum, quantum ad esse./*

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

M. Utrumque fuit aliquid: et potestas quidem non nisi  
6 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  
9 Deo, quod Deus / sponte dat; sed etiam quod iniuste rapit, Deo permittente. Et sicut dicitur Deus facere,

quod permittit fieri; ita dicitur dare, quod permittit rapi.  
Quoniam igitur, permittente Deo, angelus malus per  
12 rapinam usus est / potestate a Deo sponte data, a Deo  
habuit ipsum [**om. ipsum**] uti, quod non est aliud quam  
ipsum velle. Non est enim aliud velle quam uti potestate  
15 volendi; sicut idem est loqui, et uti potestate loquendi./



ANSELMO DE CANTERBURY

*TRATADO SOBRE LA CAÍDA DEL DEMONIO*

**También se dice a los ángeles: «¿Qué tienes que no hayas recibido?» / (1 Cor. 4, 7), y de Dios no es sino el bien y el ser; y todo bien es esencia, y toda esencia es bien.**

DISCÍPULO. Aquello que dijo el apóstol –«¿qué tienes que no hayas recibido?»– ¿se afirma / tan sólo de los hombres o también de los ángeles?

MAESTRO. Ninguna criatura tiene algo por sí misma. En efecto, lo que no se tiene a sí mismo por sí mismo, ¿de qué modo tiene algo por sí mismo? Además, si no hay nada más / que el uno quien hizo y las cosas hechas por el uno, es claro que de ninguna forma puede haber algo salvo quien hizo o lo que hizo.

12 D. Es verdaderamente claro./

M. Pero, ni el mismo hacedor ni lo que fue hecho puede tenerse sino por el hacedor mismo.

15 D. Y esto no es menos claro./

M. Por lo tanto, aquel único [ser] tiene por sí mismo cualquier cosa que tiene, y todas las otras no tienen algo sino por él (cf. *Monologion*, c. III). Y así como por sí mismas no tienen sino la nada, // de la misma manera

18 de aquél no tienen sino algo./

D. No veo completamente lo que dices, que de Dios no tienen otra cosa sino algo. Pues, ¿quién otro hace que muchas cosas que vemos pasar de ser a no ser, no sean lo que eran, aunque no pasen absolutamente a la nada?

[234] 21 O, ¿quién / hace que no sea lo que no es, sino aquel que hace que sea todo lo que es? Igualmente, si algo no es salvo por esto, porque Dios lo hace, es necesario que lo que no es no sea por esto, porque él mismo no lo hace. Por lo tanto, así como aquellas cosas que son tienen el ser algo de / aquél, de la misma manera las que no son o las que del ser pasan al no ser, parece que de él mismo tienen el ser nada.

M. No sólo se dice que alguien hace que algo sea o que algo no sea, de quien / hace que sea lo que no es, o que

- no sea lo que es, sino también se dice que alguien hace que sea, de quien puede hacer que algo no sea y no lo hace; // y se dice que hace que no sea, de quien puede 327
- 9 hacer que algo sea y no lo hace. Naturalmente, no / sólo se dice que alguien hace que otro esté desnudo o que no esté vestido, de quien lo despoja, sino también de quien no mantiene lejos al que despoja, cuando puede mantenerlo lejos. Sin embargo, de aquél se dice propiamente que hace esto, de éste, en verdad, impropia-
- 12 mente. En efecto, cuando se dice que / éste hizo que esté desnudo o que no esté vestido, no se entiende otra cosa sino que cuando podía no hizo que no estuviese desnudo o que permaneciese vestido.
- De este modo se dice que Dios hace muchas cosas que
- 15 no hace, como cuando se dice / que induce a la tentación (cf. Mt 6, 13; Lc 11,4), puesto que no defiende de la tentación cuando puede; y que hace que no sea lo que no es, puesto que, cuando puede, no hace que sea. Pero si consideras las cosas que son cuando pasan al no
- 18 ser, él mismo no hace / que no sean. Puesto que no sólo no hay ninguna otra esencia a menos que él la haga, sino que tampoco de ninguna manera puede permanecer [esencia alguna] hecha tal cual es, salvo que sea preservada por él mismo. Cuando él deja de preservar lo
- 21 que hizo, no por esto aquello que era / regresa al no ser, porque él haga que no sea, sino porque cesa de hacer que sea. En efecto, también cuando como iracundo al destruir algo le quita el ser, no es por él que no es, sino que al quitarle algo así como lo suyo que le había pres-
- 24 tado, lo ya creado / que era conservado por él para que fuese, regresa al no ser, lo que no tenía por aquél sino por sí mismo, antes de que hubiera sido hecho. En efecto, si haces regresar de alguien la túnica, que cuando estaba desnudo le prestaste espontáneamente por un
- 27 tiempo, no tiene de ti la desnudez, sino que / al quitarle tú lo que era tuyo regresa a aquello que era, antes de que fuese vestido por ti. Así pues, de la misma forma como por el sumo bien no es sino el bien, y todo bien es

[235] 30 por el sumo bien, de la misma manera por la suma esencia no es sino la esencia, y toda esencia / es por la suma esencia. De ahí lo siguiente: puesto que el sumo bien es la suma esencia, es consecuencia que todo bien sea esencia y que toda esencia, bien. Por lo tanto, la nada y el no ser así como no son esencia, de la misma manera no son bien. / Por esto, la nada y el no ser no son por aquél, a partir de quien no es sino el bien y la esencia.

3 D. Ahora veo abiertamente que así como el bien y el ser no son sino por Dios, de la misma manera no son por Dios / sino el bien y el ser.

6 M. Cuando en las *Sagradas Escrituras* leemos o cuando según ellas decimos que Dios hace el mal o que hace el no ser (cf. Jes 45, 7 «*Dominus faciens pacem et creans malum*»), advierte, para que / no pienses de ninguna manera, por lo que se dijo, que yo niegue o reprehenda que así se exprese. Sin embargo, no debemos fijarnos tanto en la impropiedad de las palabras que esconde la verdad, sino indagar acuciosamente por la propiedad de la verdad que está latente bajo múltiples géneros de locuciones. ///

328

12 D. Esto no haz de decirlo convenientemente sino del que no entiende o del calumniador.

M. Regresa a aquello que preguntaste y mira si no sólo del hombre sino también del ángel puede decirse que no tiene lo que no recibió. /

D. Es suficientemente claro que conviene no menos al ángel que al hombre.

## Capítulo 2.

18 **Por qué parece que el demonio no recibió la perseverancia por esto, porque Dios / no se la dio.**

Por lo tanto, consta que aquel ángel que se mantuvo en la verdad, así como perseveró por esto, porque tuvo perseverancia, de la misma manera tuvo perseverancia

- 21 por esto, porque / la recibió, y la recibió por esto, porque Dios se la dio. Es consecuencia, por lo tanto, que aquel que «en la verdad no se mantuvo», así como no perseveró por esto, porque no tuvo perseverancia, del mismo modo no tuvo perseverancia por esto, porque no
- 24 / la recibió, y no la recibió por esto, porque Dios no se la dio. Por lo tanto, si puedes, quiero que me expliques su culpa, puesto que no perseveró por esto, porque aquél no se la dio, [y] al no dársela, nada pudo tener. En efecto,
- 27 estoy convencido, aunque no lo vea, / que éste no fue condenado sino de manera justa por el sumamente justo, y que sin culpa no pudo ser condenado justamente.
- M. ¿De dónde piensas que se sigue que si el ángel bueno
- 30 no recibió la perseverancia / por esto, porque Dios se la dio, / el malo no la recibió por esto, porque Dios no se
- [236] la dio?

D. Porque si el haber dado al ángel bueno es la causa del recibir, pienso que el no haber dado al ángel malo es la causa del no haber recibido, y si se supone el no haber dado, veo que es consecuencia necesaria que se

3 siga el no haber recibido. Y todos / sabemos que cuando no recibimos lo que queremos, no por esto no se da, porque no recibimos; sino por esto no recibimos, porque no se da. Además, aquellos que leí u oí que hacen esta pregunta, la postulan por esta razón en la medida

6 en que / me acuerdo: que si el ángel bueno la recibió por esto, porque Dios se la dio, el malo no la recibió por esto, porque Dios no se la dio, y no me acuerdo de

9 haber visto aún la solución de esta consecuencia./

### Capítulo 3.

#### **Dios no se la dio por esto, porque aquél no la recibió.**

- M. Ahí no hay ninguna consecuencia. En efecto, el no dar puede no ser causa / del no recibir, aunque siempre el dar fuese causa del recibir.
- 12

D. Por lo tanto, si se supone el no dar, no necesariamente se sigue el no recibir. Razón por la cual puede  
15 tener lugar el recibir, aunque no tenga lugar el dar./

M. Así no es el asunto.

D. Quiero que me expliques con un ejemplo lo que dices.

M. Si yo te ofrezco algo y tú lo recibes, no por esto doy,  
18 / porque lo recibes, sino // por esto recibes, porque doy, 329  
y el dar es la causa del recibir.

D. Así es.

M. ¿Qué sucede si le ofrezco lo mismo a otro y no lo  
21 recibe? ¿Acaso por esto aquel no / lo recibe, porque no  
doy?

D. Más bien parece que por esto no das, porque aquél  
no recibe.

M. Acá, por lo tanto, el no dar no es causa del no recibir  
24 y, sin embargo, si / supongo que yo no di, [esto] es causa  
para que se siga que aquél no recibió. En efecto, no es  
lo mismo que una cosa sea la causa de otra cosa, a que  
el suponer una cosa sea la causa para que se siga otra  
[237] 27 cosa. En efecto, aunque el incendio no es causa del fue-  
go, sino el fuego / del incendio, sin embargo, el supuesto  
del incendio siempre es causa para que se siga que  
hay fuego. En efecto, si hay incendio, necesariamente  
se tiene que hay fuego.

3 D. Es necesario que yo reconozca que es así. /

M. Por lo tanto, ves, como pienso, que si tú por esto  
recibiste, porque te di, sin embargo, por esta razón no  
se sigue que aquél, que no recibió, por esto no recibió,  
porque no le di, y sin embargo se sigue que si yo no le  
6 di, aquél no recibió. /

D. Veo y me place que vea.

M. ¿Dudas todavía que así como el ángel que se man-  
tuvo, recibió la perseverancia por esto, porque Dios se  
la dio, de la misma manera, al que no se mantuvo Dios  
9 no se la dio por esto, porque / no la recibió?

D. Todavía no me has explicado esto, pero sí me mostraste suficientemente aquello, a saber, que no hay consecuencia a partir de lo siguiente: puesto que el ángel  
 12 bueno recibió por esto, / porque Dios dio, el malo no recibió por esto, porque Dios no dio. En efecto, si quieres sostener que Dios no se la dio por esto, porque no la recibió, pregunto por qué no la recibió: o porque no pudo, o porque no quiso. En efecto, si no tuvo el poder o la  
 15 voluntad de recibir, Dios no [los] dio. En efecto, si / Dios los hubiese dado, por cierto, los habría tenido. Por lo cual, si no pudo tener el poder o la voluntad de recibir la perseverancia sino al darlas Dios, ¿en qué pecó, /  
 18 si no recibió lo que Dios no le dio, es decir, el querer o el poder de recibir?

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

D. Por lo tanto, recibió lo que Dios le dio y tuvo lo que  
 21 recibió./

M. Verdaderamente lo recibió y lo tuvo.

D. Por lo tanto, recibió y tuvo la perseverancia.

24 M. No la recibió y por esto no la tuvo./

D. ¿Acaso no dijiste que Dios le dio y que aquel recibió la voluntad y el poder de recibir la perseverancia?

M. Lo dije, pero no dije que Dios le dio el recibir la  
 27 perseverancia, sino / tan sólo el querer y el poder de recibir la perseverancia.

D. Por lo tanto, si quiso y pudo, recibió la perseverancia.

30 M. No es necesario el consecuente./

D. No veo por qué, a no ser que // me lo expliques. 330

M. ¿Comenzaste alguna vez algo con la voluntad y el poder de hacerlo hasta terminar, lo que, no obstante, al cambiar la voluntad antes de la conclusión del asunto,

33 no hiciste hasta terminar?/

[238] D. Muchas veces. /

M. Por lo tanto, quisiste y pudiste perseverar en lo que no perseveraste.

D. Quise entonces, pero no perseveraré en la voluntad y,  
3 por esto, no perseveraré en la acción./

M. ¿Por qué no perseveraste en la voluntad?

D. Porque no quise.

M. ¿Acaso, mientras quisiste perseverar en la acción,  
6 quisiste perseverar / en esa voluntad?

D. No lo puedo negar.

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

D. De nuevo respondería que quise perseverar, pero  
no perseveraré en esta voluntad, si no viera que el asunto  
procede al infinito, tú siempre preguntando esto y yo  
12 respondiéndote lo mismo./

M. Por lo tanto, no debes decir: no quise perseverar en  
la voluntad por esto, porque no quise perseverar en la  
voluntad de esta voluntad. Pero cuando se pregunta por  
qué no perseveraste en la acción en la que quisiste y  
15 pudiste perseverar, / puedes responder que no perseve-  
raste en la voluntad. Porque si de nuevo se pregunta  
por qué no perseveraste en la voluntad, otra causa hay  
que volver a exponer, a saber, en la que se toque el de-  
fecto de aquella voluntad, de tal manera que no perse-  
18 veraste / en la voluntad de querer. En efecto, al  
responder, no muestras otra cosa que aquello mismo  
que se pregunta, esto es, que no perseveraste en la vo-  
21 luntad de perseverar en la acción. /

D. Veo que no veía qué decía.

M. Entonces, di en una sola palabra qué es perseverar en  
24 relación con el hacer algo en cuanto el asunto lo exige./

D. Perfeccionar [*perficere* / hacer hasta terminar comple-  
tamente]. En efecto, al perseverar en el escribir algo lo  
llamamos '*perscribere*' [escribir hasta terminar completa-  
mente], en el conducir '*perducere*' [conducir hasta llegar].

M. Por lo tanto, digamos de manera similar, aunque  
27 no esté en uso, que perseverar / en la voluntad es  
'*pervelle*' [querer hasta alcanzar el fin completamente].



D. Así se haga.

M. Por lo tanto, como no hiciste hasta terminar completamente [*perficiste*] lo que quisiste y pudiste, ¿por qué  
30 no lo hiciste hasta terminar completamente?/

D. Porque no quise hasta alcanzar el fin completamente [*pervolui*].

M. Así di, por lo tanto, que el demonio que recibió el  
33 y poder de recibir la perseverancia y de querer  
[239] porque no quiso hasta alcanzar el fin completamente. /

D. De nuevo pregunto por qué no quiso hasta alcanzar  
el fin completamente. En efecto, cuando dices que lo  
que quiso no lo quiso hasta alcanzar el fin completa-  
mente, tal es como si dijeras que primero quiso y que  
3 después no quiso. Por lo tanto, cuando no quiso lo que  
3 primero quiso: ¿por qué no quiso, sino / porque no tuvo  
la voluntad? No digo la voluntad que primero tuvo cuan-  
do quiso, sino la que no tuvo cuando no quiso. Sin em-  
bargo, ¿por qué no tuvo esta // voluntad sino porque no  
6 la recibió? Pero, ¿por qué no la recibió, sino / en razón  
de que Dios no se la dio?

331

M. De nuevo digo que no por esto no la recibió, porque  
Dios no la dio, sino que Dios no la dio por esto, porque  
9 aquél no la recibió./

D. Explica esto.

M. Espontáneamente abandonó la voluntad que tenía,  
y así como recibió el tenerla tanto como la tuvo, así pudo  
12 recibir siempre el tener aquello que abandonó, pero /  
porque lo abandonó no lo recibió. Por lo tanto, puesto  
que no recibió el tenerlo por esto, porque lo abando-  
nó, no por esto no lo recibió, porque Dios no se lo dio,  
sino que Dios no se lo dio por esto, porque aquél no lo  
15 recibió. /

D. ¿Quién no ve que no por esto no quiso tenerlo, por-  
que lo abandonó, sino que lo abandonó por esto, por-  
que no quiso tenerlo? Por cierto, para el que tiene,  
siempre es primero el no querer tener que el querer

abandonar. En efecto, por esto quiere alguien abandonar / lo que tiene, porque no quiere tenerlo. Por lo tanto, pregunto: ¿por qué no quiso tener lo que tenía, salvo en razón de que Dios no le dio el querer?

M. No siempre es primero el no querer tener que el querer abandonar./

D. Muéstrame cuándo no es el caso.

M. Cuando no quieres tener alguna cosa de por sí sino abandonarla, como un carbón encendido puesto en la mano desnuda, entonces, probablemente, primero se da el no querer / tener que el querer abandonar, y por esto quieres abandonar, porque no quieres tener. En efecto, antes de que tengas no quieres tener, sin embargo, no puedes querer abandonar sino cuando tienes. No obstante, cuando tienes lo que no quieres no tener, a no ser por / [tener] otra cosa, y no quieres abandonar, a no ser por [tener] otra cosa, y más quieres la otra cosa que no puedes tener si no abandonas lo que tienes, entonces el querer abandonar es primero que el no querer tener. Por cierto, cuando el avaro quiere tener dinero y más quiere / el pan que no puede poseer a menos que dé el dinero, primero quiere darlo, esto es, abandonar el dinero que no quiere tenerlo. En efecto, no por esto quiere darlo, porque no quiera tenerlo, sino no quiere tenerlo por esto, porque para poseer el pan / necesariamente tiene que darlo, puesto que también antes de que [240] posea, quiere poseer y tener, / y cuando posee de ninguna manera no quiere no tener, hasta que no tenga necesariamente que abandonar.

3 D. Es verdad./

M. Por lo tanto, no siempre es primero no querer tener // 332 que querer abandonar, sino que algunas veces es primero querer abandonar.

6 D. No lo puedo negar./

M. Por lo tanto, digo que no por esto no quiso cuando debió y lo que debió, porque la voluntad haya fallado al darla Dios de manera deficiente, sino porque al querer

él mismo lo que no debió, arrojó la buena voluntad,  
9 permaneciendo la mala. Por lo que /no por esto no tuvo  
la buena voluntad perseverante o no la recibió, porque  
Dios no la dio, sino que Dios no la dio por esto, porque  
al querer lo que no debió la abandonó, y al abandonar-  
12 la no la tuvo./

D. Comprendo lo que dices.

#### Capítulo 4.

##### 15 De qué modo aquél pecó y quiso ser semejante a Dios./

M. ¿Aún dudas que el demonio no por esto quiso abandonar lo que tenía, porque no lo quiso tener, sino que no quiso tenerlo por esto, porque lo quiso abandonar?

D. No dudo que así pueda ser, pero todavía no me dejas en claro que así sea. /Por lo tanto, explícame primero qué quiso tener que no tenía, de modo que quisiera abandonar lo que tenía, así como lo mostraste en el caso del avaro. Entonces, si nada puede contradecirse, así lo  
18 reconoceré sin dudar./

M. No dudas que aquél haya pecado, puesto que no pudo ser condenado injustamente por un dios justo, pero preguntas de qué modo pecó.

24 D. Así es./

M. Si hubiese guardado la justicia perseverantemente, nunca habría pecado, ni sería miserable.

[241] 27 D. Así lo creemos. /

M. En verdad, nadie guarda la justicia sino queriendo lo que debe, ni la abandona sino queriendo lo que no debe.

3 D. Para nadie hay duda./

M. Por lo tanto, abandonó la justicia queriendo algo que entonces no debía querer, y así pecó.

6 D. Así se sigue, pero pregunto qué quiso./

- M. Cualquier cosa que tenía, debía quererla.
- D. Verdaderamente debía querer lo que había recibido  
9 de Dios y no pecó al querer esto./
- M. Por lo tanto, quiso algo que no tenía y que entonces no debía querer, así como Eva quiso ser similar a lo divino, antes de que Dios lo quisiese.
- 12 D. No puedo negar que esto se siga así./
- M. Sin embargo, nada podía querer sino la justicia o la conveniencia. En efecto, a partir de la conveniencia tiene lugar la felicidad, la que quiere toda naturaleza racional.
- D. Esto lo podemos constatar en nosotros, quienes nada  
15 queremos // sino lo que / pensamos que es justo o que es conveniente. 333
- M. Pero al querer la justicia no pudo pecar.
- 18 D. Es verdad. /
- M. Por lo tanto, pecó queriendo algo conveniente, lo que ni tenía, ni debió entonces querer, lo que, sin embargo, podía ser útil para aumentar su felicidad.
- D. Es manifiesto que, en efecto, de otro modo no pudo  
21 ser. /
- M. Disciernes, como pienso, que al querer desordenadamente su voluntad algo más que lo que había recibido, se situó fuera del ámbito de la justicia.
- D. Ahora veo abiertamente que pecó, tanto al querer  
24 lo que no debió, como / al no querer lo que debió. Y es patente que no por esto quiso más que lo que debió, porque no quiso tener la justicia, sino que no tuvo la justicia por esto, porque quiso otra cosa. Al querer esta  
27 última abandonó la primera, así como lo explicaste / en el caso del avaro con respecto al dinero y al pan.
- M. Pero cuando quiso esto que Dios no quería que quisiese, quiso desordenadamente ser similar a Dios. /  
30
- D. Si Dios no puede ser pensado sino como algo único, tal que nada similar a él puede ser pensado, ¿de qué

modo pudo el demonio querer lo que no pudo pensar?  
[242] En efecto, no / era tan obtuso de mente, como para ignorar que nada similar a Dios se puede pensar.

M. Aunque no quiso ser absolutamente igual a Dios,  
3 sin embargo, quiso ser algo menos que Dios contra / su voluntad. Por esto mismo quiso desordenadamente ser similar a Dios, porque quiso algo por voluntad propia, la que no estaba subordinada a nadie. En efecto, es propio del Dios único el querer algo por voluntad propia, de tal  
6 modo que no siga una voluntad superior. /

D. Así es.

M. Sin embargo, no sólo quiso ser igual a Dios porque presumió tener voluntad propia, sino que también  
9 quiso ser mayor, al querer lo que Dios / no quería que quisiese, puesto que puso su voluntad sobre la de Dios.

D. Es satisfactoriamente claro.

M. Pienso, por lo tanto, que ahora te es manifiesto, a  
12 partir de las razones arriba establecidas, / que el demonio espontáneamente abandonó el querer lo que debía y justamente perdió lo que tenía, porque espontáneamente y de manera injusta quiso lo que no tenía y no  
15 debía querer. /

D. Creo que nada es más manifiesto.

M. Por lo tanto, aunque el ángel bueno recibió la perseverancia por esto, porque Dios se la dio, sin embargo, el malo no por esto no la recibió, porque Dios no se la  
18 dio, sino que / Dios no se la dio por esto, porque aquel no la recibió, y no la recibió por esto, porque no la quiso recibir.

D. En verdad, me has satisfecho de tal manera en relación con lo que pregunto, que nada veo, ni en esto / que propones, ni en la consecuencia misma de tus conclusiones, que en mi sentir haga vacilar la verdad.//

334

24 **Capítulo 5./**

**Los ángeles buenos pudieron pecar antes de la caída de los malos.**

M. ¿Crees que los ángeles buenos pudieron pecar de manera similar antes de que los malos cayeran?/

D. Lo creo, pero quisiera comprenderlo con la razón.

M. Esto tienes por cierto, que si no pudieron pecar, no [243] guardaron la justicia por poder / sino por necesidad. Por lo cual, no merecieron la gracia de Dios más por el hecho de que se mantuvieron una vez caídos los otros, que porque guardaron la racionalidad que no pudieron perder. Pero no serían llamados justos rectamente, si lo 3 consideras / bien.

D. Así lo muestra la razón.

M. Por lo tanto, aquéllos que cayeron, si no hubieran 6 pecado pudiendo hacerlo, tanto mej/ores serían que éstos, en la medida en que también serían verdaderamente justos así como 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 ré- 9 que / no habrá hombres de tal calidad que sean tomados por éstos, tal como tenían que ser.

D. Considero que estas dos cosas han de ser negadas radicalmente.

M. Por lo tanto, los ángeles buenos pudieron pecar antes de la caída de los malos, y no / de otro modo que así 12 como se mostró acerca de aquéllos que pecaron.

D. No veo que pueda ser de otro modo.

15 **Capítulo 6.** /

**De qué modo los buenos fueron confirmados en su estado y los malos en la caída.**

M. Así que aquellos ángeles que quisieron más la justicia que tenían que aquello de más que no tenían, el bien  
 18 que perdieron por decirlo así a causa de la justicia, / en cuanto incumbió a la voluntad, lo recibieron como retribución de la justicia, y permanecieron con verdadera seguridad en relación con lo que tenían. Por lo cual fueron elevados hasta tal punto que alcanzaron cualquier  
 21 cosa que pudieron querer, y / ya no ven qué más puedan querer; y por esto, no pueden pecar. Pero aquellos ángeles que prefirieron aquello de más que Dios todavía no quería darles a mantenerse en la justicia en la que habían sido hechos, y siendo la misma justicia juez,  
 24 de ninguna forma obtuvieron aquello / por lo cual la despreciaron y abandonaron el bien que tenían. Por lo tanto, los ángeles fueron separados de tal modo que los que se aferraron a la justicia no pueden querer ningún bien del que no gocen, y los que la abandonaron no  
 27 pueden / querer ninguno del que no carezcan.

D. Nada es más justo o caro que esta distinción. Pero si  
 [244] pudieras decirme, / quisiera oír qué tipo de cosa // conveniente fue la que tanto los ángeles buenos de tal modo 335  
 alcanzaron al no quererla de manera justa, como los malos de tal modo perdieron al apetecerla injustamente.

M. No veo qué fue aquello, pero cualquier cosa que fuera, es suficiente saber que / fue algo hacia lo que pudieron elevarse, que no recibieron cuando fueron creados, de modo que avanzaran hacia ello por su mérito.

6 D. Y nos baste por ahora investigar / sobre esto hasta este punto.

## Capítulo 7.

**Indagación sobre si la voluntad y su conversión hacia lo que no debe es el mal mismo que hace a los malos; y por**  
**9 qué la criatura racional no puede por sí misma / del mal convertirse al bien, así como puede del bien al mal.**

Pero no se qué pasa: tan pronto como espero llegar ya al fin de la cuestión, entonces más veo que surgen, como  
12 de las raíces de las cuestiones concluidas, / otras que se propagan. En efecto, he aquí que, puesto que veo muy evidentemente que el ángel perverso por ninguna razón pudo llegar a la inmoderada indigencia del bien sino  
15 a causa de la concupiscencia inmoderada, no poco me / hace dudar de dónde tuvo esa voluntad desordenada. En efecto, si fue buena, por la buena voluntad cayó de tan gran bien a tan gran mal. Igualmente, si fue buena, Dios se la dio, puesto que no tuvo de sí sino nada. Por  
18 lo tanto, si / quiso querer lo que Dios le dio, ¿por qué pecó? O si tuvo esa voluntad de sí, tuvo algún bien que no recibió. Porque si es mala y es algo, de nuevo sucede que ésta no es sino a partir de Dios, de quien es todo lo  
21 que / es algo, y similarmente se puede preguntar por qué pecó teniendo la voluntad que Dios le dio o cómo pudo darle Dios una mala voluntad. Pero si esta mala voluntad fue a partir del demonio mismo y es algo, tuvo  
24 algo a partir de sí, / y no toda esencia es buena ni el mal será nada, así como solemos decir, puesto que la mala voluntad sería esencia. O por otro lado, si la mala voluntad es nada, por nada y por esto sin causa fue condenado tan gravemente. Ahora bien, lo que / digo de la  
27 voluntad, esto mismo puede decirse de la concupiscencia o / del deseo, puesto que tanto la concupiscencia  
[245] como el deseo son voluntad, y así como la voluntad es buena y mala, así la concupiscencia es buena y mala y el  
3 deseo es bueno y malo. /

Porque si se dice que la voluntad es alguna esencia y que por esto el bien es algo, pero que convertida hacia lo que debe querer se hace una voluntad buena, y que



convertida hacia lo que no debe, en verdad, se llama  
 6 una voluntad mala, entonces cualquier cosa que dije de /  
 la voluntad veo que puede decirse de la conversión mis-  
 ma de la voluntad. En efecto, me hace dudar // mucho de 336  
 dónde tuvo el demonio esa conversión perversa de la  
 voluntad, y otras cosas que sólo dije de la voluntad. Hay  
 9 aún otra cosa que me sorprende mucho / cuando consi-  
 dero esta conversión de la voluntad, a saber, por qué  
 Dios hizo tal aquella naturaleza que con tanta excelen-  
 cia había elevado, de modo que de aquello que debió  
 querer, pudiera convertir su voluntad a aquello que no  
 12 debió, / pero de lo que no debe no pueda [convertirla] a  
 aquello que debe; puesto que parece mucho más que  
 tal criatura debió recibir de tal hacedor el poder de ha-  
 cer el bien, para la que fue hecha, que el de hacer el mal,  
 15 pues fue hecha para evitarlo. / Lo que también puede  
 preguntarse acerca de nuestra naturaleza, puesto que  
 creemos que ningún hombre puede tener una voluntad  
 buena sino al darla Dios, pero siempre puede tener una  
 18 mala por el solo hecho de que Dios lo permita. /

### Capítulo 8.

#### La voluntad o su conversión no son el mal mismo.

M. Pienso que no puede negarse que ni la voluntad ni la  
 21 conversión de la voluntad / son algo. En efecto, aunque  
 no son sustancias, sin embargo, no puede probarse que  
 no sean esencias, puesto que hay muchas esencias ade-  
 más de aquella que propiamente se llama «sustancia».  
 24 Además, la buena voluntad no es más algo / que la mala  
 voluntad, ni ésta es más algo malo que aquélla algo bue-  
 no. En efecto, no es más algo la voluntad que quiere  
 dar misericordiosamente, que aquella que quiere robar  
 27 violentamente; ni es más ésta mal que aquélla bien. /  
 Por lo tanto, si la mala voluntad es el mal mismo por el  
 [246] que alguien se llama malo, / la buena voluntad será tam-  
 bién el bien mismo por el que alguien se hace bueno.

Pero la mala voluntad será nada, si es el mal mismo que  
creemos que es nada. Por lo tanto, la buena voluntad  
será nada, puesto que ésta misma no es más algo que la  
3 mala voluntad. Por lo cual / no podremos negar que el  
bien mismo que hace a los buenos es nada, puesto que  
él mismo es la buena voluntad que será nada. Pero na-  
die discute que es falso que la buena voluntad o el bien  
6 mismo sean nada. Así pues, la mala voluntad no / es el  
mal mismo que hace a los malos, así como tampoco la  
buena voluntad es el bien mismo que hace a los buenos.  
Esto mismo que dije sobre la voluntad también puede  
9 considerarse en relación con la con/versión de la volun-  
tad. En efecto, no es más algo aquella conversión que  
convierte la voluntad del robo a la dadivosidad, que  
aquella que convierte la misma voluntad de la genero-  
sidad a la avaricia, y las otras cosas que // dije poco an-  
12 tes acerca de la / voluntad. 337

D. También me parece esto mismo que afirmas.

M. Por lo tanto, ni la mala voluntad ni la perversa con-  
15 versión de la voluntad son / el mal mismo, que decimos  
que es nada, por el que el ángel o el hombre se hacen  
malos, ni la buena voluntad o la buena conversión de la  
voluntad es el bien por el que se hacen buenos.

## 18 Capítulo 9. /

### **La injusticia es el mal mismo y es la nada.**

D. Por lo tanto, ¿qué diremos que es el mal mismo que  
hace a los malos y qué el bien mismo que hace a los  
21 buenos? /

M. Debemos creer que la justicia es el bien mismo por  
el que son buenos, esto es, justos, tanto ángeles como  
hombres, y por la cual la voluntad misma se llama buena  
o justa; en cambio, la injusticia es el mal mismo, que de-  
24 cimos que no es nada distinto que la privación de bien /,  
que hace a los malos y la mala voluntad, y por esto afir-

mamos que la misma injusticia no es otra cosa que la privación de justicia. En efecto, mientras la voluntad, dada desde un primer momento a la naturaleza racional y convertida a la vez en el mismo acto de darla por /  
 27 el que la dio, mejor dicho, no convertida sino hecha recta hacia lo que debió querer, permaneció en la rectitud misma, que llamamos verdad o justicia en la que fue hecha, entonces fue justa. Pero cuando se desvió de lo  
 30 que debió /y se convirtió hacia lo que no debió, por así  
 [247] decirlo, no permaneció en la rectitud original / en la que fue hecha. Cuando la abandonó, perdió algo grande, y nada recibió por ella sino su privación, que no tiene ninguna esencia, privación a la que llamamos  
 3 «injusticia». /

### Capítulo 10.

#### De qué modo el mal parece ser algo.

D. Concedo que digas que el mal es la privación del bien, pero no menos /veo que el bien es la privación del mal. Y así como me doy cuenta de que en la privación del mal se hace algo distinto, que llamamos «bien», así advierto que en la privación del bien se hace algo distinto que nombramos «mal». Por lo que, aunque se pruebe  
 9 con ciertos / argumentos que el mal es la nada –como por ejemplo, que en razón de que el mal no es sino vicio o corrupción, que de ningún modo se dan sino en alguna esencia, y que cuanto más se dan ahí, tanto más la reducen a la nada, y que si la misma /esencia deviene completamente en la nada, también el vicio y la corrupción llegan  
 12 a // nada–, aunque digo que así o de otro modo se pruebe que la nada es el mal, no puede mi alma encontrar descanso sino por la sola fe, si no se me lleva a reconocer  
 15 aquello / que me refute que el mal no es sino algo.

338

En efecto, cuando se oye el nombre ‘mal’, en vano se horrorizarían nuestros corazones por el hecho de pensar en la significación de este nombre, si se significa la

- 18 nada con este nombre. / Igualmente, si esta expresión,  
a saber 'mal', es un nombre, entonces por cierto es sig-  
nificativo. Sin embargo, si es significativo, entonces sig-  
nifica. Pero no, a menos que signifique algo. Por lo tanto,  
¿de qué modo el mal es la nada, si lo que significa su  
21 nombre es algo? / Además, al mantenerse la justicia se  
ve tanta tranquilidad, tanta quietud, que en muchos la  
justicia no parece nada distinto que permanecer inalte-  
rable frente al mal, así como se da en la castidad y la  
paciencia; no obstante, al retirarse la justicia, un afecto  
24 en gran medida opuesto, abrumador / y diverso toma  
posesión del alma, que como un cruel señor fuerza al  
mísero hombrecillo a estar atento al cuidado de ocupa-  
ciones, tanto vergonzosas como penosas, y a agobiarse  
tan pesadamente por estas mismas ocupaciones. Sería  
[248] admirable si / se pudiera explicar que la nada obre todo  
27 esto. /

### Capítulo 11.

**No puede ser probado que el mal y la nada sean algo  
3 por su nombre, sino cuasi algo. /**

M. Pienso que no estás tan mal de la cabeza como para  
decir que la nada es algo, aun cuando no puedes negar  
que 'nada' es un nombre. Por lo cual, si no puedes probar  
que la nada sea algo por el nombre 'nada', ¿de qué modo  
6 piensas probar que el mal / es algo por el nombre 'mal'?

D. A nada lleva tu ejemplo, que resuelve una disputa  
con otra disputa. En efecto, también desconozco qué es  
esto que es la nada. Por lo cual, puesto que está entre  
9 manos / la cuestión sobre el mal, que dices que es la nada,  
si quieres enseñarme qué he de entender que es el mal,  
enséñame primero qué he de entender que es la nada.  
Después responderás en relación con otros asuntos, fue-  
ra del nombre 'mal', por los que dije que me inclino a  
12 pensar que éste, el mal, parece ser algo. /

M. Si de ningún modo difieren ser nada y no ser algo, ¿de qué modo se puede decir que es lo que no es algo?

D. Si no es algo lo que con este nombre se significa, no  
 15 significa algo. Ahora bien, si no significa / algo, no es nombre. Pero en todo caso es nombre. Por lo tanto, aunque nadie diga que la nada es algo//, sino que siem- 339  
 pre estamos obligados a reconocer que la nada es nada, sin embargo, nadie puede negar que el nombre ‘nada’  
 18 es/ significativo. Pero, si este nombre mismo no significa nada sino algo, aquello que se significa parece que no puede ser nada sino más bien algo. Por lo tanto, si lo que se significa no es nada sino algo, ¿cómo será ver-  
 21 dad que por este nombre se signifique / lo que es nada? Obviamente, si de manera cierta se dice «nada», en verdad es nada y, por esta razón, no es algo. Por lo que si lo que se significa con este nombre no es nada sino algo, del mismo modo parece que se hace manifiesta la con-  
 24 secuencia / de que es falso e incongruente que se la llame con este nombre. Pero, por lo contrario, si según el juicio de todos, aquello que se denomina «nada», verdaderamente es nada y de ninguna forma es algo, ¿no parece nada más consecuente que este nombre mismo  
 27 signifique la nada, / esto es, que no signifique algo? Así pues, ¿cómo es que este nombre, a saber ‘nada’, no signi-  
 30 fica nada sino algo, y no significa algo sino nada? /

[249] M. De pronto no es contradictorio significar nada y algo. /

D. Si no es contradictorio, entonces o esta expresión significa nada y algo en razón de consideraciones diferentes, o hay que encontrar una cosa que sea algo y nada.

M. ¿Qué tal si se pueden encontrar ambos casos, a saber,  
 3 tanto una consideración diversa de la significación / en este nombre, como una misma cosa que sea algo y nada?

D. Quisiera conocer ambos.

M. Ahora bien, consta que esta expresión, a saber ‘nada’,  
 6 de ningún modo difiere en cuanto a su significa/ción de aquello que llamo «no-algo». También nada es más patente que el hecho de que esta expresión, a saber ‘no-

algo', por su significación determina que se ha de remover hasta la raíz toda cosa y todo lo que es algo en el  
 9 entendimiento, y que no se ha de retener en absoluto /  
 en el entendimiento ninguna cosa ni de ninguna forma  
 lo que sea algo. Pero, puesto que la remoción de cual-  
 quier cosa no puede significarse en manera alguna sino  
 con la significación de aquello mismo cuya remoción se  
 12 significa –en efecto, nadie / entiende qué significa 'no-  
 hombre' sino entendiendo qué es hombre–, es neces-  
 ario que esta expresión 'no-algo', al destruir aquello que  
 es algo, signifique algo. Pero, puesto que al quitar todo  
 15 lo que es algo, / no significa ninguna esencia que en el  
 entendimiento del oyente haya de ser retenida, por esto  
 la expresión 'no-algo' no significa ninguna cosa o bien  
 lo que es algo.

Por lo tanto, esta expresión 'no-algo' por estas // diversas 340  
 18 razones de alguna forma significa / una cosa y algo, y de  
 ninguna forma significa una cosa o algo. En efecto, lo  
 significa al remover, y no lo significa, al constituir. Por  
 esta razón, el nombre 'nada', que anula todo lo que es  
 21 algo, por un lado, al destruir no significa nada / sino algo,  
 por otro lado, al constituir, no significa algo sino nada.  
 Por lo que no es necesario que la nada sea algo, por esto,  
 porque su nombre significa algo de cierto modo, sino que  
 más bien es necesario que la nada sea nada, puesto que  
 [250] 24 su nombre / significa algo de cierto modo. Así pues, de  
 esta manera no se contradice que el mal sea nada de tal  
 modo, y que el nombre 'mal' sea significativo, si al anular  
 3 algo, significa que no es constitutivo de ninguna cosa./

D. No puedo negar que el nombre 'nada' de algún modo  
 significa algo según la razón antes dicha por tí, pero es  
 plenamente manifiesto que aquel algo que de este  
 modo por este nombre se significa, no se llama «nada»,  
 6 ni / entendemos aquello por esta cosa que así significa,  
 cuando oímos este nombre. Por lo tanto, pregunto por  
 aquello por lo que se pone este nombre y lo que enten-  
 demos cuando oímos este nombre. Insisto, pregunto qué  
 es aquello. En efecto, aquello que este nombre propia-

9 mente / significa y, en razón de que es un nombre por-  
 que es significativo de eso, y no porque, como se dijo  
 arriba, signifique algo al negarlo. Puesto que es nombre  
 de aquello por cuya significación se cuenta entre los  
 12 nombres, y aquello se llama 'nada'. / Pregunto de qué  
 modo aquello es algo, si propiamente se llama «nada», o  
 de qué manera es nada, si su nombre significativo signifi-  
 ca algo, o de qué manera son lo mismo algo y nada. Igual-  
 mente, pregunto aquello en relación con el nombre 'mal',  
 15 y sobre eso que significa, / y que es nombrado 'mal'.

M. Preguntas legítimamente, porque, aunque por la ra-  
 zón planteada arriba 'mal' y 'nada' signifiquen algo, sin  
 embargo, lo que se significa no es ni el mal ni la nada.  
 18 Pero es / por otra razón que significan algo y lo que se  
 significa es algo, pero no verdaderamente algo, sino  
 cuasi algo.

Por cierto, muchas cosas se dicen según la forma [de  
 21 hablar] que no son según la / cosa [que se significa].  
 Como por ejemplo 'temer', que según la forma de la  
 expresión se dice activo, aunque sea pasivo según la cosa.  
 Así también 'ceguera' se dice que es algo según la for-  
 ma de hablar, aunque no sea algo según la cosa. En efec-  
 24 to, así como decimos sobre alguien / que tiene visión y  
 que la visión está en él, así decimos que tiene ceguera y  
 que la ceguera está // en él, aunque ésta no sea algo 341  
 sino más bien no-algo, y tener ésta no es tener algo,  
 27 sino por el contrario, carecer de aquello que es algo. /  
 Pues la ceguera no es otra cosa que la no-visión o la  
 ausencia de visión donde debe haber visión. En ver-  
 dad, la no-visión o bien la ausencia de visión no es más  
 algo donde debe haber visión que donde no debe  
 30 haberla. Por lo que la ceguera no es más / algo en el  
 ojo, porque allí debe haber visión, que la no-visión o  
 bien la ausencia de visión en la piedra, donde no debe  
 haberla. También, de manera similar muchas otras co-  
 [251] sas, / que no son algo, se dice que son algo según la  
 forma de hablar, puesto que así hablamos de ellas como  
 de las cosas existentes.

Por lo tanto, de este modo ‘mal’ y ‘nada’ significan algo,  
3 y lo que es significado / es algo, no según la cosa, sino  
según la forma de hablar. En efecto, ‘nada’ no significa  
otra cosa que no-algo, o la ausencia de aquellas cosas  
que son algo. Y el mal no es otra cosa que el no-bien, o  
6 la ausencia de bien / donde debe o conviene que haya  
bien. Sin embargo, lo que no es otra cosa que la ausen-  
cia de lo que es algo, en todo caso no es algo. Por lo  
tanto, el mal verdaderamente es nada, y la nada no es  
9 algo y, no obstante, de cierto modo son algo, / porque  
así hablamos de ellos como si fueran algo, cuando deci-  
mos: «Hizo la nada o el mal», o «Es la nada o el mal lo  
que hizo», así como decimos «Hizo algo o hizo el bien»,  
o «Es algo o el bien lo que hizo».

12 De ahí que cuando negamos / que sea algo en absoluto  
lo que alguien afirma, decimos de esta manera: «Esto  
que dices, nada es.» En efecto, ‘esto’ y ‘que’ no se dicen  
propiamente sino de aquello que es algo; y cuando así  
se dicen, de la forma como dije, no se dicen por aquello  
15 que es / algo sino por aquello que es cuasi algo.

D. Me has satisfecho en relación con el argumento so-  
bre el nombre ‘mal’, por el cual pensaba que podría pro-  
18 bar que el mal es algo. /

## Capítulo 12.

**El ángel no pudo tener de sí la primera voluntad; y de  
muchas cosas se dice que pueden por poder ajeno y que  
21 no pueden por impotencia ajena./**

Ahora resta que me enseñes qué puedo responder frente  
a las otras cosas que hacen que me persuada de que el  
[252] mal es algo. /

M. Para que podamos elucidar la verdad del asunto,  
conviene más que comencemos con poco. Pero tam-  
bién es necesario que tú no estés satisfecho apenas con  
entender cada cosa que yo diga, sino que a la vez las



3 reúnas todas en la memoria como bajo una sola / mirada.

D. Sin duda entenderé cuanto pueda. No obstante, si soy más lento que lo que quieres, no te avergüence esperarame según / veas que mi lentitud lo exija.

M. Entonces supongamos que Dios hace un ángel al que quiere hacer feliz, y // no todo a la vez, sino por 342  
9 partes, y que ya ha sido hecho hasta tal punto que / ahora es apto para tener voluntad pero aún no quiere nada.

D. Supón lo que quieras, pero responde lo que te pregunto.

M. Por consiguiente, ¿acaso crees que este ángel puede 12  
querer algo por sí mismo?/

D. No veo bien a qué llamas «por sí mismo». En efecto, puesto que nada tiene que no haya recibido, nada puede por sí mismo, tal como ya dijiste arriba acerca de toda criatura.

M. Digo «por sí mismo» por esto que ya tiene, como 15  
quien tiene pies y / lo suficiente para poder andar, puede andar por sí mismo. Sin embargo, quien tiene pies y no los tiene sanos, no puede andar por sí mismo. Así que de esta manera pregunto si este ángel, que ya es 18  
capaz de querer / y aún no quiere algo, puede querer algo por sí mismo.

D. Pienso que puede, si alguna vez quiere.

21 M. No respondes a mi pregunta./

D. ¿Cómo así?

M. Yo pregunto por el que no quiere nada y por el poder que precede a la facultad [de querer], y tú respondes refiriéndote al que quiere algo y al poder que se da 24  
con la facultad. Pues todo / lo que es, por esto mismo, porque es, puede ser. Sin embargo, no todo lo que es pudo ser antes de que fuera. Por lo tanto, cuando pregunto si puede querer aquel que no quiere nada, pregunto por el poder previo a la voluntad por el cual él 27  
puede inclinarse hacia tal voluntad. / En cambio, cuan-

do tú respondes que si quiere, puede, hablas del poder que se da con esta voluntad. En efecto, es necesario si quiere que pueda querer.

D. Sé que hay dos poderes: uno que aún no está en la  
30 facultad y otro / que ya lo está. Pero tampoco puedo  
ignorar que cualquier cosa es actualmente en la medi-  
da en que puede ser: si alguna vez no fue, primero pudo  
[253] ser. En efecto, si / no hubiera podido, nunca habría sido.  
Por lo tanto, considero que he respondido bien, porque  
quien puede querer por esto, porque ya quiere, es ne-  
cesario que antes de querer hubiera podido./

M. ¿Piensas que lo que nada es no tiene nada en abso-  
luto, y que por esto no tiene ningún poder, y que sin  
poder no puede nada en absoluto?

6 D. No puedo negar esto./

M. Pienso que antes de que el mundo fuese hecho nada era.

D. Dices la verdad.

M. Por lo tanto, no pudo nada en absoluto antes de que  
9 fuese./

D. Así se sigue.

M. Por lo tanto, no pudo ser antes de que fuese.

D. Digo: si no pudo ser, fue imposible que fuese alguna  
12 vez./

M. Antes de que fuera, era tanto posible, como imposible.  
Sin duda para éste, en cuyo poder no estaba que fuese, era  
imposible. Pero para Dios, en cuyo poder estaba que fue-  
se hecho, era posible. Por lo tanto, porque Dios pudo ha-  
cer / el mundo antes de que fuese hecho, por eso hay  
15 mundo, no porque el mundo mismo pudiese ser antes.

D. No puedo contradecir el argumento, pero no corres-  
18 ponde con el uso corriente de hablar./

M. No es sorprendente, // puesto que en el lenguaje 343  
corriente se dicen muchas cosas impropriamente. Pero  
cuando conviene buscar la médula de la verdad, es ne-  
cesario separar la impropiedad que confunde en la me-  
21 dida en que el asunto lo exige y es posible. / A partir de

esta impropiedad del hablar sucede que tantas veces digamos que una cosa puede, no porque ella pueda sino porque otra cosa puede y que una cosa que puede no puede, porque otra cosa no puede.

- 24 Como si dijera: «El libro puede ser escrito por mí». / Ciertamente el libro no puede nada en absoluto, pero yo puedo escribir el libro. Y cuando decimos que éste no puede ser vencido por aquél, no entendemos otra cosa sino  
27 que aquél no puede vencer a éste./

De ahí que digamos que Dios no puede algo que le resulte adverso o perverso, puesto que es de tal manera poderoso en cuanto a la felicidad y la justicia; y aún más, puesto que la felicidad y la justicia no son en él cosas distintas,  
30 sino que son un bien único. Y puesto que / es de tal manera omnipotente en relación con el bien simple, que ninguna cosa puede perjudicar al sumo bien; en efecto, por esto no puede corromperse ni mentir. Así por lo tanto,

- [254] cualquier cosa que no sea, / antes de que sea por su poder, no puede ser. Pero si otra cosa puede hacer que sea, de este modo puede ser por poder ajeno.

- Sin embargo, aunque la potencia o la impotencia puedan ser divididas de muchas maneras, / que por ahora te  
3 baste tan solo con esto: se dice que muchas cosas pueden no por su poder sino por poder ajeno, y muchas no pueden, no por su impotencia sino por impotencia ajena.

- Por lo tanto, hablo de poder propio cuando pregunto  
6 acerca del ángel –a quien recién / imaginamos hacer y ya está hecho a tal punto que ahora es apto para tener voluntad, pero todavía no quiere nada– si él mismo puede  
9 por sí mismo querer algo y explícame sobre este poder./

- D. Si ya es apto para tener voluntad, de modo que no le falta nada distinto sino querer, no veo por qué no pueda por sí mismo. En efecto, cualquiera que es apto para ver y nada ve puesto en la luz con los ojos cerrados, puede ver por sí mismo. / Por lo tanto, ¿por qué el que no quiere no puede querer por sí mismo de manera similar a como el que no ve puede ver por sí mismo?

M. Porque aquel que no ve tiene la vista y la voluntad  
15 por la cual puede / mover la visión. Pero nosotros ha-  
blamos de aquel que no tiene voluntad alguna. Por esta  
razón, si en la medida en que una facultad se mueve a sí  
misma de no querer a querer, respóndeme si en este  
18 caso quiere moverse a sí misma./

D. Si digo que es movida no queriendo, se sigue que es  
movida no por sí misma sino por otro, quizá con excep-  
ción de alguien que cierre los ojos de repente ante el  
golpe que llega, o de alguien que es obligado por algu-  
21 na desgracia a querer lo que primero / no quería. En  
efecto, no sé si entonces primero quiere moverse a ten-  
ner esta voluntad.

M. Nadie es obligado ni por el temor, ni por el padeci-  
miento de una desgracia, ni atraído por el amor a cierto  
// provecho para querer algo, excepto quien primero tie-  
24 ne / la voluntad natural de evitar la desgracia o de tener  
lo favorable, voluntad por la cual se mueve a tener otras  
voluntades.

27 D. No puedo negarlo./

M. Por lo tanto, di que lo que se mueve a querer, pri-  
mero quiere moverse según lo dicho.

30 D. Así es./

M. Por lo tanto, lo que nada quiere, de ninguna manera  
puede moverse a querer.

D. No puedo contradecirlo.

M. Por lo tanto, queda [decir] que aquel ángel, que ya  
33 fue hecho apto para tener / voluntad, pero que no obs-  
tante nada quiere, no podría tener por sí mismo la vo-  
[255] luntad primera./

D. Me resulta necesario reconocer que nada puede que-  
rer por sí mismo quien nada quiere.

M. Sin embargo, no puede ser feliz si no quiere la felici-  
dad. No obstante, ahora llamo «felicidad» no a la felici-  
3 dad con justicia, sino a la que todos quieren /, incluso  
los injustos. Por consiguiente, todos quieren para sí es-

- tar bien. En efecto, exceptuando el hecho de que se dice que toda naturaleza es buena, por costumbre se dice que [hay] dos bienes y dos males contrarios a éstos. Un bien es el que es llamado «justicia», al cual / es contrario el mal que es llamado «injusticia». El otro bien es el que me parece que se puede llamar «lo favorable», y el mal que se le opone es «lo desfavorable». Pero, por cierto, no todos quieren la justicia, ni todos huyen de la injusticia. / Sin embargo, no sólo toda naturaleza racional, sino también todo lo que puede sentir, quiere lo favorable y evita lo desfavorable. En efecto, nadie quiere sino lo que de alguna manera considera favorable. Por lo tanto, de este modo todos quieren para sí estar bien y / no quieren para sí estar mal. Ahora bien, sobre esta felicidad digo que nadie que no quiera la felicidad puede ser feliz. De ahí que nadie puede ser feliz ni teniendo lo que no quiere, ni careciendo de lo que quiere. /
- D. No se debe negar esto.
- M. Ni debe ser feliz quien no quiere la justicia.
- 18 D. No menos ha de concederse esto. /

### Capítulo 13.

- Recibida la sola voluntad de felicidad no podría querer otra cosa ni no querer la misma; y cualquier cosa que quisiera, la voluntad no sería ni justa ni injusta. /**
- M. Digamos, por lo tanto, que Dios le da primero la sola voluntad de felicidad, y veamos si por esto, porque recibió tal voluntad, puede ya / moverse a querer otra cosa que lo que recibió para querer. /
- [256] D. Continúa lo que empezaste. En efecto, estoy preparado para comprenderlo.
- M. Consta que no quiere aún otra cosa que la felicidad, porque no recibió otra cosa para querer. /
- 3 D. Es cierto.

- M. Por lo tanto, te pregunto si puede moverse a querer otra cosa.
- 6 D. // No puedo ver de qué modo se mueve a querer otra cosa que / la felicidad, quien no quiere otra cosa. Pues si quiere moverse a querer otra cosa, quiere otra cosa. 345
- M. Por lo tanto, así como al no haber sido dada todavía ninguna voluntad nada podía querer por sí mismo, / de 9 la misma manera al haber recibido la sola voluntad de felicidad no puede tener ninguna otra voluntad por sí mismo.
- 12 D. Así es./
- M. ¿Acaso no puede moverse a querer algo si piensa que es algo útil para alcanzar la felicidad?
- 15 D. Dudo qué responder. En efecto, si no puede, no veo de qué modo / quiere la felicidad quien no puede querer aquello por lo que piensa que puede alcanzar la felicidad. Pero si puede, no entiendo de qué modo no puede querer otra cosa.
- 18 M. Quien quiere algo, no por la cosa que parece querer, sino por / otra cosa, ¿qué se debe considerar que quiere propiamente, aquello que se dice que quiere, o aquello por lo que quiere?
- 21 D. Ciertamente, aquello por lo que parece que quiere./
- M. Por lo tanto, quien quiere algo por la felicidad, no quiere otra cosa que la felicidad. Por esto, puede querer tanto lo que piensa que es útil para alcanzar la felicidad, como la sola felicidad./
- 24 D. Es suficientemente claro.
- M. Todavía pregunto si habiendo recibido esta sola voluntad puede no querer la felicidad./
- 27 D. No puede las dos a la vez, tanto querer como no querer.
- M. Es verdad, pero no pregunto esto. Más bien pregunto si puede abandonar esta voluntad y moverse de querer a no querer la felicidad./
- 30

D. Ciertamente, si hace esto sin querer, no lo hace él mismo. Mas si lo hace queriendo, quiere otra cosa que la felicidad. Pero no quiere otra cosa, por lo cual pienso que es manifiesto que de ningún modo puede por sí mismo no  
[257] 33 querer aquella única cosa que recibió para querer./

M. Entiendes bien, pero respóndeme además si quien nada quiere sino la felicidad y no puede no querer la felicidad, puede no querer la felicidad en cuanto concibe una mayor./  
3

D. Si no quisiera tanto más la felicidad cuanto mejor y mayor la considerara, o bien no querría la felicidad en absoluto, o bien querría alguna otra cosa por la que no  
6 querría la mejor. Pero decimos que quiere aquella y / no otra cosa.

M. Por lo tanto, quiere ser feliz en el mayor grado que considera que esto es posible.

9 D. Sin duda lo quiere./

M. Por lo tanto, quiere ser similar a Dios.

D. Nada más claro.

M. ¿Qué te parece: sería injusta la voluntad si de ese  
12 modo quisiese / ser similar a Dios?

D. No quiero decir ni que es justa, porque querría lo que no convendría, ni que es injusta, porque querría  
15 por necesidad./

M. Pero supusimos que el que quiere la sola felicidad quiere tan sólo // lo favorable.

346

18 D. Así es./

M. Por lo tanto, si alguien no quisiera nada sino lo favorable, no podría tener las cosas mayores y las más verdaderas: ¿acaso querría las menores de las que puede servirse?

D. Ciertamente no podría no querer aún las más viles si  
21 no pudiera querer las mayores./

M. Cuando quiere las cosas favorables más bajas y corruptas con las que los animales irracionales se delei-

tan, ¿acaso no sería la misma voluntad injusta y censurable?

D. ¿De qué modo sería la voluntad injusta o digna de  
24 amonestación al querer lo que / había recibido que no podía no querer?

M. Consta, sin embargo, que la voluntad misma, o bien cuando quiere las cosas más favorables o bien cuando quiere las más viles, es obra y don de Dios, así como lo  
27 es la vida o la sensibilidad /, y consta que ni la justicia ni la injusticia están en ella.

D. Sin duda.

M. Por lo tanto, en cuanto que es esencia, es algo bueno, pero en cuanto / concierne a la justicia o la injusticia, ni es buena ni es mala.

[258] D. Nada más claro./

M. Pero no debe ser feliz si no tiene voluntad justa. De ninguna manera no puede ser completa ni elogiamente feliz quien quiere lo que no puede ni debe ser./

D. Es muy evidente.

#### Capítulo 14.

**Sucede similarmente si la sola voluntad de rectitud fue  
6 recibida; y por esto / recibió ambas voluntades a la vez, para que fuese tanto justo como feliz.**

M. Por lo tanto, consideremos acerca de la voluntad de justicia, si fuera dado a este mismo ángel querer sólo lo que le conviniera querer, si podría querer otra cosa,  
9 o podría / por sí mismo no querer lo que recibió para querer.

D. Lo que vimos en general sobre la voluntad de felicidad es necesario que también se dé en esta voluntad./

M. Por lo tanto, no tendría voluntad ni justa ni injusta. En efecto, así como en aquel caso, la voluntad no sería injusta si quisiera cosas inconvenientes, puesto que no



podría no querer esto; así, en este caso si quisiera cosas  
 15 convenientes no sería por esto una voluntad justa, / pue-  
 to que lo habría recibido de tal manera que no podría  
 querer otra cosa.

D. Así es.

18 M. Por lo tanto, puesto que ni queriendo de un solo /  
 modo la felicidad, ni queriendo de un solo modo lo que  
 le conviene, cuando así lo quiere por necesidad, puede  
 ser llamado justo o injusto, ni puede ni debe ser feliz a  
 menos que quiera y a menos que quiera justamente, así  
 21 es necesario que Dios haga converger en él / una y otra  
 voluntad, de tal manera que tanto quiera ser feliz como  
 que lo quiera justamente, de modo tal que al ser añadi-  
 da la justicia, modere la voluntad de felicidad de modo  
 que tanto limite el exceso de la voluntad como que no  
 suprima el poder de excederse. Así como podría // ex- 347  
 24 ceder el límite por esto, porque quiere ser feliz /, por  
 esto, porque quiere justamente, no querría excederse, y  
 así teniendo la justa voluntad de felicidad podría y de-  
 bería ser feliz. De tal manera que quien al no querer lo  
 27 que no debe querer, aún cuando pueda, merezca que /  
 nunca pueda querer lo que no debe querer, y al tener  
 siempre justicia por la voluntad moderada de ningún  
 modo merezca estar necesitado, o si abandonara la jus-  
 ticia por la voluntad immoderada de cualquier modo me-  
 30 rezca estar necesitado. /

[259] D. No puede pensarse nada más conveniente. /

M. Recuerda que cuando más arriba considerábamos  
 la sola voluntad de felicidad sin esta limitación que aña-  
 dimos, como estaba subordinada a Dios, decíamos que  
 no había en ella ni justicia ni injusticia, sin importar lo  
 3 que quisiese. /

D. Lo recuerdo bien.

### Capítulo 15.

#### 6 La justicia es algo./

M. ¿Acaso piensas que es algo lo que añadido a la misma voluntad la modera para que no quiera más que lo que le conviene y le es provechoso?

#### 9 D. Nadie inteligente pensará que esto es nada./

M. Creo que adviertes suficientemente que esto no es otra cosa que la justicia.

D. No puede pensarse nada diferente.

#### 12 M. Por lo tanto, es cierto que la justicia es algo. /

D. Es más, algo muy bueno.

### Capítulo 16.

#### 15 La injusticia no es sino la ausencia de la justicia debida./

M. Antes de que recibiera esta justicia, ¿aquella voluntad debía querer y no querer según la justicia?

#### 18 D. No debía lo que no tenía por esto, porque no la había recibido./

M. Sin embargo, después de que la recibió no dudas de que debe, a menos que la pierda por alguna fuerza.

#### 21 D. Pienso que esta [voluntad] siempre está atada a lo debido, ya sea que mantenga lo que recibió / o que lo abandone espontáneamente.

#### 24 M. Juzgas correctamente. Pero, ¿qué sucede si la misma voluntad, sin ninguna necesidad ni ninguna violencia que la obligue, / abandona la justicia que tan provechosa y tan sabiamente le fue agregada, al utilizar su poder espontáneamente, esto es, al querer más de lo que debe? ¿Acaso permanecerá con la voluntad misma algo distinto que lo que primero considerábamos antes de haber añadido la justicia? /

D. Ya que nada distinto que la justicia fue añadido, separada la justicia es cierto que nada distinto que lo que

primero era permanece, excepto que al haber recibido  
 [260] la justicia, ésta [la voluntad] / se hizo deudora y, al haber abandonado la misma justicia dejó tras de sí apenas ciertos nobles vestigios. En efecto, por esto mismo, por lo que permanece deudora de la justicia, se muestra que fue adornada con la honestidad de la justicia. Pero esto  
 3 también es suficientemente justo, / que una vez que recibió la justicia, siempre la deba, a menos que la haya perdido violentamente. Y ciertamente prueba ser más digna la naturaleza que demuestra manifiestamente que tuvo alguna // vez tan honesto bien y que siempre lo  
 6 debe tener, que una que / se sabe que ni tiene esto mismo ni que lo debe tener alguna vez.

348

M. Consideras bien. Pero añade a esta afirmación tuya, que cuanto más loable se muestra la naturaleza que tuvo esto y debe tenerlo, tanto más vituperable se muestra  
 9 plenamente la persona que no / tiene lo que debe.

D. Lo apruebo con vehemencia.

M. Explicame claramente en este caso, qué indica que la  
 12 naturaleza es loable y qué / hace a la persona vituperable.

D. Haber tenido o deber tener indica la dignidad natural, y no tener hace la deshonestidad personal. En efecto, el deber fue hecho por aquel que dio, / pero el no tener fue hecho por él mismo quien abandonó. En efecto, debe por esto, porque recibió, pero no tiene por esto, porque abandonó.

M. Por lo tanto, no censuras en la voluntad misma, que  
 18 no permaneció en la justicia, / que deba tener justicia, sino que no tenga justicia.

D. En este caso no censuro absolutamente nada distinto que la ausencia de justicia, o bien el no tener justicia. Pues así como ya dije, el deber tener dignifica, pero el  
 21 no tener / envilece; y cuanto más conviene aquello, tanto más no conviene esto otro; es más, el no tener envilece aquella voluntad por la propia culpa, no por otra cosa que porque el deber tener la dignifica por la bondad del que la da./  
 24

- M. ¿Acaso ya no juzgas injusta y que en ella hay injusticia a la voluntad misma que no tiene la justicia que debe tener?
- 27 D. ¿Quién no juzgaría así?/  
M. Si no fuera injusta ni hubiese en ella la injusticia, pienso que no censurarías nada en ella.
- 30 D. Nada en absoluto. /  
M. Por lo tanto, no censuras en ella nada distinto que la injusticia y que es injusta.
- [261] 33 D. No puedo censurar ninguna otra cosa en ella. /  
M. Por lo tanto, si tú no censuras en este asunto nada distinto que la ausencia de justicia y que ésta no tenga justicia, así como dijiste poco antes y, por otra parte, es cierto que nada distinto censuras en ella que el que tenga  
3 injusticia, o bien que ella / es injusta, entonces es evidente que en ella la injusticia o el ser injusta no es otra cosa que la ausencia de justicia o el no tener justicia.
- 6 D. De ningún modo pueden estas cosas ser diferentes./  
M. Por lo tanto, así como la ausencia de justicia y el no tener justicia no tienen ninguna esencia, de la misma manera la injusticia y el ser injusto no tienen ningún ser  
9 y, por esta razón, no son algo sino nada./  
D. No hay otra cosa más consecuente.  
M. Además, has de recordar ahora que habiendo establecido que, al haberse alejado la justicia, exceptuando el deber tener justicia, nada distinto permaneció en ella  
12 que lo que // tenía antes de aceptar la / justicia. 349  
D. Ciertamente consta.  
M. Pero no era injusta ni tenía injusticia antes de que  
15 tuviera / justicia.  
D. No.  
M. Por lo tanto, o bien no hay en ella injusticia ni es  
18 injusta, al haberse alejado la justicia, / o bien la injusticia o el ser injusto no son nada.  
D. No puede parecer que haya algo más necesario.

M. Pero concediste que aquella tiene injusticia y que es  
21 injusta después de abandonada la jus/ticia.

D. Por cierto, no puedo no verlo.

24 M. Por lo tanto, nada es la injusticia o el ser injusto./

D. Hiciste que yo como creyente supiera lo que como  
ignorante creía.

M. Puesto que la injusticia no es otra cosa que la au-  
sencia de justicia y ser injusto no es otra cosa que no  
27 tener justicia, / también estimo que ahora reconoces  
por qué no antes de ser dada sino después de abando-  
nada la misma justicia, la ausencia de justicia se llama  
«injusticia» y no tener justicia es ser injusto, y que cada  
una es censurable. En efecto, no por otra cosa sino

30 porque a la justicia no le es impropio estar ausente /  
excepto allí donde debe estar. En efecto, así como no  
tener barba no le es impropio al hombre que todavía  
no debe tenerla, pero cuando ya debe tenerla le es in-  
[262] decoroso / no tenerla, de este modo, no tener justicia  
no envilece a la naturaleza que no debe tenerla, pero  
no tenerla deshonorra a aquella que debe tenerla; y cuan-  
to más el deber tenerla indica una naturaleza viril, tanto  
3 más el no / tenerla afea la figura viril.

D. Veo suficientemente que la injusticia no es sino la  
6 ausencia de justicia, donde debe haber justicia. /

### Capítulo 17.

#### Por qué el ángel desertor no puede regresar a la justicia.

M. Cuando supusimos que la sola voluntad de felicidad  
9 fue dada al ángel antes mencionado, / vimos que éste  
no pudo querer nada distinto.

D. Abiertamente vimos lo que dices.

M. Acaso, al haber abandonado la justicia y al perma-  
12 necer la sola voluntad de felicidad que / estaba prime-  
ro: ¿puede el mismo desertor regresar a la voluntad de

justicia por sí mismo, a la que no pudo llegar antes de que le fuera dada?

15 D. Pero ahora mucho menos. En efecto, en aquel momento no podía / tenerla por la condición de su naturaleza, pero ahora tampoco debe tenerla en razón de su culpa.

M. Por lo tanto, de ningún modo puede tener la justicia por sí mismo cuando no tiene la justicia, porque [no puede] ni antes de que la reciba ni después de que la abandone. /

[263] D. No debe tener algo por sí mismo. ///

350

### Capítulo 18.

**De qué modo el ángel malo se hizo injusto y el bueno justo; y el malo debe dar tantas gracias a Dios por los 3 bienes que recibió y abandonó, así como / el bueno, quien cuidó de los recibidos.**

M. ¿Acaso aun cuando tuviera justicia, no pudo de alguna forma dársela a sí mismo?

6 D. ¿De qué forma hubiera podido? /

M. De muchas maneras decimos «hacer». En efecto, decimos «hacer» algo cuando hacemos que una cosa sea, y cuando podemos hacer que no sea y no lo hacemos. Por consiguiente, de esta forma pudo darse justicia a sí mismo, porque pudo quitársela /, y pudo no quitársela, como aquél que se mantuvo en la verdad en la que fue hecho; cuando pudo no hizo de modo que no la tuviera, y así él mismo se la dio, y todo esto lo recibió 9 de Dios. En efecto, de él ambos [ángeles] recibieron / el tener y el poder tener y el poder abandonar. Por esta razón Dios les dio esto último, para que de alguna forma pudieran darse la justicia a sí mismos. En efecto, si de ninguna forma pudieran abandonarla, de ninguna forma podrían dársela. Por lo tanto, quien de este modo 12 / se la dio a sí mismo, de Dios esto mismo recibió para dársela a sí mismo. 15

D. Veo que al no abandonar la justicia, pudieron dárse-  
la a sí mismos; pero uno se la dio a sí mismo, el otro se  
18 la quitó a sí mismo./

M. ¿Ves, por lo tanto, que ellos deben igual gratitud a  
Dios en cuanto a su bondad, y no por esto debe el de-  
monio menos regresar a Dios lo que es de Dios, porque  
abandonó lo que Dios le dio para sí y no quiso recibir lo  
21 que Dios le ofreció?/

D. Lo veo.

M. Por lo tanto, el ángel malvado debe siempre grati-  
tud a Dios por la felicidad que se quitó a sí mismo, así  
24 como el bueno por la que se dio a sí mismo./

D. Es muy evidente.

M. Considero que te das cuenta de que Dios de ningun-  
na forma puede hacer lo injusto, excepto al no hacer lo  
injusto justo, aunque puede. Pues antes de haber reci-  
bido la justicia / nadie es justo o injusto, y después de  
27 haber recibido la justicia nadie se hace injusto sino al  
haber abandonado la justicia espontáneamente. Por lo  
tanto, así como el ángel bueno se hizo justo no quitán-  
dose la justicia a sí mismo cuando pudo, así Dios hace  
30 injusto al ángel malvado / al no devolverle la justicia  
aunque puede.

[264] D. Se reconoce fácilmente. /

### Capítulo 19.

**La voluntad en cuanto que es, es un bien, y ninguna  
cosa es un mal.**

M. Volvamos a la consideración de la voluntad y recor-  
3 demos lo que / consideramos, a saber, que la voluntad de  
felicidad no es algo malo sino bueno, cualquier cosa sea  
lo que desee, antes de que reciba // la justicia. De donde  
se sigue que cuando abandona la justicia recibida, si la  
6 esencia es la misma que / era antes, es algo bueno en

351

cuanto a esto que es; pero en relación con esto, que no hay justicia en aquella en la que hubo, se dice que es mala e injusta. Pues si fuese un mal querer ser semejante a Dios, el hijo de Dios no hubiese querido ser semejante / al padre. O si fuese malo querer cualesquiera voluptuosidades viles se diría que es mala la voluntad de los animales irracionales. Pero ni la voluntad del hijo de Dios es mala porque es justa, ni se dice que la voluntad del irracional es mala porque no es injusta./

De donde se sigue que ninguna voluntad es algo malo sino que es algo bueno, en cuanto que es porque es obra de Dios; y que no es mala sino en cuanto que es injusta. Y puesto que ninguna cosa se dice que es mala sino la mala voluntad o por causa / de la mala voluntad –como un hombre malo o una acción mala– nada es más claro que ninguna cosa es algo malo, y que el mal no es otra cosa que la ausencia de justicia abandonada, en la voluntad o en alguna cosa por la mala voluntad. /

## Capítulo 20.

**De qué modo Dios hace malas tanto las voluntades como las acciones; y de qué modo se reciben de él./**

D. Tu disertación se encadena de tal forma con verdaderos, necesarios y claros argumentos que veo que lo que dices con ninguna razón puede refutarse, a no ser porque veo que se sigue algo que ni creo que deba decirse, ni veo de qué modo no / se siga, si son verdaderas las cosas que dices. Pues si querer ser semejante a Dios ni es nada ni es algo malo sino algo bueno, no pudo tenerse sino de aquél de quien es todo lo que es. Por lo tanto, si el ángel no tuvo lo que no recibió, / lo que tuvo lo recibió de aquél de quien lo tuvo. Sin embargo, ¿qué recibió de aquél que aquél no le diera? Razón por la cual si tuvo el querer ser semejante a Dios, lo tuvo por esto, porque Dios se lo dio. /



M. ¿Qué hay de asombroso, si así como se dice que Dios induce a la tentación cuando no libera de ella, del mismo modo afirmamos que él da la mala voluntad al no impedir la aunque puede, especialmente cuando el poder de querer cualquier cosa no se da sino por él?/

D. De este modo no parece que sea inconveniente.

M. Por lo tanto, si el dar no se da sino en relación con el recibir, de manera no inusual / se dice que da tanto quien concede espontáneamente como quien no aprobando permite, de la misma manera no incongruentemente se dice que recibe tanto quien acepta las cosas concedidas como quien usurpa las ilícitas./

D. No me parece ni incongruente ni inusual lo que dices.

M. Por lo tanto, ¿qué decimos en contra de la verdad si afirmamos, cuando el demonio quiso lo que no debió, que tanto lo recibió de Dios porque Dios lo permitió, / como que no lo recibió porque aquél no se lo // concedió?

352

D. Me parece que aquí nada se opone a la verdad.

M. Por consiguiente, cuando el demonio convirtió la voluntad a lo que no debió, tanto el querer mismo / como la conversión misma fueron algo y, sin embargo, no tuvo algo sino de Dios y por la voluntad de Dios, puesto que ni pudo querer algo ni pudo mover la voluntad a menos que él lo permitiese, él quien hace todas las naturalezas substanciales y accidentales, / universales e individuales. En efecto, en la medida en que la voluntad y la conversión o bien el movimiento de la voluntad son algo, son algo bueno y son de Dios. Pero en la medida en que carece de justicia, sin la cual no debe ser, no se da el mal en sentido absoluto sino algo malo, / y lo que es malo no es de Dios sino del que quiere o del que mueve la voluntad. Sin duda, el mal en sentido absoluto es la injusticia, puesto que no es otra cosa que el mal que es nada. Pero algo malo es la naturaleza en la que hay injusticia, porque / es algo y otra cosa que la injusticia, que es el mal y es la nada.

[266] Razón por la cual, / lo que es algo, es hecho por Dios y

es de Dios; pero lo que es nada, esto es lo malo, es hecho por el injusto y es de él.

D. Ciertamente hay que admitir el hecho de que Dios  
3 hiciera las naturalezas de todas las cosas. / Pero el hecho de que hiciera cada una de las acciones de las voluntades perversas, como el mismo movimiento pérfido de la voluntad, por el que la misma mala voluntad se mueve, ¿quién lo admitiría?

M. ¿Qué hay de asombroso si decimos que Dios hace  
6 cada una de las acciones que / se hacen con mala voluntad, cuando admitimos que hace cada una de las substancias que se hacen con injusta voluntad y deshonesto acción?

D. No tengo qué decir en contra. Sin duda, ni puedo  
9 negar que / cualquier acción es verdaderamente algo, ni quiero admitir que no es hecho por Dios lo que verdaderamente tiene alguna esencia. Ni este argumento tuyo en modo alguno acusa a Dios o excusa al demonio,  
12 sino enteramente excusa a Dios y acusa al demonio. / Sin embargo, quisiera saber si el mismo ángel desertor supo de antemano estas cosas acerca de sí.

## Capítulo 21.

### **El ángel malo no pudo saber de antemano que habría de caer.**

M. Cuando preguntas si aquel ángel que no se mantuvo  
15 en la verdad supo de antemano / que había de caer, hay que discernir de qué saber hablas. Pues si se averigua sobre aquel saber que no se da sino cuando se entiende  
18 algo con razones concluyentes, / respondo, en general, que no puede saberse lo que puede no ser. En efecto, lo que puede no ser de ningún modo puede entenderse que sea con razones concluyentes. Por lo cual, es manifiesto que de ningún modo él pudo saber de antemano  
21 su caída, la que necesariamente / no tenía que llegar a

ser. En efecto, supongamos que aquella caída no se hubiese dado. Por lo tanto, ¿acaso piensas que pudo saber de antemano si no había // de suceder?

- D. Parece que ni puede saberse de antemano lo que  
 24 puede no llegar a ser ni / que puede no llegar a ser lo  
 que se sabe de antemano. Sin embargo, me acuerdo  
 ahora de aquella famosísima cuestión sobre la presciencia  
 divina y el libre albedrío. En efecto, aunque se afir-  
 me con tanta autoridad y se mantenga con tanta  
 27 conveniencia que de ningún modo / por ninguna razón  
 humana deba dudarse que la divina presciencia y el li-  
 bre albedrío están en armonía recíproca, sin embargo,  
 en cuanto a la consideración de la razón, parecen di-  
 [267] 30 sentir de una manera irreconciliable. De ahí que / vea-  
 mos en esta cuestión que algunos, al inclinarse a una  
 parte de tal modo que abandonan enteramente la otra,  
 parecen hundiéndose en una ola de infidelidad; pero  
 que muchos son puestos a prueba manteniéndose al ser  
 sacudidos de aquí para allá alternativamente como con-  
 3 tra vientos contrarios/. Por lo tanto, como consta que  
 la divina presciencia está en todas las cosas que se ha-  
 cen por el libre albedrío y que ninguna de éstas se da  
 por necesidad, de ninguna manera parece que puede  
 6 no llegar a ser lo que se sabe de antemano./

- M. Por ahora respondo esto brevemente. La presciencia  
 de Dios no se llama propiamente presciencia. En  
 efecto, para quien siempre todas las cosas son presen-  
 tes, no hay presciencia de las cosas futuras, sino cono-  
 cimiento de las presentes. Por consiguiente, como la  
 9 razón acerca de la presciencia / de una cosa futura es  
 algo distinto que el conocimiento de una cosa presen-  
 te, no es necesario que de la divina presciencia y de  
 aquel [conocimiento] sobre el que indagamos se siga  
 lo mismo.
- 12 D. Estoy de acuerdo. /
- M. Volvamos a aquella cuestión que teníamos entre ma-  
 nos.

D. Me complace lo que dices, pero con la condición de que, cuando te pregunte acerca de aquella [cuestión] de la que hice mención, no rehusés responderme lo que  
15 Dios se digne mostrarte, / pues es muy indispensable su solución, por si ya ha sido hecha por alguien o si acaso llega a hacerse. En efecto, admito que, excepción hecha de la autoridad divina en la que indudablemente creo, en ninguna parte he leído el argumento que me sea suficiente para la comprensión de su / solución.  
18

M. Cuando lleguemos a ella, si casualmente llegamos, será así como Dios nos la dé; sin embargo, puesto que anteriormente se expuso el argumento, es evidente que  
21 el ángel apóstata no / pudo saber de antemano su ruina por esa presciencia que se sigue de la necesidad de la cosa; escucha además otra razón que excluye que él haya presentido su caída no sólo por presciencia sino también por intuición o por cualquier otro indicio./  
24

D. La espero.

M. Si al mantenerse aún en la buena voluntad sabía de antemano que él había de caer, entonces o quería que  
27 así fuese o no lo quería./

D. Es necesario que una de estas alternativas sea verdadera./  
[268]

M. Pero si // junto con la presciencia tenía la voluntad de caer alguna vez, ya por la misma mala voluntad había caído. 354

3 D. Es evidente lo que dices./

M. Por lo tanto, al querer caer no supo que había de caer antes de que cayera.

D. Nada puede objetarse a tu conclusión.

M. Pero si sabía de antemano que había de caer y no lo  
6 quería, era de tal modo miserable sufriendo / cuanto deseaba no caer.

D. No puede negarse.

M. Pero tanto más justo era cuanto más quería mantenerse  
9 se; y en cuanto más justo era / , tanto más feliz debía ser.

D. No puede negarse.

M. Por lo tanto, si al no querer sabía de antemano que  
12 había de caer, tanto más miserable era cuanto / más fe-  
liz debía ser, lo que no conviene.

D. En verdad no puedo negar que así se sigue, pero fre-  
cuentemente se sabe que esto sucede no solamente sin  
inconveniencia sino también con gloria y con elevada  
15 gracia. / En efecto, –para mencionar unas pocas desgra-  
cias de los justos– muchas veces cuanto más justo es al-  
guien tanto más se conmueve por la compasión frente al  
dolor de la desgracia ajena. Con frecuencia también ve-  
18 mos que aquel que tiene mayor / constancia en la justi-  
cia sufre la violencia más cruel por la persecución de los  
injustos.

M. No ocurre lo mismo en los hombres que en aquel  
ángel. En efecto, la naturaleza del hombre, a causa del  
pecado del primer padre, se hizo susceptible de padecer  
21 innumerables desgracias /. Susceptibilidad desde la que  
de muchas formas la gracia nos induce a la incorruptibi-  
lidad. Pero aquél, aún sin ningún pecado precedente,  
24 no había merecido el padecimiento de mal alguno./

D. Has satisfecho mi objeción. Es evidente que así como  
esta misma razón aparta del mismo ángel malo la pres-  
cencia de su caída, así no menos, separa de él toda sos-  
27 pecha sobre ella. /

M. Además, hay otra cosa que me parece que muestra  
suficientemente que de ninguna manera él consideró su  
futura prevaricación. Sin duda, la hubiese considerado  
o bien obligada o bien espontánea. Pero de ningún modo  
ni había de dónde sospechara que él alguna vez sería  
30 obligado, / ni mientras quiso perseverar en la verdad de  
ninguna forma pudo pensar que él había de abandonar-  
la por la sola voluntad. Pues ya anteriormente se de-  
mostró que él, mientras tuvo una recta voluntad, en esta  
[269] 33 misma voluntad quiso / perseverar. Por esto, al querer  
tener perseverantemente lo que tenía, de ningún modo  
veo de dónde hubiera podido además sospechar que él

había de abandonar aquello por la sola voluntad, sin que interviniera ninguna otra causa que lo impulsara.  
3 No niego que él supiese que podía cambiar / la voluntad que tenía, pero afirmo que él no podía pensar que alguna vez, por cualquier otra causa que interviniese, cambiaría de forma espontánea la voluntad que  
6 perseverantemente quería tener. ///

355

D. Quien cuidadosamente entiende lo que dices, claramente ve que en modo alguno el ángel malo pudo saber o pensar que él había de hacer lo que mal hizo.

### 9 Capítulo 22./

**Supo que no debía querer esto que en el caso de quererlo pecaría, y que debía ser castigado si pecase.**

Pero también quiero que me demuestres del mismo  
12 modo si supo que no debía querer / lo que quiso al prevaricar.

M. No debes dudar sobre este punto si consideras lo antes dicho. En efecto, si no hubiese sabido que no debía querer lo que injustamente quiso, hubiera ignorado  
15 que debía / tener la voluntad que abandonó. Por lo cual, ni habría sido justo al tener ni injusto al abandonar la justicia que no conocía. Antes bien, si no sabía que debía estar contento con lo que / había recibido, no podía  
18 no querer más que lo que tenía. Finalmente, puesto que era racional de tal modo que nada evitaba que usara la razón, no ignoraba qué debería o no debería querer.

D. No veo que tu razonamiento pueda ser refutado, mas  
21 sin embargo / me parece que cierto problema nace de ahí. En efecto, si sabía que no debía abandonar lo que había recibido, por cierto, no menos sabía que si lo abandonaba debía ser castigado. Por lo tanto, quien había recibido el querer para ser feliz de manera que no podía apartarse de él, ¿de qué modo pudo a partir de ahí  
24 querer espontáneamente ser miserable?/

**Capítulo 23.**

**27 No debió saber que si pecase sería castigado/**

M. Así como es cierto que no pudo ignorar que él debía ser castigado si pecaba, de la misma manera no debió [270] saber que sería castigado si pecaba./

D. ¿De qué modo ignoró esto si era racional de tal modo que su racionalidad no estaba impedida para conocer la verdad, así como la nuestra es impedida frecuentemente por el agobiante cuerpo corruptible?/ 3

M. Puesto que era racional, pudo entender que sería castigado justamente si pecaba; pero puesto que los juicios de Dios son un abismo insondable y sus vías son inescrutables, no pudo darse cuenta si Dios haría lo que 6 podría hacer justamente. / Pero también si alguien dice que de ninguna manera [el ángel] pudo creer que Dios había de condenar por su culpa a su criatura, que había hecho con su gran bondad, especialmente cuando ningún ejemplo de la justicia que castiga la injusticia había 9 precedido, /y que estuviese cierto de que el número, en el que habían sido hechos aquéllos quienes deberían gozar de Dios, había sido determinado de antemano con tanta sabiduría de modo que así como nada tenía de excesivo, de la misma manera, si era disminuido sería imperfecto, ni que tan excelente obra de Dios había 12 de permanecer imperfecta en alguna de sus partes/, ni que podía saber por alguna razón, una vez hecho el hombre, que Dios había de sustituir la naturaleza humana por la angélica o la angélica por la humana si cayera, sino que más bien había de restituir a cada una en eso para lo 15 que / había sido hecha por sí misma, no por otra, // o que cuando aún no había sido hecho el hombre, mucho menos podría pensar que él había de ser hecho para la sustitución de otra naturaleza, digo, si alguien dice estas cosas, ¿qué inconveniente hay?/ 18

356

D. Verdaderamente más me parece conveniente que inconveniente.

- M. Volvamos a esto que había dicho, a saber, que aquél no debió tener este conocimiento. En efecto, si hubiera sabido a causa de qué sería desgraciado, no podría querer espontáneamente queriendo y teniendo la felicidad./
- 21 21 24
- Por esto, no sería justo al no querer lo que no debía, puesto que no podría quererlo. Pero también por esta razón considera si debió saber lo que preguntas. En efecto, si lo hubiera sabido o hubiera pecado o no./
- [271] D. Sería una de estas cosas./
- M. Si hubiera pecado al haber previsto tanta pena, sin la coacción de ninguna necesidad ni de ninguna cosa, tanto más debía ser castigado.
- 3 D. Así es./
- M. Por lo tanto, no le convenía este conocimiento previo.
- D. En verdad, al que iba a pecar no le convenía saber de antemano la pena.
- M. Porque si no hubiera pecado, o no hubiera pecado
- 6 por la sola voluntad buena / o por el temor a la pena.
- D. No puede decirse nada distinto.
- M. Pero por cierto, que no se abstuvo del pecado por el
- 9 solo amor a la justicia, lo mostró con la obra / misma.
- D. No hay duda.
- M. Pero si se hubiera abstenido por temor, no sería
- 12 justo. /

15 **Capítulo 24./**

**Tampoco el ángel bueno no debió saber esto.**

- D. Es manifiesto que de ningún modo debió conocer la pena que le sería impuesta que seguiría a su pecado.
- Pero, puesto que creemos que tanto el ángel que se mantuvo como el que no se mantuvo en la verdad fueron dotados con igual conocimiento al principio de su
- 18 creación, no veo / por qué ese conocimiento sea negado



a aquél que tenía una voluntad tan tenaz que bastaba para guardarse del pecado.

M. Sin embargo, no podría ni debería despreciar el castigo que hubiese sabido de / antemano.

D. Así parece.

M. Por lo tanto, así como el solo amor a la justicia bastaría para no pecar, así también el solo odio al castigo./

D. Nada más evidente.

M. Por lo tanto, habría tenido dos causas para no pecar, una honesta y / útil, otra deshonesto e inútil, esto es, el amor a la justicia y el odio / al castigo. En efecto, no es honesto no pecar por el solo odio al castigo y el odio al castigo es inútil para no pecar, donde basta el solo amor a la justicia.

3 D. No hay qué pueda replicar./

M. ¿Entonces qué? ¿Acaso no deleita su perseverancia mucho más bellamente cuando ella sola parece ser en aquélla la causa de perseverar que es útil y honesta, porque es espontánea, que si a la vez se muestra aquella causa que es inútil y deshonesto, / puesto que se concibe como necesaria?

D. Lo que dices es evidente de tal modo que lo que poco antes quería que él supiese, ahora me complace que él no lo hubiese sabido; si bien no podemos negar que ahora éste / tiene aquel // conocimiento que no puede ignorar por el ejemplo mismo del ángel que peca.

357

M. Ahora bien, aunque ambos, a saber, el ángel bueno y el malo están seguros de / que tal castigo se sigue de tal culpa, entonces así como ambos tienen conocimiento diverso, así también la causa del conocimiento no es la misma y el fin es diferente. Pues lo que aquél sabe por su experiencia misma, éste lo aprendió por el solo ejemplo del otro. Pero aquél de ese / modo porque no perseveró, éste de otro modo porque perseveró. Por esto, así como para aquél su conocimiento es para la infamia, ya que de forma vituperable no perseveró; así

para éste su conocimiento es para la gloria, puesto que  
21 perseveró loablemente. / Por lo tanto, si se dice que éste  
ya no puede pecar sólo por esto, porque tiene tal cono-  
cimiento, es suficientemente claro que así como es hon-  
roso el conocimiento logrado a partir de la loable  
perseverancia, así también es para la gloria la impoten-  
24 cia / de pecar que se origina a partir del conocimiento  
digno de honra. Por lo tanto, de la misma manera que  
el ángel malo debe ser vituperado porque no puede re-  
27 gresar a la justicia, así ése debe ser elogiado porque no /  
puede alejarse [de ella]. En efecto, así como aquél ya  
no puede regresar porque se alejó con la sola mala vo-  
luntad, así éste ya no puede alejarse porque permaneció  
por la sola buena voluntad. Por lo tanto, es claro que así  
[273] como para aquél es castigo del pecado no poder / recu-  
perar lo que abandonó, así para éste es premio de la  
justicia no poder abandonar lo que tuvo.

### Capítulo 25.

**Aquél, no obstante, posee la gloria, aunque sólo por esto se dice que ya no puede pecar, porque ahora tiene este conocimiento de la caída del demonio.**

D. Tu consideración sobre este conocimiento y esta im-  
3 potencia sería muy correcta / si, del modo como declara-  
s, el mismo conocimiento y la impotencia se le  
hubieran dado al ángel bueno por esto, porque perse-  
veró. En efecto, parece haber obtenido éstos, no por-  
que él mismo perseveró, sino porque el desertor no  
6 perseveró./

M. Si esto es así como dices, el ángel bueno puede ale-  
grarse por la caída del ángel apóstata puesto que a éste  
convenía que aquél cayera, ya que obtuvo el conocimien-  
to por el cual podría ni pecar ni ser infeliz en grado  
9 sumo, no porque él mismo / bien lo haya merecido, sino  
porque el otro de mala manera lo mereció. Todas estas  
cosas están excesivamente colmadas de absurdos.

D. Cuanto más absurdo parece, como tú señalas, que la caída del pecador fue de provecho para el ángel que se  
 12 mantuvo, / tanto más necesario es que muestres que este [último] alcanzó el conocimiento del que se trata, no por esto, porque aquél pecó.

M. No debes decir que el ángel bueno ha obtenido este  
 15 conocimiento por esto, / porque el ángel malo pecó, sino que el ángel bueno alcanzó este conocimiento a partir del ejemplo del que cayó por esto, porque pecó. En efecto, si ninguno de los dos hubiese pecado, // Dios 358 estaría dispuesto a dar de otra manera a ambos el mismo conocimiento por el mérito de la perseverancia, / sin el ejemplo de alguno que hubiera caído. En efecto, nadie dirá que Dios no pudo de otro modo dar a sus ángeles este conocimiento. Por lo tanto, cuando aquél pecó, enseñó a éste con su ejemplo lo que había de enseñar, no por impotencia porque no pudo de otro modo /, sino por un poder mayor por el cual pudo hacer el bien del mal para que ni aún el mal permaneciera desordenado en el reino de la omnipotente sabiduría.

24 D. Lo que dices me deleita en gran manera. /

M. Así pues, es evidente que si el ángel bueno ya no pudiese pecar sólo por esto, porque conoce el castigo que siguió al pecado del ángel malo, no obstante por esto, él no tendría esta impotencia para disminución del  
 27 mérito, sino para premio de la justicia / mantenida. Pero sabes, porque se aclaró arriba, que él no puede pecar por esta razón, porque por el mérito de la perseverancia fue elevado hasta tal punto que ya no ve qué más  
 30 pueda querer. /

D. Nada de lo que arriba averiguamos por medio de la  
 [274] razón que indaga, se escapa de mi memoria. /

**Capítulo 26.**

**Qué nos horroriza al oír el nombre de mal; y cómo hace la injusticia las obras que se dice que hace, cuando ésta y el mal son nada./**

D. Aunque me has dejado satisfecho con todas mis preguntas, aún aguardo que esto sea aclarado: qué es lo que tememos al escuchar el nombre de mal y qué hace las obras que la injusticia, que es un mal, parece que hace, como en el caso del ladrón, del lujurioso, / puesto que el mal es nada.

M. Brevemente te respondo. El mal, que es la injusticia, siempre es nada; pero el mal que es lo desfavorable, algunas veces sin duda es nada, como la ceguera, / algunas veces es algo, como la tristeza y el dolor; y a lo desfavorable que es algo, siempre le tenemos odio. Por lo tanto, cuando escuchamos el nombre de mal no tememos el mal que es nada, sino el mal que es algo, / que sigue a la ausencia del bien. En efecto, a la injusticia y a la ceguera que son mal y nada, siguen muchas cosas desfavorables que son mal y algo, y éstas son a las que tememos al oír el nombre de mal. /

Sin embargo, cuando decimos que la injusticia hace el robo, o que la ceguera hace al hombre caer en el foso, de ningún modo se debe entender que la injusticia o la ceguera hacen algo; sino que si la justicia estuviese en la voluntad y la visión / en el ojo, ni se haría el robo, ni la caída en el foso. Tal es cuando decimos: la ausencia de timón empuja la nave hacia las rocas, o la ausencia de freno hace que el caballo se desboque; lo que no es otra cosa que, si hay timón / para la nave y freno para el caballo, ni los vientos empujarían la nave, ni el caballo se // desbocaría. En efecto, así como con el timón es dirigida la nave y con el freno el caballo, así con la justicia es gobernada la voluntad del hombre y con la visión los pasos./

359

**Capítulo 27.**

**De dónde proviene el mal en el ángel que era bueno.**

D. De tal modo me has satisfecho acerca del mal que es la injusticia, que ahora toda pregunta que sobre aquello solía tener en mi corazón, se disipó. En efecto, en relación con este mal parece que se originó la pregunta, puesto  
27 que si fuese alguna esencia sería a partir de Dios, / de quien por un lado es necesario que sea todo lo que es algo y, por el otro, es imposible que sea el pecado o la injusticia. Pero sobre el mal que es lo desfavorable, si al-  
[274] 30 guna vez es algo, nada veo que se oponga a la recta fe. / Pero que no te dé tedio responder brevemente a mi pregunta fatua, para que / sepa responder de la misma manera a los que preguntan esto mismo. Lo cierto es que no siempre es fácil responder sabiamente al que pregunta de forma necia. Por lo tanto, pregunto de dónde vino el primer mal que se llama «injusticia» o «pecado» en el ángel que / fue hecho justo.

M. Dime de dónde llega la nada a ser algo.

9 D. La nada ni llega a ser ni deja de ser./

M. Por lo tanto, ¿por qué preguntas de dónde llega a ser la injusticia que es nada?

D. Porque cuando la justicia se aleja de donde estaba,  
12 decimos que sobreviene la injusticia. /

M. Entonces indica lo que se dice de una manera más propia y clara, y pregunta acerca del abandono de la justicia. Puesto que la pregunta adecuada a menudo facilita la respuesta y la inadecuada la hace más confusa./  
15

D. Por lo tanto, ¿por qué la justicia se alejó del ángel justo?

M. Si quieres hablar propiamente, no se alejó de él, sino  
18 que él mismo la abandonó queriendo lo que no debió./

D. ¿Por qué la abandonó?

M. Cuando digo que queriendo lo que no debió la abandonó, explico claramente por qué y de qué modo la aban-

- 21 donó. Pues por esto la abandonó: porque / quiso lo que no debió querer; y de este modo la abandonó, esto es, queriendo lo que no debió.
- 24 D. ¿Por qué quiso lo que no debió? /  
M. Ninguna causa precedió a esta voluntad, salvo el hecho de que pudo querer.  
D. ¿Acaso por esto quiso, porque pudo?  
M. No, porque de forma similar pudo querer el ángel
- 27 bueno y, sin embargo, no quiso. / En efecto, ninguno quiere lo que puede querer por esto, porque puede, sin otra causa, aunque nunca quiera si no puede.
- 30 D. Por lo tanto, ¿por qué quiso?/  
M. No por otra cosa, sino porque quiso. En efecto, esta voluntad no tuvo ninguna otra causa por la que de alguna manera fuera puesta en movimiento o atraída, sino que ella misma, si se puede decir, fue para sí causa eficiente y efecto./
- [276] 33

### Capítulo 28.

#### **El poder de querer lo que no debió siempre fue bueno y el querer mismo fue bueno, en cuanto al ser. /**

- D. Si el poder mismo de querer y el querer mismo fueron algo, fueron buenos y de Dios.
- M. Ambos fueron algo y, por cierto, el poder no es sino algo bueno /y don espontáneo de Dios, sin embargo, el
- 6 querer según la esencia es algo bueno, pero algo malo, puesto que fue realizado injustamente; y, no obstante, fue a partir Dios, por quien es todo lo que es algo. Ciertamente, alguien no sólo tiene a partir de Dios lo que
- 9 Dios / espontáneamente da, sino también lo que injustamente arrebató, permitiéndolo Dios. Y así, como se dice que Dios hace lo que permite que se haga, así se dice que da lo que permite que sea arrebatado. Por lo tanto, puesto que al permitirlo Dios, el ángel malo a

12 través de la rapiña hizo uso / del poder dado espontá-  
neamente por Dios, entonces de Dios tuvo el usarlo,  
que no es otra cosa que el querer mismo. En efecto, el  
querer no es otra cosa que el hacer uso del poder de  
querer, así como es lo mismo hablar y hacer uso del  
15 poder de hablar. /

LA CAÍDA DEL DEMONIO DE AGUSTÍN A ANSELMO

JAIME BARRERA PARRA



## 1. EL DIABLO EN EL CONTEXTO DE LA VIDA COTIDIANA EN TIEMPOS DE ANSELMO

Eadmero, discípulo de Anselmo en Cantorbery, en la corta biografía que escribió de su maestro narra seis episodios en los cuales interviene el demonio durante la estadía en el monasterio de Bec, Normandía. Los pasajes permiten reconstruir el papel que se atribuía al demonio en la vida monástica de la época.

En uno de estos episodios cuenta de un joven llamado Osbern a quien Eadmero no duda en describir “de espíritu penetrante y muy hábil en los trabajos manuales (...) sujeto de grandes esperanzas”<sup>1</sup>, pero quien “por la perversidad de sus costumbres empañaba esas buenas cualidades”. Eadmero precisa que “lo que más le perjudicaba era el odio que mantenía contra Anselmo”. Osbern, sin embargo, se convierte gracias al trato y los cuidados de Anselmo en un juicioso religioso; pero “cuando se esperaba (...) que (...) produciría un día grandes frutos en la Iglesia, he aquí que este monje es atacado por una enfermedad, que lo obliga a guardar cama”, primero, y lo lleva finalmente a la muerte. Antes de morir Osbern promete a Anselmo que “si puede” vendrá “después de su muerte a revelar el estado en que se encuentre”. Una noche Anselmo lo ve en sueños,

semejante a un hombre que se halla en convalecencia de una enfermedad o pérdida de sangre. «¿Qué hay, hijo mío? ¿Cómo te encuentras?», exclama al punto el buen Padre. Osbern le responde: «Tres veces la antigua serpiente se ha levantado contra mí, y tres veces ha vuelto a caer sobre sí misma, y uno de los custodios del Señor me ha librado de ella». A estas palabras, Anselmo se despierta. Osbern había desaparecido.<sup>2</sup>

Eadmero añade al relato, la interpretación que Anselmo dio del sueño. La “serpiente antigua” es el Demonio, el diablo, Satanás, el fiscal acusador en un juicio.

La antigua serpiente se ha levantado tres veces contra Osbern (...) porque el demonio le ha acusado de los pecados cometidos después del bautismo antes de ser consagrado a Dios por sus padres en la vida monástica; le ha acusado también de los pecados cometidos

---

1 Eadmero, *Vida de San Anselmo por su discípulo Eadmero*, lib. I, cap. II, 13 (BAC 1953 11).

2 Eadmero, *Vida*, lib. I, cap. II, 13 (BAC 1953 13).

después de este ofrecimiento de sí mismo hecho por sus padres y su profesión; finalmente, le ha acusado de los pecados que había cometido entre su profesión y su muerte. Pero ha vuelto a caer tres veces sobre sí misma, porque ha encontrado expiados los pecados cometidos en el mundo por la fe de sus padres en el momento en que le ofrecían a Dios. En cuanto a los pecados de que se había hecho culpable en el claustro antes de su profesión, el demonio los ha encontrado expiados por su profesión misma. E, igualmente, para su mayor vergüenza, ha encontrado borrados, por una buena confesión, un verdadero arrepentimiento y por su muerte, los pecados en que había caído antes de su último momento.<sup>3</sup>

Anselmo concluye su interpretación con una reflexión teológica sobre el significado de la “caída del diablo” en la vida cotidiana. Cada vez que un monje es tentado, el diablo se levanta. Cada vez que la tentación es superada, los lazos de la tentación se convierten en un peso que obligan al diablo a repetir la caída original.

Y así, por un juicio justo de Dios, el maligno espíritu ha vuelto a ver caer sobre él, como un nuevo peso de su condenación, los lazos por los cuales había inducido a Osbern al pecado. Y uno de los guardianes del Señor le ha salvado; los guardianes de Dios son los ángeles buenos.<sup>4</sup>

Esta doctrina servía a Anselmo de clave hermenéutica no sólo para interpretar los sueños sino la vida cotidiana tanto de monjes como cristianos. A un religioso benedictino, profeso de Cluny, que se encontraba aburrido con las rutinas de la vida en común y deseaba cambiar de monasterio, escribe la siguiente reflexión:

Te has alistado, mi querido amigo, en una milicia en que no basta rechazar las violencias y ataques abiertos del enemigo; es menester, además, estar en guardia contra las acechanzas que trama con premeditación. Ocurre con frecuencia que este maligno adversario, viendo que no puede herir de muerte a un soldado de Jesucristo pervirtiendo su voluntad, recurre a una astucia perversa; todos sus esfuerzos tienden a hacerle morir ofreciendo a su sed una bebida emponzoñada: cuando no puede oprimir a un monje con la vocación que ha abrazado, se esfuerza en aplastarle bajo el peso del aburrimiento causado por las relaciones con sus compañeros. Aún concediéndole

---

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

que hará bien en perseverar en la vida monástica, no cesa de molestarle con argucias de todo género, de las que un monje poco desconfiado se deja prender neciamente. La táctica del tentador consiste en representarle que ha empezado con la dirección de éste, en compañía de aquellos o en tal y tal lugar. Su objeto es hacerle ingrato el beneficio que ha recibido de Dios, a fin de que, por un justo juicio, no haga progresos, no conserve su vocación o permanezca en ella inútilmente. Mientras se halla preocupado con la fatigosa idea de cambiar de lugar o, si no puede cambiar, de menospreciar los principios de su vida religiosa, no se ocupa en absoluto de tender a la perfección.<sup>5</sup>

Esta hermenéutica de la vida espiritual formaba parte de lo que Eadmero identifica en Anselmo como “una perspicacia especial”<sup>6</sup> que le permitía penetrar de tal manera “el modo de ser de cada cual, que bastaba tratarle para darse cuenta de que leía en el interior de los corazones. Descubría el origen y, por decirlo así, hasta la semilla o raíz, así como el proceso, de los vicios y virtudes, y enseñaba con gran claridad cómo podrían alcanzarse, evitarse o vencerse. Al ver brillar en él el don del consejo, diríase que éste presidía y gobernaba su alma”. El discernimiento espiritual se dramatizaba, según Eadmero, en materializaciones del demonio, quien “furioso de ver tanto bien como hacía en las almas, atacaba con toda clase de tentaciones a los que recurrían a él, y, advirtiendo que algunos se burlaban de sus astucias secretas, procuraba apartarles de sus designios por ataques abiertos”<sup>7</sup>. Eadmero recuerda como ilustración de su apreciación el caso de un militar de nombre Cadul.

Un día, mientras éste se encontraba en oración en una iglesia, oyó afuera al demonio, el cual tomando la voz de su ayudante, lanzaba gritos agudos y metía un ruido espantoso. Unos ladrones, decía, acaban de forzar las puertas de tu casa, se llevan tus caballos y destrozan todo. Si no vienes inmediatamente, todo estará perdido. Cadul no se movió; creyó que perdería más dejando la oración que dejándose robar. Molesto con este desprecio, el demonio se cambió en oso y se precipitó de repente de lo alto de la iglesia a los pies de Cadul, esperando que con el ruido y el espanto perturbaría su oración. Pero Cadul permaneció impasible, y no hizo más que reírse de la monstruosa aparición. Algún tiempo después se puso en camino

5 Eadmero, *Vida*, lib. I, cap. III, 27 (BAC 1953 19).

6 Eadmero, *Vida*, lib. I, cap. II, 10 (BAC 1953 10).

7 Eadmero, *Vida*, lib. I, cap IV, 35 (BAC 1953 24).

para consultar a Anselmo sobre los mejores medios para realizar sus deseos de vida perfecta. Caminaba a grandes pasos, cuando de repente oyó junto a él una voz que le decía: «Cadul, Cadul, ¿dónde vas?» Se detiene y procura investigar de dónde procedía esa voz. El demonio responde: «¿Dónde vas, Cadul? ¿Qué es lo que te empuja para ir a buscar ese prior hipócrita? Su vida privada no está de acuerdo con su reputación, por lo cual lo mejor que puedes hacer es volverte, no sea que, seducido por él, seas víctima de la locura que le domina. Ya ha engañado a muchos con su hipocresía, y después de haberlos entretenido con vanas esperanzas, ha terminado por hacer de ellos tontos y holgazanes». En este lenguaje Cadul conoció en seguida al demonio, se armó de la señal con la cruz y despreciando a su enemigo, continuó camino.<sup>8</sup>

Esta no es la única historia que narra Eadmero de la acción del demonio con monjes y amigos de Anselmo durante la estancia de éste en Bec<sup>9</sup>. Anselmo, sin embargo, no hace referencia ni a esta ni a ninguna experiencia personal en su ensayo *De casu diaboli*. En él, no escogió Anselmo disertar, como había sido costumbre en la literatura espiritual tanto de Oriente como de Occidente, sobre la constante intervención del demonio en la vida humana y monástica<sup>10</sup>, sino sobre un punto muy preciso no abordado hasta entonces por ninguno de los grandes pensadores religiosos.

## 2. EL DIABLO EN EL CONTEXTO DE LA VIDA COTIDIANA DEL CRISTIANISMO

El título del tratado de Anselmo, *De casu diaboli*, hace referencia directa a unas palabras de Jesucristo en el Evangelio de Lucas: “Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo”<sup>11</sup>. El título indica que Anselmo sigue

8 Eadmero, *Vida*, loc. cit., (BAC 1953 24-25).

9 Ver las historias de “un joven llamado Osbern” (lib. I, cap. II, 13-14), de “uno de los religiosos más antiguos del monasterio, que se había mostrado uno de los mayores enemigos de Anselmo (lib. I, cap. III, 21), de la composición del *Monologium* (lib. I, cap. III, 26), de “un militar por nombre Cadul” (lib. I, cap. IV, 35).

10 Ver tres extensos artículos en el *Dictionnaire de Spiritualité* (M. Villier et alii, vol. III, 1957): Jean Danielou, “La démonologie dans la littérature ecclésiastique jusqu’à Origène”, cols. 152-189; Antoine et Claire Guillemont, “La démonologie dans la plus ancienne littérature monastique”, cols. 189-212; Francois Vanderbroucke, “La démonologie en occiden”, cols. 212-234.

11 “*Videbam Satanam tanquam fulgur de coelo cadentem*” (Lc 10:18). Lucas es el único de los evangelistas que contiene estas palabras. Cabe advertir que Lucas escribe en griego para

la tradición cristiana que distinguía entre ángeles malos, a los que llama “demonios”, *daemonia*, y, su jefe, el diablo, *diabolus*.

La tradición cristiana se había interesado en dos aspectos de la “caída” del diablo o de los demonios: la razón y el lugar. Sin querer atribuir mil años de tradición sobre estos dos aspectos únicamente a Agustín de Hipona, Agustín puede, sin embargo, servir de referente para considerar el contenido de las creencias que sobre Satanás y sus demonios, llega hasta Anselmo en el siglo XII.

Los *Indices Generales* que los monjes de San Mauro elaboraron en 1838 para consultar la edición de las obras completas de Agustín de Hipona, contienen 552 referencias al diablo o los demonios. 72 de estos textos hablan sobre su caída.

Si se examinan los dos grupos de textos se advierte que los primeros se dirigen principalmente a plantear las razones de la caída, mientras que los segundos se esfuerzan en ubicar el “lugar” de los demonios dentro del universo. Según las descripciones de Agustín<sup>12</sup>, los demonios fueron arrojados de los cielos y cayeron en un paraíso espiritual (*spirituali paradiso ceciderunt*). No habitan en lo alto del cielo, en donde están el sol y las estrellas, sino en un cielo inferior, en el aire en donde tienen su sede en la cárcel de una nube oscura (*in carcerem caliginis huius aeris*) muy apropiada para ellos. Lejos del calor de la caridad, se les puede encontrar atrapados en el hielo del Aquilón. Habitantes del aire, se les puede reconocer en algunos animales aéreos o etéreos (*Daemones aeria aethereave animantia*).

Los textos de Agustín que hablan de la “caída” del “diablo”, no añaden nada nuevo a las descripciones anteriores sobre el “lugar” de los “demonios”<sup>13</sup>. Su interés se centra en plantear razones de la “caída” y asignar un

---

quienes no saben hebreo ni han leído la *Biblia*: “*Etheoroun ton Satanan ôs astratên ek tou ouranou pesonta*”. La edición crítica y ecuménica de *The Greek New Testament* (Aland, K., 1983 p. 252), sin embargo, relaciona el texto con un pasaje del profeta Isaías: “¡Cómo has caído de los cielos, / Lucero, hijo de la Aurora!” (Is 14:12). El versículo forma parte de una “sátira contra la muerte de un tirano”. Según la *Biblia de Jerusalén* el pasaje, una *masal*, fue compuesto “para celebrar la muerte de Sargón II (o la de Senaquerib), y completado en la época del Destierro con algunas líneas de introducción, con el fin de aplicárselo a un rey de Babilonia. Pero según muchos otros el poema debió de ser compuesto directamente contra Nabucodonosor o Nabonid” (p. 1014, nota 14.3).

12 Recojo en una sola descripción los 22 pasajes que trae el índice de las *Opera Omnia* sobre los demonios. Ver *op. cit.*, col 1178.

13 Recojo en una sola descripción los 50 pasajes que trae el índice de las *Opera Omnia* sobre el diablo. Ver *op. cit.*, col 1218.

cierto “tiempo” a su suceso. Las razones, como lo dice en un *Alegato entre la Iglesia y la Sinagoga*<sup>14</sup>, son dos: la soberbia y la envidia (*Diabolus duobus malis diabolus est, superbia et invidentia*). La soberbia sucede “antes”, la envidia “después”, de la caída. La caída marca, si se quiere, el “comienzo” del tiempo (*Diabolus ab initio temporis cecidit*). La envidia, incapacidad de ver (*in-videre*), es consecuencia de la caída. La envidia del diablo al hombre es la reacción del que ha caído contra aquel cuya naturaleza es estar de pie (*Diabolus homini stanti invidit, quia ipse ceciderat*).

Estas especulaciones sobre la “caída del demonio” que recogen con cierta parquedad los comentarios de Agustín, dispersos, por otra parte, aquí y allí a lo largo y ancho de su obra, permanecen inalteradas durante los más de seiscientos años que siguen a su muerte. E. Mangelot que recorrió los textos escritos entre el siglo VI y el siglo XI, concluye que “durante este período de seis siglos la doctrina sobre el diablo y los demonios no hizo ningún progreso en la Iglesia. Se limitó a conservar y repetir, de una manera siempre muy elemental, lo que los doctores precedentes habían dicho sobre el asunto”<sup>15</sup>.

---

14 *De altercatione Ecclesiae et Synagoga liber unus*, Vol. VI, 599 A.

15 E. Mangelot, “Démon après les péres”, col. 376. Pueden leerse allí numerosos textos de pensadores cristianos de Oriente y de Occidente. Sobre la “caída del demonio” trataron en Oriente, en el siglo VI, Procopio de Gaza (cols. 376-377), Sofronio, Patriarca de Jerusalén (col. 377), Juan Clímaco (*ibid.*), Máximo el Confesor (*ibid.*), Anastasio el Sinaíta (*ibid.*), Antonio de San Sabas (*ibid.*), San Andrés de Cesarea (*ibid.*). En el Siglo VII, Olimpodoro de Alejandría (col. 378), Juan de Damasco (*ibid.*), Andrés de Jerusalén (*ibid.*), Gregorio de Agrigento (*ibid.*). En el siglo IX, Focio (*ibid.*). En el siglo X, Aretas de Cesarea (*ibid.*), Georges Hamartolos (*ibid.*), Eutiques, Patriarca de Alejandría (*ibid.*), Oecumenius (col. 370). En el siglo XI, George Cedrenus (*ibid.*), Michel Psellus (*ibid.*), Theophylactio (*ibid.*). En el siglo XII, Theophano Kerameus (*ibid.*), Zonaras (*ibid.*) y Miguel el Sirio, Patriarca de los Jacobitas (*ibid.*). En Occidente, el número de teólogos interesados parece más dependiente del *corpus augustinianum*. El estudio de E. Mangelot trae descripciones y textos de las doctrinas de Eugippius (col. 379), Fulgencio (*ibid.*), Cesareo de Arles (col. 380), Aprinio de Béja (531-548) (*ibid.*), Primasio, Obispo de Adrumeto (m. 586) (*ibid.*), Cassiodoro (*ibid.*), Gregorio el Grande (cols. 380-381), Martín de Braga (col. 381), Isidoro de Sevilla (col. 382). En el siglo VIII, Beda el Venerable (*ibid.*), Julián de Toledo (*ibid.*). En el IX, Alcuino (cols. 382-383), quien se pregunta –tal vez críticamente– por qué “la caída de los ángeles” no figura en los relatos del *Génesis*: Agobardo de Lyon (col. 383), Halligard, Obispo de Cambrai (*ibid.*), Jonás, Obispo de Orleáns (*ibid.*), Frèculp, Obispo de Lissieux (*ibid.*), Rábano Mauro (*ibid.*), Walafrid Strabon (*ibid.*), Angelhomme, monje de Luxeuil (*ibid.*), Haymon d’Halberstadt (*ibid.*), Berengario, monje de Ferrières (col. 383-384). Finalmente, en el siglo XI, Pedro Damian (col. 384).

El juicio de la evolución doctrinal puede ser cierto. Debe decirse, sin embargo, que, a partir del siglo VI, el imaginario de “la caída” se fue ampliando con detalles cada vez más fantásticos y dramáticos, originados en la adición de interpretaciones de pasajes del *Apocalipsis* y del *Génesis*. Así, por ejemplo, en el siglo VI Andrés de Cesarea se aventura a proponer que “la corona de estrellas, arrastrada por la cola del dragón” a la que se refiere el capítulo XII del *Apocalipsis*, “designaba o bien los ángeles llevados por la envidia y el orgullo en pos de Satán, o bien los hombres chamuscados por la cola del monstruo”<sup>16</sup>. A este *tableau* añade Arethas de Cesarea en el siglo X que “la cola del dragón es el aire; sus siete cabezas son las potencias espirituales”<sup>17</sup>.

La cumbre de esta “literatura fantástica” es, probablemente, Georges Cedrenus quien, en el siglo XI termina incorporando a la lectura del *Génesis*, detalles de la caída de los Egrégoras o vigilantes nocturnos que narra el *Libro de los Jubileos*. Según Cedrenus, los hijos de Seth vivían una vida de ángeles a una milla de distancia del Paraíso. El diablo, que no soportaba su género de vida, los incitó a tener relaciones con las hijas de Caín. De estas uniones nacieron los gigantes. Dios hizo devorar a unos por globos de fuego; el resto pereció en el diluvio. Los Egrégoras que tomaron mujeres en el Monte Hermón, aprendieron de ellas el uso de venenos y encantamientos. Su jefe, Azael, aprendió de los gigantes a fabricar espadas e instrumentos de guerra<sup>18</sup>.

Nada de esta larga tradición se encuentra en *De casu diaboli* de Anselmo. Su libro no sólo no contiene referencias a su experiencia con demonios ni a la tradición monástica sobre la acción del diablo o sus secuaces en la vida interior de monjes o cristianos. Tampoco repite planteamientos doctrinales. No acude a argumentos que provengan de autoridades. No contiene un solo nombre. Y con excepción de la referencia a *Lucas* 10:18 que encierra el título del ensayo, de la pregunta de Pablo a los Corintios que sirve de punto de partida al diálogo, “¿Qué tienes que no lo hayas recibido?” (I Cor 4:7), y de una alusión a una exclamación en el capítulo XIII de la carta de Pablo a los Romanos (Rom 11:33), Anselmo no hila frases de la *Escritura* como era

16 E. Mangelot, *op. cit.*, col. 377. Textos del *Commentaria In Apocalypsim.*, en Migne, P.G. t. CVI, col. 321, 325, 328.

17 E. Mangelot, *op. cit.*, col. 378. Textos del *Commetaria In Apocalypsim.*, c. xxxiii en Migne, P.G. t. CVI, col. 661, 664, 665.

18 Ver E. Mangelot, *op. cit.*, col. 370. Textos en *Historiarum Compendium*, P.G., t. CXXI, cols. 40-44.

costumbre en comentarios y sermones, ni tampoco las usa como argumentos de autoridad para zanjar disyuntivas o ilustrar respuestas. El ensayo es una obra especulativa, independiente e innovadora<sup>19</sup>. La teología de su época que está haciendo una transición de las descripciones de predicadores o maestros de la vida espiritual, a las preguntas de los pensadores y maestros, parece no haber conocido este trabajo<sup>20</sup> y esta transición queda reflejada en el texto de Anselmo. La teología posterior de los siglos XIII y XIV incorporará los asuntos tratados en la “caída del demonio” al movimiento ordenador de las ideas en *Libri, Comentariorum, Summae* o a secciones dentro de algunas *Quaestiones disputatae* o *quodlibetales*, pero la experiencia de un ensayo sobre el tema específico de la “caída del demonio” no volverá a repetirse.

### 3. LA CAÍDA DEL DIABLO EN EL CONTEXTO DEL TEXTO DE ANSELMO

¿Cuál es, entonces, el sentido *De Casu diaboli* en el movimiento de las ideas en el desarrollo de la teología cristiana y medieval?

Hay una clave sobre este sentido en el pasaje memorable de la *Vida de San Anselmo por su discípulo Eadmero*, que evoca el contexto en el que se compuso *De la caída del demonio*.

En este tiempo<sup>21</sup> escribió tres tratados, a saber: *De la verdad*, *Del libre albedrío*, *De la caída del demonio*, por donde se manifiesta cuáles eran sus preocupaciones, aunque no por eso descuidaba el gobierno de las demás. Escribió también el tratado *De Grammatico*, en el cual, en forma de diálogo con el discípulo propone y resuelve muchas cuestiones dialécticas. Compuso también un libro al que puso por título

19 Entre los grandes pensadores cristianos no existen “demonologías” como tales. Las “demonologías” son reconstrucciones de los investigadores, a partir de fragmentos dispersos aquí y allí en sermones, cartas, comentarios que comentan pasajes de la *Sagrada Escritura*. En el largo inventario de E. Magenot sólo he encontrado dos “ensayos” que traten específicamente del demonio. Ambos fueron escritos por Miguel Psellus en el siglo XI: *De Daemonum operatione* (en P.G. t. CXXII, cols. 820-876) y *Quaenam sint Graecorum opiniones de daemonibus?* (P.G., t. CXXII, cols. 876-881).

20 Ver en E. Magenot, *op. cit.*, cols. 384-390, las ideas de Bruno, el fundador de los Cartujos; Guibert de Nogent; Yves de Chartres; Bruno de Asti; Obispo de Segni, Hildebert de Mans; Honorio d'Autun; Rupert, abad de Deutz; Revé de Bourgdieu; Bernardo de Claraval; Robert Pullius; Ropland Bandinelli, más tarde el Papa Alejandro III; Hughes de Saint-Victor; Pierre Comestor.

21 Durante su permanencia en Bec, primero como Prior (1063-1078), después como Abad (1079-1083).



*Monologio*, porque en él habla consigo mismo, y, dejando de un lado la *Sagrada Escritura*, busca con sola la razón lo que es Dios, y cómo es cierto lo que sobre el particular nos dice la fe, y que no puede ser de otro modo (...) A continuación compuso sobre este tema un libro pequeño por el tamaño, pero grande por el peso de los pensamientos, y de una contemplación muy sutil, al que llamó *Proslogio*, porque en él se entretiene con Dios o consigo mismo. Llegó este escrito a manos de un tercero, y como no estuviese conforme con el argumento que en él pone, por no parecerle legítimo, poniéndola como apéndice de la obra. Llevaron a Anselmo unos amigos esta refutación, de lo que se alegró mucho, y en seguida preparó una respuesta, en la que después de dar gracias a su impugnador, le pedía que al lado de su refutación añadiese su respuesta.<sup>22</sup>

Eadmero subraya que estas primeras obras manifiestan “cuáles eran sus preocupaciones”. Eadmero, sin embargo, nos dice cuáles fueron las obras que escribió como respuesta a sus preocupaciones, pero no nos da indicios de “cuáles eran, en realidad, sus preocupaciones” y, menos aún, cuáles fueron las que dieron origen a cada una de las primeras obras.

Las preocupaciones de Anselmo sobre el asunto están registradas en un pasaje del tratado que escribió hacia el fin de su vida, unos veinte años después de su estadía en Bec<sup>23</sup>: *De la concordia de la presciencia, de la predestinación y de la gracia con el libre albedrío*<sup>24</sup>. En él compara el contexto en que Agustín pensó las cuestiones de su época, con el suyo propio. En tiempos de Agustín muchos pensaron que todo el valor de las virtudes residía únicamente en la libertad. “En nuestros días”, dice, “han aparecido otros muchos quienes, en cambio, desesperan de que el libre albedrío sea realmente algo”.

22 Eadmero, *op. cit.*, lib. I, cap. III, 25-26 (BAC 1953 17-19).

23 Escribe Eadmero en el último capítulo de su biografía que “por estos tiempos (esto es, después de su regreso a Inglaterra e el año 1106), escribió un pequeño libro: *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, cuya composición fue muy lenta, porque, desde que enfermó en el monasterio de San Edmundo, sintió una debilidad mayor que de costumbre, que conservó hasta el fin de su vida” (libro II, capítulo VII; BAC 1953 I, p. 70).

24 Sigo la traducción del título de la BAC (BAC 1953 II, p. 207). La traducción sigue probablemente el título que tiene en la edición de Schmidt y éste la referencia que trae Eadmero (ver nota anterior): *De concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio*; la edición de Migne, sin embargo, contiene unas variaciones que podrían conservarse como importantes: *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*.

Anselmo, en consecuencia, juzga que “en esta cuestión, nuestra finalidad será (*In hac itaque quaestione haec erit nostra intentio*) demostrar que el libre albedrío existe con la gracia y coopera con ella en muchos casos, como lo hemos mostrado en la presciencia y la predestinación”<sup>25</sup>. Esta “concordia”, en consecuencia, no es un dato, es una *quaestio*, una búsqueda que debe emprenderse (*concordare reperimus*). Aún más, la búsqueda no es una simple aventura intelectual, independiente de la fe. Ha nacido de la misma lectura de su fuente: los textos de las *Santas Escrituras*. En el comienzo de este párrafo de Anselmo hay un indicio de la causa que origina la necesidad de “demostrar” la “concordia”. En las *Escrituras* “encontramos textos (*quaedam invenimus*) que parecen no tener en cuenta más que de la gracia y otros que parecen erigir el libre albedrío solo sin la gracia”. Es esta aparente contradicción entre textos la que suscita un “interés” en Anselmo.

Ahora bien, *De libertate arbitrii*, un texto escrito casi simultáneamente con *De casu diaboli*, anticipa casi las mismas palabras el planteamiento de la tercera *quaestio* de *De concordia*. Dice el discípulo al comenzar el diálogo:

Puesto que el libre albedrío parece estar en contradicción (*videtur repugnare*) con la gracia, la predestinación y la presciencia de Dios, quisiera saber qué es (*quid sit nosse desidero*) esta libertad de elección y si la tenemos siempre. Porque si la libertad de elección es el poder de pecar o de no pecar, como algunos acostumbran a decir (*sicut a quibusdam solet dici*), y si siempre la tenemos, ¿cómo es que a veces tenemos necesidad de la gracia? Y si no la tenemos siempre, ¿por qué se nos imputa el pecado, siendo así que pecamos sin libre albedrío?<sup>26</sup>

Las posiciones están formuladas casi de la misma manera. Pero aquí no se habla de oposición entre pasajes de las *Escrituras*. Se añade, en cambio, una sugerencia muy leve pero que puede resultar tal vez significativa: “algunos acostumbran a decir”. Parece que en los veinte años que median entre la composición de *De libertate arbitrii* y *De concordia*, “los que dicen” pasaron de ser unos pocos (*quidam*) a ser muchos (*multi*). Hay un fermento en la época

Curiosamente, *De casu diaboli* no emplea el término *gratia*. El texto contiene sí una larga sección en la que se analiza el “dar” y el “recibir”, el

25 Anselmo, *Concordia*. Quaestio III. capítulo I (BAC 1953. I. p. 243).

26 Anselmo, *De libertate arbitrii* I (BAC 1952. I. p. 549).

“ofrecer” y el “rechazar”. Los dos textos sin embargo están ligados estrechamente. Como dice J. Bainvel en el resumen que hace de *De casu diaboli* para el artículo sobre Anselmo en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, “El gran problema de la caída de los ángeles y del origen del mal está ligado a la cuestión del libre arbitrio. San Anselmo explica por el libre arbitrio del ángel cómo pecó Lucifer y cómo Dios no le dio la perseverancia que dio a los ángeles buenos y que él no hubiera podido tener si no hubiese sido un don de Dios”.

La exploración de esta sección puede concluir diciendo que el tratado *De casu diaboli*, en el contexto de Anselmo, el contexto remoto de *De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio* y el contexto próximo de *De libertate arbitrio*, indica que su propósito fue el de suministrar con la consideración de “la caída del diablo”, no un tema de curiosidad o fantasía, sino una especie de “situación límite”, en palabras contemporáneas, “un escenario” o (valga el juego de palabras) “un caso”, en el que se pudiera especular sobre el alcance de la libertad en consideración de la libertad humana y de la gracia.

#### 4. LA CAÍDA DEL DIABLO EN EL CONTEXTO DE AGUSTÍN

Más arriba, al buscar un contexto para el *De casu diaboli* de Anselmo, ubicado en el imaginario que sobre el demonio había ido elaborando la objetivación de la experiencia cotidiana de la vida cristiana y monástica, por medio de sermones, comentarios, cartas, tratados espirituales, se hizo mención de la contribución que tuvieron las obras de Agustín.

Mención especial, sin embargo, merecen dos tratados de la madurez de Agustín: *De Genesi ad Litteram* y *De civitate Dei*. Estas unidades pueden considerarse como pequeños ensayos de demonología especulativa, aunque, como se indicará al final de este análisis, los dos ensayos son de naturaleza diferente. *De Genesi ad litteram* fue compuesto lentamente a lo largo de catorce años (401-415). Agustín redactó *De civitate Dei* durante un período semejante (413-126). De hecho, la superposición de la composición de los dos libros durante dos o tres años (313-315), invita a considerarlos como estrechamente relacionados.

Los dos libros comparten una intención semejante: desplegar una historia universal. La historia que narran, sin embargo, es una historia “precrítica”. Y la función de una historia precrítica no es teórica sino

práctica: promover el conocimiento y aprecio de la identidad de una comunidad específica. La comunidad para la que escribe Agustín *De civitate Dei contra paganos* es la comunidad concreta de los “hermanos de ahí de Cartago”<sup>27</sup>, entre los que se cuentan sus amigos Firmo, sacerdote de Cartago, a quien envía la obra terminada, y Marcelino, a quien había prometido emprenderla pero que fue asesinado el 12 de septiembre del año 413, justo en el momento de comenzar a componerla<sup>28</sup>. Una historia precrítica “no es nunca una simple narración de hechos escuetos. Es *artística*: selecciona, ordena, describe; se dirige a despertar y mantener el interés del lector a quien debe persuadir y convencer. Además es *ética*: no sólo relata sino reparte alabanzas y acusaciones. También es *explicativa*: da razón de las instituciones existentes por medio de un recuento de los comienzos y desarrollo y de una comparación con las instituciones alternas de otros sitios. Es *apologética*: corrige recuentos falsos o tendenciosos sobre el pasado del pueblo y refuta las calumnias que provienen de pueblos vecinos. Finalmente, es *profética*: a la visión de un pasado cercano une el panorama del largo plazo del futuro añadiéndole las recomendaciones de una persona de extensas lecturas y humilde sabiduría”<sup>29</sup>.

Si *De genesi ad litteram* es un relato sobre los comienzos, *De Civitate Dei* es la historia del desarrollo a partir de ese comienzo. Ambos libros subrayan en sus títulos la intención apologética: fueron escritos “contra”. El primero *contra Manichaeos*<sup>30</sup>; el segundo *contra paganos*. En ellos

27 Escribe Agustín “al Excelentísimo Señor y querido hijo Firmo, digno de todo honor y reconocimiento”: “Si pones tanto interés en leer estos libros como lo has puesto en conseguirlos, comprobarás por tu propia experiencia, mejor que por mis promesas, lo útiles que pueden ser. Y los libros que nuestros hermanos de ahí de Cartago no tengan todavía de esta obra, *La Ciudad de Dios*, te suplico que se los prestes de buen grado y con generosidad para que los copien. No se los des a muchos, sino a uno, o a la sumo a dos, y ellos ya se los pasarán a los demás. En cuanto a tus amigos, o a los cristianos que tengan deseos de instruirse, o bien a quienes se vean envueltos en cualquier superstición y te parezca que se pueden ver libres con la gracia divina por la lectura de nuestra obra (*per hunc nostrum laborem*), dejo a tu criterio el prestarla” (“Carta de San Agustín sobre *La Ciudad de Dios*” en Agustín BAC 171, p. 119).

28 En el prólogo escribe Agustín: “Pues bien, mi querido hijo Marcelino, en la presente obra, emprendida a instancias tuyas, y que te debo por promesa personal mía (*hoc opere a te instituto, et mea promissione debito*), me he propuesto defender esta ciudad en contra de aquellos que anteponen los propios dioses a su fundador” (Bac 171, pp. 3.4). Ver la nota complementaria que sobre Marcelino trae la edición de la BAC 171, p. 816, nota (1).

29 B. Lonergan, *Method* (1990 1973), p. 185.

30 El proyecto de escribir una “historia de los comienzos” basado en una lectura del *Génesis* ocupó a Agustín toda la vida. *De genesi ad litteram contra Manichaeos* fue escrito en el año

Agustín tiene delante de sí doctrinas específicas y enemigos a los que se refiere con nombre propio. En ambas narrativas la “caída del demonio” forma parte de esta historia universal. En *De Genesi ad litteram*, en el libro (XI) que se dedica a comentar el corto fragmento del capítulo II del *Génesis* que trata de la tentación y caída del hombre. En *De Civitate Dei*, en el libro XII en donde “se trata de los ángeles” y “se pregunta primeramente cuál es la razón de que unos tengan buena voluntad y otros mala”, y, después, “cuál ha podido ser la causa de la bienaventuranza de los buenos y la desgracia de los malos”<sup>31</sup>.

Uno y otro texto se ciñen estrictamente a preguntas que surgen de la lectura del libro del *Génesis*. El *De Genesi ad litteram*, sin embargo, contiene el establecimiento de un principio y su aparente subsiguiente violación. Allí, hace Agustín, en primer término, una advertencia (a la que no hace justicia la traducción): “lo que del diablo deba decirse”, dice, “hay que buscarlo siguiendo la escritura”<sup>32</sup>. La *quaestio*, no obstante, presenta una disyuntiva (*utrum...an...*) que no se encuentra ni surge de las solas palabras de la lectura del texto sagrado:

En primer lugar se pregunta si desde el principio del mundo (*primo utrum ab initio ipsius mundi*), al deleitarse en su propio poder, se apartó de aquella compañía y amor por la que son bienaventurados los ángeles que gozan de la presencia de Dios. O si por algún tiempo (*an aliquo tempore*) permaneció unido a la congregación santa de los ángeles, siendo también él justo y bienaventurado con ellos; pues muchos dicen (*nonnulli enim dicunt*) que fue arrojado del cielo porque tuvo envidia del hombre hecho a imagen de Dios<sup>33</sup>.

---

388 o 389, poco tiempo después de su conversión. En el 393 intentó el proyecto de nuevo y lo dejó incompleto; de allí su nombre *De Genesi ad litteram imperfectus liber*. Al terminar de escribir las *Confessiones* en el año 400, les añadió tres libros de comentarios alegóricos sobre el Génesis. Finalmente, entre el año 401 y 415 superó los esfuerzos anteriores con una obra enciclopédica de comentarios literales que dejó acabada finalmente, *De Genesi ad litteram*. La visión de este tratado supera el objetivo más estrecho del primer intento; conservo, sin embargo, el “contra Manichaeos” del título inicial como un componente importante del último tratado aunque no haya sido incluido específicamente en el título.

31 BAC 2000, p. 752.

32 “*In hoc autem opere quaerendum est secundum sanctam Scripturam, quid de diabolo dicendum sit*” (BAC XV, p. 1130). La BAC traduce: “En esta obra sólo debe ser tratado, teniendo por base la *Escritura*, qué es lo que deba decirse del diablo” (p. 1131).

33 Agustín. *De Genesi*, XI, XIV, 18 (BAC 1957, p. 1131).

La razón que origina la segunda pregunta, “muchos dicen”, desvía la atención del texto del *Génesis*, no hacia otro texto, como lo recomienda el principio “siguiendo la *Escritura*”, sino hacia un análisis psicológico de la relación dinámica entre dos estados de ánimo: la arrogancia (*superbia*) y la envidia (*invidia*):

Pero la envidia no precede, sino más bien sigue a la soberbia, puesto que la envidia no es la causa de la soberbia, sino, al contrario, la soberbia es el fundamento de la envidia (*causa invidendi est superbia*). Siendo la soberbia el amor desordenado de la propia excelencia, y la envidia el odio de la felicidad ajena, inmediatamente salta a la vista de dónde proceda esta última. Cualquiera que ame su propia excelencia, o aborrece a los semejantes por ser iguales a él, o a los inferiores a fin de que no se equiparen con él, o a los superiores porque no puede llegar a ser lo que son ellos. Luego, envaneciéndose, no envidiando, se hace soberbio (*superbiendo igitur invidus, non invidendo quisque superbus est*).<sup>34</sup>

Establecida la relación entre la “envidia” y la “soberbia” y la dependencia psicológica de la primera en la segunda, pasa Agustín a probar que la soberbia como “principio” ya se encuentra establecida en textos de la escritura.

Con razón señaló (*definivit*) la *Escritura* a la soberbia como origen (*initium*) de todo pecado, diciendo *el principio de todo pecado es la soberbia*<sup>35</sup>. A este testimonio se acopla muy bien (*non inconvenienter aptatur*) el otro que estampa el apóstol San Pablo: *La raíz de todos los males es la avaricia*<sup>36, 37</sup>.

---

34 *Ibid.*

35 *Eclesiástico* 10:15. Se trata de un texto profético pronunciado en un contexto histórico concreto. *La Biblia de Jerusalén* traduce todo el pasaje (14-17) así:

“Los tronos de los príncipes volteó el Señor,  
Y los abatió hasta aniquilarlos.  
Las raíces de los orgullosos las arrancó el Señor,  
Y en su lugar plantó a los humildes.  
Las comarcas de las naciones arrasó el Señor,  
Y las destruyó hasta los cimientos de la tierra.  
Tomó algunos de ellos y los destruyó,  
Y borró de la tierra su recuerdo” (*La Biblia de Jerusalén*, 1967, p. 916).

Una nota al versículo 15 explica que la traducción griega de los xxvii tradujo “orgullosos” por “las naciones”.

36 I Tim 6:10. El texto que cita Agustín es un “proverbio corriente en la literatura profana de la época (de Pablo)”, explica la nota de *La Biblia de Jerusalén* al versículo 6:10 (p. 1589). El contexto completo (versículos 6-10) dice: “Y ciertamente es un gran negocio la piedad, con tal que se contente con lo que tiene. Porque nosotros no hemos traído nada al mundo y

Los dos textos parecen decir cosas diferentes. Para disminuir entonces toda contradicción y armonizar la “soberbia” con la “avaricia” acude Agustín a la lógica. La soberbia es el “género” y la avaricia la “especie”. Lo explica así:

(...) si por avaricia entendemos en general el acto por el cual cada uno apetece algo más de lo que le conviene, llevado de su propia excelencia (*propter excellentiam suam*) y de cierto amor propio, al que sabiamente la lengua latina le dio el nombre al llamarle (*privatum*) privado, cuya palabra resalta más bien el menoscabo que el incremento. Toda privación hace disminuir, y así, desde el momento que cualquiera quiere sobresalir por la soberbia, cae en las angustias y en la miseria, puesto que del amor común le conduce al propio y funesto amor de sí mismo. La avaricia es un amor especial, la cual con más propiedad se llama amor al dinero, por cuyo nombre el Apóstol, significando el género por medio de la especie (*per speciem genus significans*), quería se entendiera la universal avaricia, esto es la soberbia, al decir: La raíz de todos los males es la avaricia.<sup>38</sup>

Resueltas las dificultades, responde Agustín a la pregunta que se había hecho: ésta, la avaricia, fue la razón de la caída del diablo.

Por esta cayó el diablo (*hac enim et diabolus cecidit*), el cual ciertamente no amó el dinero, sino su propia excelencia (*propriam potestatem*).<sup>39</sup>

Y añade un corolario. La soberbia, el género, es más propio del diablo. La avaricia, la especie, de los hombres. A una y otra se opone la caridad.

Por lo tanto, el perverso amor de sí mismo priva de la santa compañía del cielo al espíritu inflado (*Turgidum spiritum*), y esta misma propia miseria coarta al que desea saciarse mediante la iniquidad. De aquí se sigue que como hubiera dicho en otro lugar: *Serán los hombres amadores de sí mismos*, de seguida añadió: *Amadores del dinero*; así, de aquella general avaricia, cuya cabeza es la soberbia, desciende a esta especial que pertenece únicamente a los hombres

---

nada podemos llevarnos de él. Mientras tengamos comida y vestido, estemos contentos con eso. Los que quieren enriquecerse caen en la tentación, en el lazo [la *Vulgata latina* añade: ‘del diablo’], y en muchas codicias insensatas y perniciosas que hunden a los hombres en la misma ruina y la perdición. Porque la raíz de todos los males es el afán de dinero, y algunos por dejarse llevar de él. se extraviaron en la fe y se atormentaron con muchos dolores”.

37 Agustín. *De Genesi*, XI, XV, 19 (BAC 1957, p. 1133).

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

(*ad hanc specialem quae propriam hominum est*). En efecto, no serían los hombres amantes de las riquezas si no se creyeran por ellas tanto más excelentes cuanto más ricos son (*excellentes quo ditiores*).<sup>40</sup>

Agustín va, entonces, más lejos de su exégesis. Soberbia y avaricia evocan su contrario: “La caridad que no busca su propio interés, es decir, que no se alegra de la propia excelencia y, por lo tanto, con razón no se envanece, es contraria a esta enfermedad (*cui morbo contraria charitas non quaerit quae sua sunt*)”<sup>41</sup>.

Esta relación entre la soberbia del diablo en el principio de los tiempos y la avaricia de los hombres en el transcurso de la historia permite a Agustín contraponer dos amores y relacionar el principio de los tiempos con una teoría política de la ciudad y una historia del desarrollo histórico.

Estos dos amores, de los cuales el uno es santo y el otro impuro, el uno social, el otro privado (*alter sociales, alter privatus*); el uno que busca la utilidad común para conseguir la celestial compañía; el otro que encauza, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en propio provecho (*rem communem in potestatem propriam redigens*); el uno que está sometido a Dios, el otro en pugna con él; el uno tranquilo, el otro alborotado (*turbulentus*); el uno pacífico, el otro sedicioso (*seditiosus*); el uno que prefiere la verdad a las alabanzas de los que yerran, el otro que está ávido de cualquier clase de honores; el uno caritativo, el otro envidioso (*alter amicalis, alter invidus*); el uno que desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro que quiere someter al prójimo para sí; el uno que gobierna al prójimo para utilidad del prójimo (*propter proximi utilitatem regens proximum*), el otro que lo gobierna para su propio provecho; tuvieron su asiento (*praecesserunt*) en los ángeles, uno en los buenos y otro en los malos, y diferenciaron bajo la admirable e inefable providencia de Dios, que ordena y gobierna todas las cosas creadas, las dos ciudades creadas en medio del género humano (*distinxerunt conditas in genere humano civitates duas*); la una de los justos, la otra de los pecadores (*iniquorum*); las cuales, entremezcladas ahora temporalmente, transcurren la vida del mundo hasta que sean separadas en el último día del juicio; y así, la una uniéndose a los ángeles buenos, teniendo por jefe a su Rey; y la otra, juntándose a los ángeles malos, vaya con su

---

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*



príncipe al fuego eterno. Tal vez, si quiere el Señor, hablaremos más largamente en otro lugar sobre estas dos ciudades.<sup>42</sup>

Este será el tema que ocupará a Agustín los próximos trece años en *De Civitate Dei*.

Absuelta la búsqueda (*quaestio*) sobre la “causa de la caída de los ángeles” y proyectada la respuesta en la historia humana, trata Agustín la pregunta: ¿Cuándo cayó el diablo?” (*Diabolus quandonam lapsus est*)<sup>43</sup>. Su argumentación sigue los mismos pasos de la anterior. Primero, aplicación del principio hermenéutico: No decir nada que no esté en la *Escritura*. Segundo, aplicación del principio especulativo: Buscar una razón manifiesta.

La *Escritura* no dice cuándo la soberbia derribó (*deiecerit*) al diablo, de modo que pervirtiera su naturaleza buena por una depravada voluntad; sin embargo, una razón patente nos demuestra (*ratio manifesta declarat*) que tuvo lugar antes de haber sido creado el hombre, pues le envidió por esta causa.<sup>44</sup>

Aplicado el primer principio, procede Agustín a explicar en que dónde se manifiesta la razón.

Está a la vista de todos los que dirigen la mirada hacia este intento (*In promptu est enim haec intuentibus*), que la soberbia no procede de la envidia, sino más bien la envidia tiene su raíz en la soberbia (*non ex invidentia superbia nasci, sed ex superbia potius invidentiam*). No sin razón puede creerse que el diablo cayó por soberbia desde el principio de los tiempos (*ab initio temporis diabolus superbia cecidisse*), y que no hubo anteriormente tiempo alguno en el que viviera en paz y bienaventuradamente con los ángeles (*cum angelis sanctis*), sino que desde el mismo momento de la creación (*a ipso primordio creaturae*) apostató de su Creador; de modo que aquello de que dice el Señor: *Él era homicida desde el Principio, y no permaneció en la verdad*, se dijo para que entendiéramos que ambas cosas tuvieron lugar en el mismo momento, desde el principio (*utrumque ab initio intelligamus*), no sólo que fue homicida, sino también que no permaneció en la verdad. Ciertamente fue homicida a partir de aquel principio en que pudo

42 Agustín. *De Genesi*. XI, XV, 20 (BAC 1957, pp. 1133, 1135).

43 Obsérvese que Agustín usa el término *lapsus*, Anselmo, *casus*. El primero imagina un “resbalón”, el segundo, una “caída”.

44 Agustín. *De Genesi*. XI, XVI, 21 (BAC 1957, p. 1135).

matar al hombre, porque no pudo matar antes de existir al que había de matar. Luego desde el principio es homicida el diablo (*Ab initio ergo est homicida diabolus*), puesto que mató al primer hombre antes de existir algún otro hombre: asimismo, no permaneció en la verdad (*in veritate autem non stetit*) desde el principio de su creación, el cual pudiera permanecer en ella si lo hubiera deseado (*qui autem staret si stare voluisset*).<sup>45</sup>

Una vez respondidas las dos preguntas, la razón y el cuándo de la caída, los capítulos restantes de *De genesi ad litteram* no se ocupan ya más de ésta cuanto de sus efectos. *De Civitate Dei*, por otro lado, no retomará tampoco el tema. Su preocupación es responder a las concepciones que sobre el demonio, especialmente como “principio de mal”, proponían los pensadores de la época y condenar toda forma de “culto” mágico del demonio. Un análisis de *De Civitate Dei* rebasa la intención del presente ensayo.

## 5. DISCUSIÓN

John Arthur Kemp, profesor de filosofía medieval de la Universidad de Loyola, comienza su breve nota sobre Anselmo en la *Encyclopaedia Britannica* con estas palabras: “El fundador de la Escolástica, la escuela filosófica de pensamiento que habría de dominar la Edad Media, Anselmo de Canterbury, fue uno de los pensadores más importantes entre Agustín (354-430) y Tomás de Aquino (354-430)”<sup>46</sup>. Creo muy discutible la exactitud del término “fundador” (*founder*) como aplicable a Anselmo. Creo, sin embargo, más precisa esta ubicación en el pensamiento cristiano, si se considera que el contexto en que Anselmo redacta “*De casu diaboli*” marca el momento de inflexión entre dos contextos diferentes, el de Agustín de Hipona y el de Tomás de Aquino, en la secuencia que Bernard Lonergan ha llamado un “descubrimiento progresivo de la mente” (*ongoing discovery of mind*)<sup>47</sup>.

Lonergan distingue en ese “descubrimiento progresivo de la mente”, que calificaríamos como propio del pensamiento europeo y occidental, cuatro momentos iniciales: “(1) la reinterpretación de una prehensión

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Kemp, John Arthur, *Anselm*, p. 937.

<sup>47</sup> B. Lonergan, *Method in Theology*, p. 305. La expresión puede también traducirse por “un descubrimiento permanente del espíritu”.

simbólica, (2) una purificación filosófica del antropomorfismo bíblico, (3) el uso ocasional de significado sistemático, (4) doctrinas teológicas sistemáticas”<sup>48</sup>. Una aprehensión simbólica consiste en una aprehensión del hombre y su mundo que se expresa en mito, saga, leyenda, magia, cosmogonía, apocalipsis, tipología. Una reinterpretación de una aprehensión simbólica consiste en el uso que hace un pueblo y su cultura de tradiciones de otros pueblos, vecinos o lejanos, con el fin de expresar algo completamente diferente.

El mito de Satanás, el diablo, y sus demonios es un mito casi universal. Sus características han sido coleccionadas en volúmenes y enciclopedias eruditas. Las variantes y similitudes han sido comparadas exhaustivamente por la “historia de las religiones”. Los investigadores del pensamiento bíblico, sin embargo, señalan curiosamente una diferencia en el caso del *Antiguo Testamento*. Por un lado, “todo lector del *Antiguo Testamento*, sobretodo si conoce la literatura religiosa de los pueblos vecinos de Israel, se sorprende del lugar estrictamente limitado que el *Antiguo Testamento* concede a este personaje misterioso que nosotros llamamos el demonio o el diablo”<sup>49</sup>. Por otro lado, “en los textos bíblicos más antiguos, no hay preocupación (*question*) explícita por ángeles caídos aunque haya mención de potencias malévolas y de espíritus malos. Así, en el relato de la caída de nuestros primeros padres, interviene una serpiente”<sup>50</sup>. Los historiadores se complacen, en consecuencia, en mostrar “que la doctrina judía sobre los demonios sufrió, después de terminada la cautividad de Babilonia, la influencia del pensamiento persa”<sup>51</sup>, y, en consecuencia, en distinguir entre los elementos anteriores al cautiverio y los elementos incorporados durante la permanencia en el desierto. Cualesquiera que sean los detalles de las investigaciones y las conclusiones a las que se llegue sobre este fenómeno, propio de culturas en contacto, lo mínimo que puede decirse, sin embargo, es que el mito de “la caída del demonio” en el pensamiento hebreo es una clara ilustración de “reinterpretación de una aprehensión simbólica” y que el problema para el historiador de las ideas consiste en preguntarse sobre qué era aquello “completamente

48 B. Lonergan, *Method in Theology*, pp. 305-306.

49 S. Lyonnet, “Le démon dans l’Écriture”, col. 142. Ver también los artículos sobre “Satanas” y “diaballo, diabolos” escritos por G. von Rad, W. Foerster y K. Schäferdin en G. Kittrel, *Grande Léxico*, Vol. II, pp. 921-950, 1397-1429.

50 E. Mangenot, “Démon dans la Bible et la théologie juive”, col. 322.

51 *Ibid.*

diferente” que los judíos quisieron expresar con la adopción de una “aprehensión simbólica” que culturalmente no les pertenecía.

Mil años después del destierro del pueblo hebreo en Babilonia, Agustín, en el Norte del África, y sobre el borde del Mediterráneo, da un paso adelante y realiza una purificación filosófica del antropomorfismo bíblico por medio de los dos movimientos que hemos señalado en el estudio: primero, refuta las doctrinas que sobre el demonio estaban en boga en occidente (en gran parte importadas de Oriente) en *De Civitate Dei*, y, segundo, explica el sentido de la “la caída del diablo” en sus comentarios *De Genesi ad litteram*. Los sermones y comunicaciones populares, sin embargo, conservan las imágenes propias de la imaginación popular. En sus alusiones a Satanás y los demonios hay fragmentos de mitos, sagas, leyendas, magia, cosmogonías, apocalipsis, tipologías, transmitidas a través de la tradición judía y cristiana. Agustín estaba repitiendo, en estas ocasiones, el oficio de reinterpretar una aprehensión simbólica. En los dos tratados de final de su vida, sin embargo, Agustín hace un esfuerzo en purificar por medio de argumentos filosóficos los antropomorfismos de los cuales participaba su misma imaginación y su cultura.

Pero Agustín no es estrictamente un filósofo. Es un hombre profundamente educado –probablemente el hombre más educado de su época. Es un “académico”, un “dialéctico”. Su finalidad no es teórica sino práctica: evitar errores y desviaciones. Sus argumentos se dirigen a persuadir más que a definir, relacionar, ordenar sistemáticamente. Agustín prueba por medio de juegos de palabras, cambios de argumento, asociaciones lingüísticas, acumulación de frases tomadas de la lectura de los textos bíblicos, interpelaciones emocionales.

Casi setecientos años después de Agustín, Anselmo da un tercer paso: hace uso ocasional de un significado sistemático. Y en este contexto, el tratamiento de “la caída del demonio” resulta significativo. En el estudio hemos señalado la total ausencia en el texto de Anselmo no sólo de la “demonología” imaginativa de monjes y fieles cristianos, sino también de los asuntos “sobre el demonio” que habían interesado durante siglos a pensadores más estudiosos y especulativos.

Anselmo redactó su tratado en forma de diálogo a la manera como Agustín había escrito sus primeras reflexiones y la forma dialógica conlleva como una de sus características la alternancia de preguntas y de respuestas. Un lector cuidadoso del breve texto de *De casu Diaboli* po-

drá distinguir un total de 183 pasajes en donde las *quaestiones* aparecen bajo la forma de partículas interrogativas, preguntas directas, alusiones a la conducta interrogativa, retorsiones retóricas, rótulos explícitos de asuntos. No todas las “preguntas” buscan (*quaerent*); pero no hay duda de que se trata de una invasión masiva del programa formulado por primera vez en el *Proslogium*, de una “fe en busca de inteligencia” (*fides quaerens intellectum*)<sup>52</sup>. Esta atmósfera resulta, en algunos momentos del diálogo, opresiva para el discípulo. En un pasaje compara el estado del espíritu que se pregunta con el de una selva en pleno y constante crecimiento.

No sé por qué (*sed nescio quid sit*), cuando parece que voy a llegar al fin de la cuestión (cum...*iam ad finem quaestionis pertingere*), veo surgir, como de entre las raíces de las cuestiones resueltas (*velut de radicibus succisarum quaestionum*), otras nuevas que brotan (*alias novas pullulantes consurgere*).<sup>53</sup>

Las preguntas y cuestiones de Anselmo marcan el comienzo de un giro formal y deliberado del pensamiento hacia la *quaestio*. Su epígono será Tomás de Aquino con sus secuencias de “cuestiones” articuladas en *Summae, Quaestiones Disputatae* o *Quaestiones quodlibetales*. Los pasos intermedios entre Anselmo y Tomás serán las colecciones de respuestas opuestas de Pedro Abelardo (*sic et non*) y Pedro Lombardo. La formulación técnica del descubrimiento de Anselmo la dará finalmente Gilbert de la Porrée: “Una pregunta surge de una afirmación y su correspondiente negación contradictoria”<sup>54</sup>.

Sin embargo, el paso de Anselmo a la tercera etapa de un “descubrimiento progresivo de la mente” no responde todavía a la pregunta implícita en la consideración de la primera etapa: ¿qué era aquello “completamente diferente” que los hebreos quisieron expresar con la adopción de una “aprehensión simbólica” que culturalmente no les pertenecía en el “caso” de “la caída del Diablo”? La respuesta será dada “sistemáticamente” en la transición lograda por Tomás de Aquino.

52 Anselmo, *Proslogium*, Proemium (BAC I, 1952, p. 360). La traducción castellana desafortunadamente no hace justicia al sentido original del latín. Dice: “La fe buscando apoyarse en la razón”. El texto latino no habla de “apoyarse” ni de “razón”.

53 Anselmo, *De casu Diaboli*, (BAC 1952, VII, p. 615).

54 “*Ex affirmatione et ius contradictoria negatione quaestio constat*”. Gilbertus Porretanus, P.L., 64:1253. Sobre la “*quaestio*” ver J. Y. Congar, “Théologie”, cols. 351-357.

Aquí sólo corresponde sugerir de qué modo se anticipa esa respuesta en las preguntas de Anselmo. Existe un paralelo que no ha sido estudiado entre el *Proslogium* y *De casu Diaboli* que puede formularse de la manera siguiente. El *Proslogium* más que una “prueba”, un argumento ontológico, de la existencia de Dios, como lo ha propuesto la historia de las ideas desde la Edad Media hasta Kant, es una exploración (*quaestio*) necesaria en la noción del ser, de “la medida del poder y limitación de la mente humana”<sup>55</sup>. De modo paralelo, la preocupación que guía *De casu Diaboli*, es una exploración complementaria en la noción del mal, de la medida del poder y los límites de la voluntad humana.

## BIBLIOGRAFÍA

Aland, Kurt, ed., et alii: *The Greek New Testament*. Stuttgart: Biblia-Druck GmbH, 1983 (3th corrected).

Agustín: *In opera omnia Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi indices generales opera et studio monachorum Ordinis Sancti Benedicti et Congregatione S. Mauri. Tomus undecimus Pars altera*. Parisiis: Apud Gaume Fratres, 1839 (editio altera, emendata et aucta).

Agustín: *Obras de San Agustín en edición bilingüe. Tomo XV. Del génesis a la letra*. Edición Preparada por el Padre F. Balbino Matín, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1957.

Agustín: *Obras Completas de San Agustín. XVI. La Ciudad de Dios (1º)*. Edición bilingüe. Traducción de Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2000 (5ª. Edición/reimpresión).

---

55 Uso la expresión de B. Lonergan en sus “preliminaries to conceiving the transcendent idea” (ver *Insight*, pp. 641-644): “Just as the mathematician legitimately and fruitfully extrapolates from the existent to series of non-existent, just as the physicist profits from mathematical knowledge and adds such extrapolations of his own as the absolute zero of temperatura, so an exploration of the idea of being is necessary if one is to measure the power and the limitations of the human mind” (p. 644).

Anselmo: *Obras Completas de San Anselmo, Traducidas por primera vez al castellano, texto latino de la edición crítica del P. Schmidt, O.S.B.*, Introducción general, versión castellana y notas teológicas sacadas de los comentarios del P. Olivares, O.S.B. por el P. Julián Alameda, O.S.B. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1952 (volumen I), 1953 (volumen 2).

Bainvel, J.: “Anselmo de Cantorbéry”, en Vacant, A., et alii, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I II, cols. 1327-1360.

*Biblia de Jerusalén*. Edición española dirigida por José Angel Urieta. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A., 1967.

Congar, Jean Yves M.: “Théologie”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Tome XV, cols. 341-503.

Danielou, Jean: “Démon: dans la littérature ecclésiastique jusqu’à Origène”, en Villier, M., et alii, *Dictionnaire de Spiritualité, Tome III*, cols. 152-189.

Eadmero: “Vida de San Anselmo por su discípulo Eadmero”, en Anselmo, *Obras Completas*, pp. 5-73.

Fitzgerald, Allan, Director: *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Traducción del inglés de Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001 (inglés 1999).

Foerster, W.; Schäferdier, K.: “satanas”, en Kittel, Gerhard, *Grande Lessico del Nuevo Testamento, Vol. II*, 1397-1429.

Guillaumont, Antoine et Claire: “Démon: Dans la plus ancienne littérature monastique”, en Villier, M., et alii, *Dictionnaire de Spiritualité, Tome III*, cols. 189-212.

Kemp, John Arthur: “Anselm of Canterbury, Saint”, en *The New Encyclopaedia Britannica in 30 Volumes. Macropaedia. Vol. 1*. Chicago: Helen Hemingway Benton, 1973-1974 (15 th).

Kittel, Gerhard: *Grande Lessico del Nuevo Testamento, Vol. II*, Edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti. Brascia: Paideia, 1966.

Lonergan, Bernard: *Insight. A Study of Human Understanding*. London: Darton Longman and Todd, 1973 (= students’ edition first published 1958 1957).

Lonergan, Bernard: *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 1979 1973 (2<sup>nd</sup> edition). En castellano: *Método en Teología*. Traduc-

ción de Gerardo Remolina. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988 (2ª. Edición) 1973.

Lyonnet, Stanislas: “Le démon dans l’Ancien Testament”, en Villier, M., et alii, *Dictionnaire de Spiritualité, Tome III*, cols. 142-52.

Mangenot, E.: “Démon dans la Bible et la théologie juive”, en Vacant, A., et alii, *Dictionnaire de Théologie Catholique, IV I*, cols. 322-339.

Mangenot, E.: “Démon d’après les pères”, en Vacant, A., et alii, *Dictionnaire de Théologie Catholique, IV I*, cols. 339-384.

Ortolan, T.: “Démon d’après les scholastiques et les théologiens postérieurs”, en Vacant, A., et alii, *Dictionnaire de Théologie Catholique, IV I*, cols. 384-407.

Schmidtt, F.S.: “Anselm v. Canterbury”, *Lexicon für Theologie und Kirche, Erster Band*, 592-594.

Vacant, A.; Mangenot, E., et alii: *Dictionnaire de Théologie Catholique. Tome I, II partie*. Paris: Librairie Letouzey et ané, 1923 (troisième tirage). *Tome IV, I partie*. Paris: Librairie Letouzey et ané, 1920. *Tome XV, I partie*. Paris: Librairie Letouzey et ané, 1946.

Vandenbroucke, Francois: “Démon: en Occident”, en *Dictionnaire de Spiritualité, Tome III*, cols. 212-34.

Van Fleteren, Frederick: “Ángeles”, en Fitzgerald, Allan, Director, *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, pp. 50-52.

Van Fleteren, Frederick: “Demonios (*daemones*)”, en Fitzgerald, Allan, Director, *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, pp. 390-392.

Van Fleteren, Frederick: “Diablo (*diabolus*)”, en Fitzgerald, Allan, Director, *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, pp. 392-94.

Villier M., Cavallera F., de Guibert J., et alii: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1957 (vol. III), 1976 (vol. IX).

Von Rad, G., Foerster, W.: “diaballo, diabolos”, en Kittel, Gerhard, *Grande Léxico del Nuevo Testamento, Vol. II*, 921-50.



LA CAÍDA DE LOS ÁNGELES EN DIONISIO  
EL AREOPAGITA

CHRISTIAN SCHÄFER

## 1. DIONISIO AREOPAGITA: PERSONALIDAD, PSEUDONIMIDAD Y OBRAS

El así llamado 'Areopagita' Dionisio es un autor que no conocemos como persona histórica.<sup>1</sup> Lo que se puede decir sobre él, se limita a esto: desde los inicios del siglo VI d.C., aparece y se lee en la iglesia de Oriente, y más tarde también en el Oeste<sup>2</sup>, un conjunto de escritos cuyo autor de una manera u otra (pero nunca directamente) parece pretender ser un discípulo inmediato del Apóstol San Pablo. Se cuenta en los *Hechos de los Apóstoles* 17, 22-34 que San Pablo, con su famoso sermón sobre el 'Dios desconocido' en Atenas, causó tanta impresión en cierto número de sus oyentes griegos, que algunos de ellos le siguieron para que les enseñara más sobre su 'doctrina'. Entre ellos, un cierto Dionisio, denominado el Areopagita (17, 34) –o sea, un jurista de la corte de Atenas que tenía su sede en la colina llamada Areópago. El término griego que se emplea en el texto neotestamentario y que aquí se traduce como 'quienes le siguieron' o 'se le juntaron', tiene un significado más específico, sin embargo, en la época en cuestión, y prácticamente de término técnico: expresa que los así denominados se adhirieron a la doctrina expuesta por el Apóstol y que optaron por la manera de vivir y creer de los cristianos, al igual que se hacía en aquellos tiempos al decidirse por una escuela filosófica, su forma de vida compartida y pensar unánime. No es por coincidencia que poco antes (17,18), el autor de los *Hechos* relata que fueron precisamente algunos filósofos de renombradas escuelas ("algunos de los filósofos epicureos y estoicos") quienes invitaron a Pablo a que expusiera su 'nueva doctrina' sobre 'el dios no conocido' en medio del Areópago, porque 'querían saber sobre ella' (17,19sq). El 'seguir' y 'juntarsele', la 'doctrina' que despierta el interés de los discípulos de las mayores corrientes filosóficas, el afán por la sabiduría que San Pablo provoca en ellos etc., todo esto ubica la decisión

---

1 Las siguientes observaciones introductorias referentes a la pseudonimidad, la época y los escritos del Areopagita rinden una versión revisada y abreviada de los primeros párrafos de mi artículo *Apuntes sobre la filosofía de Dionisio (Pseudo-)Areopagita*. Por publicarse en: *Revista Española de Filosofía Medieval* 11 (2004).

2 Sobre la primera aparición del texto, su recibimiento y crítica inmediatos, así como la trayectoria y tradición filosóficas de los escritos en el Oeste y en el Este respectivamente, cf. B.R. Suchla, *Textprobleme der Schrift Per` qe...wn Nñom Ètwv des Ps. Dionysius Areopagita*, en: *Augustinianum* 32 (1992), pp. 387-422, aquí p. 390sq; y E. Jeaneau, *Denys l'Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident*, en: L.G. Benákis (ed.), *Neoplatonisme et philosophie médiévale (Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale)*, Turnhout 1997, pp. 1-23.

de Dionisio por la ‘doctrina’ de San Pablo en un ámbito indudablemente filosófico.<sup>3</sup> Sólo recientemente, la interpretación moderna volvió a poner más cuidado en no subestimar y en tomar muy en serio este ‘setting’ que antecede y nutre constantemente la doctrina (si así se la puede llamar) de los escritos que llegaron a nosotros con la pretensión de ser obra del ‘Areopagita Dionisio’.

Alrededor del año 528 d.C., por primera vez el nombre del ‘Areopagita Dionisio’ es mencionado como el autor de un conjunto de cuatro tratados y diez epístolas: el denominado *Corpus Dionysiaticum*. El contenido de estos catorce escritos es (aunque en diferentes grados) marcadamente platónico, al estilo del neoplatonismo tardío con su especial interés en la experiencia mística y en la detallada jerarquización de los seres celestiales – o, por lo menos, incorpóreos. Ambos rasgos se encuentran en el *Corpus* integrados en un complicadísimo sistema teológico cristiano.

Sin embargo, antes de abordar el problema de la caída de los ángeles en la obra dionisiana no estará de más decir unas cuantas palabras sobre la supuesta identidad ‘verdadera’ del autor. Las primeras dudas acerca de la autenticidad de los escritos que conforman el conjunto de obras areopagíticas, o mejor dicho, acerca de su antigüedad y de su procedencia de tiempos apostólicos, surgieron ya en el mismo siglo VI, poco después de su primera mención. En efecto, parece que no existe autor ni fuente textual antes del siglo VI que mencione los escritos atribuidos al Areopagita Dionisio. En cuanto a los eruditos latinos del Occidente cristiano, las dudas se mantuvieron durante toda la Edad Media y se intensificaron durante el Renacimiento y en la época de la Reforma protestante. Sin embargo, como parecía que faltaban pruebas contundentes en contra de la edad apostólica, hasta finales del siglo XIX había quienes defendían la posibilidad de que el autor fuera el Areopagita discípulo de San Pablo<sup>4</sup>, a pesar de la filosofía tardíamente

3 También San Agustín, al exponer las verdades cristianas ante las interrogantes filosóficas de su tiempo, se sirve de la palabra *doctrina* para denominar la *fides quae* que defiende. *De doctrina christiana* se titula el opúsculo correspondiente. La fe cristiana, antes de ser una religión, es una doctrina de vida compartida, de cosmovisión, culto y devoción compartidos que a los ojos de los cristianos mismos tiene más paralelismos con las escuelas filosóficas contemporáneas que con las religiones de su época. Por eso otro opúsculo agustiniano, *De vera religione*, no trata tanto sobre la verdad del cristianismo en comparación con la falsedad de las ‘otras’ religiones, sino más bien sobre la forma correcta y verdadera de la devoción (*religio*) que debe acompañar la *doctrina*.

4 Entre ellos, C. Schneider, *Areopagítica*, Ratisbona 1884, y J. Parker en la introducción a su *The Celestial Hierarchies of Dionysius the Areopagite*, Londres 1984. Cf., al respecto el estudio de A. Louth, *Dionysius the Areopagite*, Wilton 1989, p. 15.

platónica presentada en el *Corpus* que no cuadraba con la supuesta fecha de composición en tiempos apostólicos.<sup>5</sup>

Pero finalmente, durante la última década del siglo XIX, varios estudios filológicos demostraron que diferentes trazos del tratado *Sobre los Nombres Divinos* eran plagios de obras menores del filósofo neoplatónico Proclo, que enseñaba y escribía como ‘rector’ de la escuela neoplatónica de Atenas en el siglo V.<sup>6</sup> De modo que hoy en día hay una ancha base consensual sobre que los escritos tradicionalmente atribuidos a Dionisio el Areopagita datan más bien del siglo V o VI y pertenecen a un autor cristiano de alta erudición filosófica, íntimo conocedor de la obra de Proclo, y cuyo nombre desconocemos por completo. Vale añadir que de las varias y a veces muy entretenidas conjeturas que se han hecho para descubrir el incógnito del (desde entonces: Pseudo-) Dionisio, ninguna ha sido convincente aún.<sup>7</sup>

A pesar de todo eso, hay que aclarar una cosa: el gran impacto que tuvieron la teo-ontología y la mística de Dionisio en el pensamiento de la Edad Media, no se explica exclusivamente, ni mayoritariamente, por el peso autoritativo que les confirió el pseudónimo (o alónimo) y la pretensión de ser obra de un discípulo directo de San Pablo. La impresión causada por el pensamiento dionisiano en egregios maestros de la

- 
- 5 Acerca de la discusión sobre la identidad del autor y el valor doctrinal del *Corpus*, cf. los estudios y las interpretaciones referentes en: B.R. Suchla, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt*, Gotinga 1995, pp. 12sqq; H. Koch, *Proklus als Quelle des Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, en: *Philologus* 54 (1895), pp. 438-454, especialmente pp. 438sqq; H.-U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 2, Einsiedeln 1962, p. 154, y R.J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*, La Haya 1970, pp. 383; D. Luscombe, *Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola*, en: L.G. Benákis (ed.): *Neoplatonisme et philosophie médiévale (Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale)*, Turnhout 1997, pp. 93-107; finalmente, K. Froehlich, *Pseudo-Dionysius and the Reformation of the 16<sup>th</sup> Century*, en la introducción a la traducción inglesa del CD por C. Luibheid (*Dionysius: The Complete Works*, Nueva York 1987), pp. 33-46. Consultense también las diferentes ponencias sobre el tema resumidas en: Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris 1997.
- 6 Las intervenciones decisivas, editadas el mismo año, pero independientes la una (teológica) de la otra (filológica) en el proceso de investigación y elaboración, fueron: J. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, en: *Historisches Jahrbuch* 16 (1895), pp. 253-273 y pp. 721-748; y H. Koch, *Proklus als Quelle des Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, en: *Philologus* 54 (1895), pp. 438-454.
- 7 Una lista de posibles candidatos que se han barajado es presentada por L.G. Benákis, *L'état actuel des recherches dionysiennes*, en: *Diotima* 23 (1995), pp. 17-24. De todos modos, tal vez convenga más llamarle al autor del CD ‘Dionisio (Pseudo-)Areopagita’ antes que ‘Pseudo-Dionisio’.

filosofía escolástica más bien tiene que ver con las ideas expuestas por Dionisio y con la ejemplaridad con que logra combinar el raciocinio filosófico con el material textual de las *Sagradas Escrituras*.<sup>8</sup>

Por ende, para entender a Dionisio y su impacto en la historia de la filosofía, es menester tomar en cuenta metódicamente la ficción dionisiana de la composición de estos textos por un discípulo de San Pablo y en el primer siglo d.C. Esto, más que nada, porque esta ficción literaria o estilística tiene su sentido y cierta influencia en el contenido de las obras de Dionisio. El pseudónimo, más que usurpar indebidamente alguna autoridad apostólica, quiere decirnos algo sobre las intenciones, el mensaje y los presupuestos del pensamiento expuesto en ellas. Lo cual no quiere decir que no aceptemos que este pensamiento sea plenamente neoplatónico y que Dionisio en su pensamiento refleja y retoma ideas, métodos y preocupaciones doctrinales del neoplatonismo de la turbulenta época que sigue el reinado del emperador 'hereje neoplatónico', Juliano 'el Apóstata'. Desde los primeros comentaristas bizantinos hasta en las apostillas de Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa, nunca surgieron serias dudas acerca de que la filosofía del supuesto Areopagita era netamente platónica. Pero la clave para entender a Dionisio no está en hacerle el títere cristiano de su maestro Proclo ni de otros exponentes de la corriente neoplatónica. Al contrario: la clave para interpretar los escritos dionisianos se halla en aceptar la ficción literaria de leer a un autor que, educado en la cultura pagana de la Atenas en los tiempos de Cristo, se encuentra con la doctrina cristiana promulgada por San Pablo Apóstol. Es precisamente esta 'ingenuidad', ese entusiasmo y esa inmediatez del primer encuentro entre la altamente avanzada y venerable filosofía pagana y el cristianismo naciente directamente transmitido por los Apóstoles, que la ficción estilística quiere recrear saltándose algunos siglos para atrás y poniendo en boca de un converso griego de primera hora lo que en el siglo VI ya sería una refinada y muchas veces repetida rutina intelectual: esclarecer el tan apasionadamente debatido problema de la fusión de las verdades cristianas con la sabiduría mundana como si fuera un testigo ocular del debate de San Pablo con los filósofos atenienses en el Areópago.

---

8 Así lo perciben, y correctamente, según mi criterio, Luscombe, von Balthasar y Suchla en los estudios citados en la nota 5.

## 2. LOS ÁNGELES COMO PROBLEMA FILOSÓFICO EN DIONISIO

En cuanto a la tradición teológica, Dionisio se ha hecho famoso en buena parte por su tratado *Sobre las Jerarquías Celestiales*.<sup>9</sup> Este tratado, que versa sobre los diferentes coros de los ángeles, arcángeles, potestades, tronos, querubines, serafines y otros seres celestiales, le otorgó al Areopagita el título de *doctor hierarchicus* en la Edad Media del Occidente latino. Dionisio, en esta época, es considerado la autoridad máxima en lo que toca cuestiones de angelología. Tanto así que comúnmente se la prefiere, por ejemplo, ante la divergente doctrina sobre los ángeles del Doctor de la Iglesia San Gregorio Magno. Dante en su *Divina Commedia* nos presenta la deleitosa idea que la eterna felicidad de San Gregorio consiste en reírse sobre su propia angelología al darse cuenta en el cielo que Dionisio había tenido la razón todo el tiempo (*Paradiso* XXVIII 135). Conservo en mi biblioteca una breve suma titulada *De angelis* que data del siglo XVIII y sigue citando a Dionisio como autoridad máxima.

Para todo esto hay que tener en mente que los ángeles, tanto para la época de Dionisio como para la escolástica (y, en efecto, anteriormente a los neoplatónicos paganos en sus especulaciones sobre seres puramente intelectuales), representan mucho más de lo que expresa la idea siempre un poco aburrida de seres etéricos, notoriamente benéficos e incesantemente devotos que hoy en día podríamos asociar con ellos. Ni aun la idea sugerida por la etimología de su nombre que son ‘mensajeros’ de Dios juega el papel más importante. Para Dionisio como para un sinnúmero de teólogo-filósofos de muchos siglos, los ángeles por su naturaleza, su estratificación jerárquica, y por las diferentes ‘funciones’ que se les atribuye, son paradigmas de las jerarquizaciones litúrgicas, ejemplos de diferentes formas y ‘métodos’ de vida intelectual y espiritual, y en muchos sentidos son guías de diferentes formas de vida. De la vida contemplativa en alabanza de Dios, por un lado, pero también de la vida ética, científica y espiritual. En asuntos filosóficos, más que nada, representan, sin embargo, ejemplos que ayudan a entender *in vitro spirituali* lo puramente intelectivo y espiritual que los humanos sólo conocemos inmerso en corporalidad, representan y dejan especular sobre formas de razón no-discursiva, etc. E incluso la tediosa pregunta ‘típicamente escolástica’ y muchas veces

9 La edición crítica reciente es (*Pseudo-*) *Dionysios Areopagites, De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae* [Corpus Dionysiacum II] (eds. G. Heil and A.M. Ritter), Berlín/Nueva York 1991.

ridicularizada sobre cuántos ángeles pueden bailar sobre la punta de una aguja, bajo esta perspectiva adquiere su profundo sentido metafísico-doc-trinal. En verdad, la respuesta correcta que siendo seres puramente espiri-tuales pueden ser infinitamente muchos, es una enseñanza introductoria a la más complicada y urgente pregunta sobre cómo la presencia real del infinito Dios en el pan eucarístico transubstanciado puede ser total, sin cambiar un miligramo de la estructura material del pan.<sup>10</sup> De manera pare-cida, toda la angelología dionisiana del tratado *Sobre las Jerarquías Celes-tiales*, si bien tiene su valor en sí, además de eso demuestra un cierto interés en cuanto a otros campos filosóficos y teológicos, pero primordialmente, tal vez, en lo parenético y en lo que toca a las cuestiones éticas.

Las cruciales consideraciones dionisianas sobre la *caída* de los ánge-les se encuentran, sin embargo, no en el tratado sobre las jerarquías ange-licales, sino en su más largo tratado *Sobre los Nombres Divinos* (DN).<sup>11</sup> Esto se debe a la siguiente circunstancia: entre los Nombres de Dios, o teónimos, presentados y discutidos por Dionisio en esta obra, el más pro-minente y más detenidamente referido es el del 'Bien', que aparece en el capítulo cuatro de la obra. Con esto, el Areopagita se coloca tanto entre la tradición bíblica, y de los escritos juaninos en especial, como la tradición platónica.<sup>12</sup> Ahora bien, el tratado sobre los Nombres Divinos no se limita a una enumeración de teónimos y su discusión teológica. Quiere más: a través de los Nombres de Dios, Dionisio intenta construir una explicación fundamental del mundo, o sea, intenta desenvolver una ontología filosófi-ca, marcadamente (neo)platónica, ante los ojos de sus lectores. Con esto, cumple con la ficción literaria que crea con su alónimo del 'Areopagita Dionisio' discípulo de San Pablo. Según ésta, como se ha visto, el autor de este tratado fue convertido al cristianismo por el sermón del Apóstol que

10 Nunca había pensado en esto hasta comentar el propósito del presente estudio al profesor Paul Rorem del Princeton Theological Seminary, experto en el tratado dionisiano *Sobre las Jerarquías Celestiales* y su trayectoria en la teología occidental. Él me señaló este trasfondo doctrinal de la famosa pregunta sobre los ángeles y la aguja.

11 Las ediciones estándar del original griego son: *Patrologia Graeca* tomos III y la edición crítica de la Comisión Patristica de Gotinga: (*Pseudo-*) *Dionysios Areopagites, De divinis nominibus* [Corpus Dionysiacum I] (ed. B.R. Suchla), Berlín/Nueva York 1990. Las referencias al texto de DN se harán según la tradicional citación estándar de la *Patrologia*.

12 Sobre todo en los sinónimos del Bien, que Dionisio presenta en el mismo capítulo (Amor, Esplendor, etc.), aparece claramente la teología de San Juan, es decir del cuarto Evangelio y de sus cartas. Para la doctrina del Bien de Platón y los Neoplatónicos tal como aparece en Dionisio, compárese C.G. Niarchos, *Good, Beauty and Eros in Dionysius' Doctrine of Divine Causality*, en *Diotima* 23 (1995), pp. 106-108.

prometía a los eruditos paganos ponerle nombre al ‘Dios desconocido’ al que erigían altares sin ponerle(s) nombre(s). La filosofía de Dionisio pretende ser una prolongación de la predicación paulina en este sentido: a muchos de sus intérpretes cristianos les parecía, y no enteramente sin razón, que su *Sobre los Nombres Divinos* repite y explica la teo-ontología de los filósofos neoplatónicos, pero poniendo nombres bíblicos de Dios al primer y absoluto principio anónimo de la ontología platónica pagana.<sup>13</sup>

Para emprender esta hazaña filosófica, el teónimo ‘Bien’ tiene un valor único, como el mismo Areopagita resalta repetidas veces (DN 680B, 693B etc.). El concepto del Bien une la teología cristiana de Dionisio con la ontología platónica que adopta en su explicación ontológica de la realidad óptica. En los platónicos, el ‘Bien’ denomina la extroversión, el autoderrame del primer principio inefable de todo ser, y es incluso consubstancial con este principio supremo, siendo en verdad nada más que *nuestra forma de percibir* la benéfica presencia de este principio en todo lo que es.<sup>14</sup> ‘Bien’ y ‘ser’ son coextensivos, en esta ontología normativa que se nutre de la tradición filosófica de los trascendentales (*omne ens est bonum, omne ens est verum*, etc.) y a su vez la nutre en el transcurso de la historia. Más aun: incluso el no-Ser depende en última instancia del Bien que lo emplea para formar una realidad perfecta (DN 697A), al igual que un compositor emplea las pausas en su música. Para Dionisio, esta idea de la coextensividad de Bien y Ser es el punto de partida para la inclusión de la filosofía pagana en una explicación cristiana de la realidad mundana. En efecto, entreteje ambas de tal manera que es más bien difícil, si no imposible, decidir a la larga cuál incluye a cuál en este proceso de penetración recíproca.

Esto, sin embargo, nos lleva a un problema que abre paso a la discusión del fenómeno del ángel caído, problema que a primera vista nada o poco tiene que ver con preguntas de índole ontológica o teonímica. Pero, en verdad, si queremos entender el mundo, la realidad en total, como una

13 Para un breve esbozo de la ontología del tratado *De divinis nominibus*, de sus intenciones y de su relación al alónimo de su autor, cf. C. Schäfer, *Apuntes sobre la filosofía de Dionisio (Pseudo-)Areopagita*, por publicarse en *Revista Española de Filosofía Medieval* 11 (2004).

14 Este entendimiento del principio de todas las cosas no según lo que es en sí (punto de vista inalcanzable del raciocinio humano frente a lo inefable), sino según su forma de aparecer y de mostrársenos, tiene una larga historia en el pensar platónico, empezando por las consideraciones metódicas de Plotino en su *Enn.* V.5[32].6.24 hasta las declaraciones sobre como proceder en materia de ascenso intelectual a Dios en San Anselmo en el *Proslogion* (cap. 8) y Tomás de Aquino en su *In Librum de Causis Expositio*, prop. 20a.



teofanía explicitada en términos ontológicos, como la extroversión de Dios tan benéfica que le atribuimos el nombre del ‘Bien’ (“el Nombre más importante [...] que prefigura todos los demás Nombres”, DN 680B), ¿cómo es posible, entonces, que exista el mal en esta realidad?<sup>15</sup>

Dionisio se ve obligado a abrir un largo paréntesis sobre el mal (DN 713D-736B), su naturaleza, su origen y sobre si podría tener algún ‘sentido’ dentro de la estructura ontológica del mundo. Tras largas consideraciones, su respuesta será que el mal no es nada en sí, que no tiene un propio valor definido en términos ontológicos y que, en última instancia, el mal es un parásito del ser que no puede subsistir sin la premisa positiva de lo bueno. En esto, Dionisio sigue la doctrina de Proclo en su tratado *De malorum subsistencia*, donde se propone la idea que al mal le corresponde la definición de *parhypostasis*, o sea de un pseudo-ser dependiente de que haya otro ser que lo sostiene (el término se introduce en DN 720D). Al igual que una enfermedad, que no es nada de por sí, sino un mero debilitamiento o una obstrucción del buen, indemne y saludable estado estándar que normalmente y por naturaleza encontramos en un organismo y que define más claramente su manera de ser. Incluso tenemos, por ejemplo, la tendencia de referirnos a los singulares acontecimientos y casos que fallan a cumplir con esta normativa manera de ser como ‘deformidades’, admitiendo que tenemos una idea previa estándar en cuanto a la forma del deber-ser de las cosas naturales.<sup>16</sup>

En esta perspectiva platónico-cristiana, pues, el estado ‘normal’ de las cosas corresponde a su estado ‘normativo’, a su buen estado, e incluso a su forma de ser óptima, ya que ésta define a los seres de la mejor y más contundente manera. Es una tradición que viene desde largo: en el *Fedón*, Sócrates explica que después de que le decepcionaron todos los demás

15 Dionisio en DN 713D y 716B introduce esta pregunta como si viniera desde afuera, como si un lector extraño y no familiarizado con la doctrina de Dionisio la pusiera: “a estas alturas, alguien podría preguntar...”, etc. Con esto, el Areopagita indica dos cosas: primero, que en lo que sigue, se abre un paréntesis para explicar un tema que de por sí no tiene mucho que ver con el tema de los teónimos más específicamente hablando: el ‘mal’ no es un teónimo; segundo, que esta pregunta, aunque válida, revela un mal entendimiento o un conocimiento incompleto de la forma de pensar de Dionisio. Tal vez sea por eso que Dionisio la trate tan largamente (el paréntesis sobre el mal abarca casi la octava parte del tratado en su totalidad), ya que tiene que aclarar muchas cosas básicas antes de volver sobre el tema más concretamente hablando.

16 DN 716B-721C. Dionisio, al explicar esta circunstancia, habla de la *oikeia physis* de todas las cosas, o sea de la propia naturaleza (*physis*) que les corresponde de tal manera que en ella se sienten ‘como en su casa (*oikia*)’.

intentos de explicarse la realidad filosóficamente, terminó explicándose a sí mismo que las cosas eran de tal o tal forma, porque así era su mejor forma de ser<sup>17</sup>: el águila tiene la vista aguda, porque esto le beneficiaría de la mejor forma posible, y lo mismo pasa con la rapidez de la liebre. Incluso, podríamos decir que en cuanto al gran ciclo de la vida (que a la larga presenta la mejor forma de ser para los seres vivientes en general), es la mejor solución, la mejor forma de ser, que la vista aguda del águila y la rapidez de la liebre se balanceen de tal manera que ninguna de estas dos formas óptimas de ser presente una ventaja tan grande que permita a una especie eliminar por completo a la otra. En verdad, la ontología normativa que sostiene esta forma de raciocinio es mucho más compleja de lo que se entrevé de estos ejemplos un tanto baladíes.<sup>18</sup> Pero al mismo tiempo, estos pocos rasgos pueden ayudar a entender la pauta que Dionisio sigue para su explicación del mal en un mundo cuyas premisas ontológicas obligan a entender como una epifanía divina.

Para Dionisio como para los platónicos en general, la gran pregunta era: ¿cómo y dónde se originó el debilitamiento, la falla y la privación del bien en el mundo, si la realidad en su totalidad tenía un origen único y enteramente bueno? Como se ve, en verdad son dos preguntas, y son tratadas separadamente por Dionisio.

La pregunta sobre dónde hay que ubicar el mal en el mundo se responde con la ayuda de lo dicho anteriormente: el mal no existe. ‘Subsiste’, en cierta manera, como privación parasítica en los seres que sin embargo son todos buenos en cuanto a su constitución ontológica. Lo que es, es bueno. Buscar el ‘sitio’ del mal o el mal en la realidad es una tarea fútil, como la de querer ver la oscuridad que para el acto visual tampoco ‘existe’ sino como una especie de falta. Pero, ¿cómo poder hablar del mal, entonces? Porque la teoría de Dionisio tampoco quiere negar el mal por completo, es decir, no quiere negar los efectos, las calamidades etc. que la subsistencia de los que llamamos ‘mal’ contrae. Ya que, ¿por qué tememos el mal si no exis-

---

17 *Fedón* 97b-111e.

18 Por ejemplo, en el caso dado, las debilidades y enfermedades de un organismo singular podrían (aunque tal vez nunca sin un poco de malicia o desengaño) parecer lógicas e incluso necesarias y ‘buenas’, ya que el ‘ciclo de la vida’ solamente funciona, según parece, gracias a y a costo de las debilidades de ciertos individuos, que se eliminan para alimentar a otros y al mismo tiempo asegurar la salud de su propia especie. Creo que Dionisio tiene una respuesta a eso que, sin embargo, no puedo exponer dentro del margen limitado del presente estudio.

te?, y si el mal no existiese ¿no rezaríamos en vano: “y libranos del mal”?<sup>19</sup> Para responder a tales inquietudes, hay que resolver la pregunta de cómo pasó que el mal, entendido como el debilitamiento parhypostático o una falla meóntica, fue introducido a la buena creación del principio único y enteramente bueno de todas las cosas. En este punto encontramos la caída de los ángeles, aunque dentro de una interpretación más difícil y filosóficamente más exigente que era de esperarse. Por eso, hay que hacerle un breve prólogo histórico:

La mayoría de los intérpretes cree que Plotino, el ‘fundador’ (si así se le puede llamar) de la tradición neoplatónica en el siglo III d.C., en cierto punto de su vida llegó a identificar el mal en el mundo con la materia. Al respecto, conviene observar dos cosas. En primer lugar, la materia, en Plotino y en otros platónicos, no es un ente de por sí, sino más bien una especie de vacío o de pura posibilidad ontológicos, es decir, el substrato todavía no existente donde se proyectan las formas de los seres para que se realicen como seres reales. En algunos aspectos, este concepto de materia se parece a (y quizás incluso se apoya en) la noción aristotélica de la informe materia prima. A pesar de esta definición muy poco material (y nada materialista) de materia, se le ha reprochado a Plotino repetidas veces identificar la dimensión corpórea de los seres visibles con el mal que les oprime, como la privación de las mejores posibilidades de realizarse como seres, etc. En efecto, algunas observaciones plotinianas de los tratados tardíos parecen sustentar esta tesis. Ahora bien, sea ésta verdaderamente la opinión de Plotino o no<sup>20</sup>, la discusión neoplatónica sobre si se puede identificar el mal con la materia se prolongó hasta el siglo V y aun más allá. Por eso, en la introducción a su obra *De malorum subsistentia*, Proclo comunica a sus lectores que el tema del mal le interesa entre otras cosas porque no puede aceptar que la materia se asocie con el origen del mal en el mundo. Como todos los demás platónicos paganos, Proclo parte de la suposición que no hay rasgos de mal en los seres incorpóreos. Pero al mismo tiempo quiere defender el mundo de los seres corpóreos de cada defecto innato. De hecho, su definición del mal como *parhypóstasis* de alguna manera quiere salvaguardar a los seres corpóreos de tener de por sí,

19 Las observaciones al respecto se encuentran en San Agustín, *Confessiones* VII 5,7: *Cur ergo timemus et cavemus quod non est?* y *Contra Julianum* I 8,38: *Si dixerimus nulla esse mala, frustra dicimus Deo ‘libera nos a malo’.*

20 He tratado de desvirtuar esta interpretación de Plotino, por ejemplo en C. Schäfer, *Unde Malum*, Würzburg 2002.

o sea por su constitución físico-material, una peligrosa y humillante entremezcla de mal. Se puede dudar sobre si Proclo con todo esto quería atacar a Plotino y si, en este caso, podemos suponer que le entendió bien. Para entender la doctrina sobre el origen del mal en Dionisio, sin embargo, hay que tener en mente el desarrollo de este debate doctrinal sobre el mal en el mundo. Porque Dionisio, como filósofo, sigue a Proclo, y como cristiano lo reta.

Sigue a Proclo en cuanto a que el mal no está en la materia (DN 729A sq). La materia es un constituyente indispensable del mundo, y si este mundo por todo su diseño divino no tiene nada de mal, entonces la materia no puede ser responsable del mal. Para Dionisio, como para Proclo, el mal es una *parhypóstasis*, un pseudo-ser, por así decir, y no se puede definir sino a través de un ‘pensamiento bastardo’ (en las famosas palabras de Platón<sup>21</sup>), o sea por un pensamiento negativo que se logra por medio de una sustracción de lo que es y de lo que no es bueno. Pero hay más: siguiendo a la tradición cristiana, Dionisio puede dar un paso más allá de lo que afirma Proclo. Mientras que éste afirmaba que no hay mal en los seres incorpóreos, Dionisio puede dar un ejemplo de seres incorpóreos que aunque carezcan de una constitución físico-material y sean espíritus puros, se han vuelto impuros y han debilitado su manera óptima de ser y fallado su propia existencia; que, según la definición del mal como parásito del bien y privación del ser, se han vuelto malos, habiendo sido buenos por su primaria constitución enteramente buena: la caída apocalíptica de los ángeles es la corroboración teológica del Areopagita para la tesis de que la materia no tiene nada que ver con la generación del mal en el mundo (cf., por ejemplo, DN 724/25).<sup>22</sup> El mal que acontece en un momento ‘histórico’, no tiene que ver con la constitución primordial y ahistórica del mundo.

Es probable que Dionisio se inserta con esto en la tradición antignóstica que tiene sus precedentes tanto en la ortodoxia cristiana como la neoplatónica. Pero lo importante, filosóficamente hablando, es lo siguiente: el drama apocalíptico de la caída de los seres celestiales, le permite a Dionisio identificar precisamente la primera ruptura del esquema enteramente bueno subyacente a toda realidad. Resulta de interés resaltar que,

21 En el *Timeo* (52b); Plotino lo cita con frecuencia: *Enn.* II.4[12].10,8; 10.10sq; 12.32sq.

22 Es muy posible que la enseñanza dionisiana sobre el hecho de que incluso el no-Ser, de alguna manera aunque remota, depende del Bien (DN 697A), contribuya a esto mismo: la materia, que según los platónicos era lo que más se aproxima al no-Ser, no cae fuera del ámbito del Bien.

desde una perspectiva posterior como la actualmente nuestra, esto le basta al Areopagita para explicar el mal parhypostático en el mundo. Hay que tener en mente que Dionisio con su explicación de cómo se originó el mal, sólo quiere identificar y explicar el primer mal, el primer momento de debilitamiento del bien. La caída de los ángeles proporciona esta explicación. Dionisio se verá obligado a ‘traducir’ esta imagen mitológica en una doctrina filosófica. Una vez logrado esto, sin embargo, no sentirá obligación alguna de seguir explicando la ‘historia del mal’ (siempre que esto no sea una contradicción *in adiecto*), ni de cómo las diferentes instanciaciones del mal se derivan del primer mal.<sup>23</sup> Parece que nos deja un tanto perplejos en cuanto a cómo explicarnos el mal que causan los terremotos, las epidemias y tantos otros males ‘naturales’ (otra contradicción en sí diría el Areopagita, ya que según su ontología normativa, los males son siempre *contra naturam*<sup>24</sup>). Pero esto no fue su meta filosófica. Ésta consiste en dar una respuesta a la pregunta: ¿cómo puede ser que el mal se introdujo a un mundo que por su estructura básica y origen debería ser enteramente bueno?

### 3. LA CAÍDA DEL ÁNGEL

La respuesta o no-repuesta dionisiana a la pregunta sobre los males ‘naturales’ nos puede parecer un tanto insatisfactoria, porque dentro del margen de sus propias aspiraciones y en su explicación filosófica del drama apocalíptico, el Areopagita presenta una solución primordialmente moral al problema del mal, mientras que para con los males ‘naturales’ (y tantos otros) hoy tenemos una fuerte tendencia de buscar explicaciones ‘estructurales’. Pero en lo que sigue, no voy a indagar sobre si y cómo la teoría dionisiana se podría extender a una explicación de males no-intencionales. En suma, para las preguntas doctrinales y el contexto de la obra *Sobre los Nombres Divinos*, la explicación de un caso de mal parhypostático, y mejor

23 De hecho, en 716AB, Dionisio habla de sobre cómo del primero de los males se derivan todos los otros males que azotan el mundo. Lamentablemente, sus observaciones no pasan de ser alusiones poco substanciales. Algunas consideraciones sobre el tema se encuentran en C. Schäfer, *Unde Malum*, pp. 441sq.

24 Los males ‘naturales’ corresponden a una terminología moderna, acuñada, o por lo menos difundida, por Leibniz en su *Teodicea*. Tómese en cuenta, que en el idioma científico de los tiempos de Leibniz, la noción de ‘naturaleza’ había cambiado de tal modo que en un trastorno de primacía su aceptación primaria de ‘esencia’ genérica o individual se volvió secundaria, y su connotación secundaria de ‘no artificial’ en un sentido un tanto biológico empezó a dominar en el vocabulario cotidiano y filosófico.

aun del primero de estos males, era suficiente para sostener y vindicar la teo-ontología normativa en juego.

En resumidas cuentas, los ángeles ‘caen’, es decir, se apartan del orden natural y naturalmente bueno de todas las cosas, debilitando de esta manera su propia constitución ontológica, porque son espíritus libres y como tales pueden elegir hacerlo. Dionisio insiste reiteradamente en que los ángeles eran los primeros seres que podían hacerlo. Tenían la *dynamis* actual de hacerlo, es decir, la fuerza voluntativa y los medios, pero también el *dynasthai* potencial de hacerlo, es decir, la libertad de decisión para hacerlo.<sup>25</sup> Rocas, plantas e incluso animales no dotados de racionalidad solamente pueden comportarse como les dicte la naturaleza, obedeciendo en su comportamiento a lo que llamaríamos instinto. Tienen la *dynamis* de comportarse como deben dentro de su *setting* natural, siendo plantas o insectos etc., pero no tienen el *dynasthai* de hacerlo por decisión propia, sino sola y exclusivamente por instinto. No así los seres racionales. Éstos se deciden libremente por cómo llevar su vida. Otra vez, el asunto es más complejo y reboza este esbozo, pero quede constancia de que en Dionisio, el punto decisivo que abrió paso al primer mal es la libertad de ciertos seres de escoger una forma de vida que no corresponde a la forma de ser que les conviene por naturaleza dentro del gran impecable sistema de seres que lo hacen. En el caso de los ángeles y del primer mal, esta libertad fue usada, mejor dicho, abusada, para escoger una forma de vida ‘anti-angelical’. Al ángel le corresponde por naturaleza servirle a Dios. Ahora bien, ya en el estado primitivo de la creación, cuando sólo había ángeles y Dios y nada más, algunos ángeles decidieron no cumplir con su naturaleza. En vez de amar y servirle a Dios, optaron por la única otra alternativa de amarse y de servirse a sí mismos. Dice Dionisio que los ángeles deben ser como espejos puros y sin mancha, que reflejan toda la bondad de Dios (DN 724B). El ángel caído, sin embargo, ya no cumple esta tarea de ser un espejo puro y sin mancha, y da más bien la impresión de una mancha oscura, que no quiere reflejar la luz, sino absorberla para sí mismo, pero en verdad sin poder contenerla. Conocemos un razonamiento semejante en San Agustín que en este contexto habla de la aversión de Dios y la conversión a sí mismo de los seres espirituales.

---

25 En su forma más palpable, esta doctrina del poder ‘potencial’ y del poder ‘actual’, se encuentra en DN 725C-728B, 736A y 892B.

Aquí hace falta una breve teodicea que no se encuentra explícitamente en Dioniso. Ésta consiste en la respuesta a la pregunta: ¿por qué entonces no optó Dios, sabiéndolo todo, por no crear seres libres? La respuesta tiene que ver, otra vez más, con la ontología normativa que subyace todo este razonamiento: el mundo es más perfecto y más digno de ser la creación de un creador omnipotente si incluye también seres libres. Y no solamente por razones de completar la suma de seres posibles; también es una cuestión de, podríamos decir, excelencia. Ya que un ser que se decide por comportarse según el dictamen del bien que encuentra y descifra en su propia constitución natural libremente y por entendimiento de lo que es y le corresponde, tiene más valor y más belleza que uno que lo hace involuntariamente y por instinto. Al igual que le tenemos más en alto y admiramos más a quien lleva a cabo un acto moralmente bueno, si bien pudo haber actuado de otra forma, que quien lleva a cabo el mismo acto sin haber tenido la oportunidad ni los medios de comportarse de otra manera o nunca entendió lo que hizo. De hecho, en el segundo caso ni siquiera se trata de un acto moral. Por razones similares, la existencia de seres libres ennoblece y perfecciona el mundo, aunque la libertad conlleva la posibilidad de que se use mal por parte de las criaturas libres. Nótese que en esta frase se incluye el núcleo de cada teodicea cristiana: el mal no es una creación divina; es la responsabilidad de seres libres que por su propia cuenta y sin que Dios paternalmente interfiera con esta libertad, abusan del don de su libertad y la emplean de un modo erróneo, o sea, malo.

Esto se entiende por la caída del ángel. Dentro de una creación en la cual todos los seres estaban dotados de la naturaleza que les convenía de la mejor manera posible en su género<sup>26</sup> y que les definía completamente, una creación que además dispuso las relaciones entre estos seres naturalmente buenos de la mejor manera posible, unos seres por propia iniciativa libre causaron un grave daño. Este daño, que no es nada en sí, sino más bien una falta del deber ser de las cosas, se llama el mal. Entre los ángeles, como entre los seres humanos y todos los demás seres racionales que pueda haber, el daño se causa porque estos seres ejercen su racionalidad de una manera equivocada: la razón debería facilitarles la posibilidad de conocerse a sí mismos de tal modo que logren entender su propia naturaleza y para que de ella deduzcan lo que deben hacer en vida. He aquí una de las

26 Es importante tener en mente que la perfección natural de cada ente es *in genero suo*. Al topo no le hace falta la vista aguda del águila, ni a la tortuga la rapidez de la liebre para que alcancen perfección en su género y en cuanto a su relación a la totalidad de los demás seres.

indicaciones de por qué el autor de *Los Nombres Divinos* pretende ser un discípulo de San Pablo. Éste había escrito en su *Carta a los Romanos* (1,19sq) que los paganos podían haber intentado conocer la Verdad, incluso conocer al verdadero Dios, aun sin el don de la revelación y sin conocer las *Sagradas Escrituras*. Dice el Apóstol que lo podían haber logrado a través de un entendimiento racional de la naturaleza, reconociendo que ésta era creación de Dios, y por ende reconociendo que Dios era el Señor del mundo, dando a conocer su verdad y su voluntad a través de su creación. Pero, continúa San Pablo, los paganos por propia culpa y por sus abusos morales no querían aceptarlo. En vez de ello, cegados por la soberbia de los sabuesos de no aceptar ningún ser más perfecto, empezaron a adorar a las cosas creadas en vez de a su creador. En última instancia, las palabras del Apóstol y su interpretación por los Padres de la Iglesia sugieren que se rehusaron a (re)conocer a Dios por amor propio.

En cierta manera, esta interpretación de San Pablo sobre la corrupción de la mente pagana tan extraordinariamente dotada —está pensando, por supuesto, en los paganos griegos y sus grandes logros filosóficos—, recuenta el esquema que Dionisio halla en el primer mal, y en todos los males que le siguen. La caída de los ángeles corresponde a un daño que se originó en el acto de no reconocer la supremacía del dictamen de Dios inscrito en la propia naturaleza de todo ser creado. También lo hace el acto de culpa de Adán. Cada vez se sigue el mismo esquema: al sobreestimarse soberbiamente, no reconociendo su condición de criatura de Dios, la libre decisión de los seres por buscar su fortuna y bien en otra forma de vida que la dictada por Dios a través de las buenas disposiciones naturales, termina en una terriblemente dañina rebelión en contra de su propia naturaleza, o sea, en contra de su propia mejor forma de ser. La caída del ángel lo demuestra metafísicamente, la culpa de Adán protológicamente, el error de los paganos de San Pablo históricamente. Los ángeles asociados con Lucifer, al igual que los altamente dotados paganos griegos y al igual que Adán y Eva en su perfecto estado incorrupto de naturaleza humana, por libre decisión propia optaron por no seguir el dictamen de la naturaleza racional que Dios les confirió para que a través de conocerse a sí mismos le conozcan a Él, y lo reconozcan como su Dios. Más bien, encontraron tanto placer en conocerse a sí mismos, que de manera narcisa se estancaron en la autocontemplación sin ver más allá de sí mismos. En el lenguaje bíblico: se pusieron a sí mismos en lugar de Dios. Ésta es la soberbia de Lucifer, ésta es la aspiración de Adán de querer ser como Dios, éste es el error de



los paganos al que alude San Pablo cuando dice que empezaron a adorar a las cosas creadas. Por ello, ‘cayeron’ como aquel que piensa que puede sostenerse a sí mismo en el aire.

#### 4. UNA EXPLICACIÓN FILOSÓFICA

Vale la pena intentar una interpretación filosófica de esta explicación ‘narrativa’ del origen del mal en la caída de los ángeles: Dionisio parte de la premisa que en su ‘diseño original’, la realidad es buena, es decir es como debe ser, y de otro modo no la entenderíamos (la herencia del *Fedón* de Platón). Diseño original, sin embargo, que en el programa filosófico del Areopagita, se entiende como estructura fundamental y lógicamente primaria, no necesariamente como inicial en el sentido ontológico que sugiere la narrativa bíblica. De hecho, la filosofía de Dionisio pocas veces recurre al factor histórico tan decisivo en la teología cristiana, cosa que ha causado gran malestar en teólogos de diferentes épocas. Esto tiene que ver con que Dionisio quiere vérselas con el pensar pagano en su mismo campo. Los neoplatónicos basaron su explicación filosófica de los mitos antiguos en este principio de disolver la cronología e interpretarla como un esquema de precedencias y sucesiones lógicas vigentes sin tomar en cuenta aspectos temporales. Dice Salustio al respecto en el siglo IV: “Todas estas cosas [referidas en los mitos] nunca acontecieron [como hechos singulares]. Son siempre”.<sup>27</sup>

Consecuentemente, la visión dionisiana del mal en el mundo es ésta: según la ontología normativa aceptada como premisa lógica para un entendimiento coherente de la realidad, el diseño original de ésta es bueno, incluso impecable. Cada ser individual dispone de una naturaleza que le conviene y define óptimamente en su género; cosa parecida pasa con los géneros mismos, y a la final, el todo de la creación de Dios tiene este diseño irrefutable.<sup>28</sup> Pero justamente por ser impecable y enteramente buena, no podía faltar un factor de peligro inmanente, como se ha dicho: la libertad de algunos de estos seres. Ésta implica la posibilidad de que ciertos seres pueden negarse a participar en el gran diseño bueno de la realidad por no reconocer su propia naturaleza como buena, abusando de su capacidad de aceptar

<sup>27</sup> Salustius, *De dis et mundo* IV 9.

<sup>28</sup> Dionisio traza un lindo ‘dibujo filosófico’ de esta realidad antológicamente balanceada e impecable al discutir los teónimos ‘Justicia’ (cap. 9) y ‘Paz’ (cap. 11) en el tratado *Sobre los Nombres Divinos*.

y regirse por lo que son, pervirtiéndola para centrarse en sí mismos, etc. Hay que tener en cuenta dos cosas aquí: primero, esta libertad de rehusarse a su propia naturaleza es buena y loable, es un perfeccionamiento de la totalidad de las cosas siempre que se la considera como mera posibilidad que lleva a aceptar lo que uno es de un modo consciente en el poder reconocer y rechazar el camino erróneo que va *contra naturam*; también lo es, porque como otro lado de la medalla importa la posibilidad de seguir el dictamen de su propia naturaleza libremente, no por orden o disposición ajena, del instinto, etc. Segundo, estamos hablando aquí de un esquema y una constelación ontológica, no tanto de un acontecimiento singular.

La caída de los ángeles, que al caer se convierten en demonios y diablos, consecuentemente se traduce de esta manera en términos filosóficos: entre los seres de una realidad perfecta y sin faltas, no podían faltar tampoco los seres puramente espirituales. Éstos, dotados de la libertad de cada ser racional, se encuentran en capacidad de comportarse según su propia naturaleza y de cumplir el sentido de su existencia inscrito en ella, y en este caso son ángeles. O pueden abusar de esta libertad, rechazando esta naturaleza propia y rehusándose a aceptar lo que son por esencia, lo cual significa que fallan severamente en cumplirla y por ello debilitan su propia estructura ontológica; son privados de todo bien que ésta les extiende, se comportan más de acuerdo con estas privaciones y con lo que no son que con lo que son y deberían ser; en este caso son demonios o diablos. Esta falla, privación y debilitamiento del bien dentro del mundo explica la aparición del mal dentro de la estructura fundamentalmente perfecta de la realidad, cuyo verdadero ser es coextensivo con el bien. Una corta cita del texto dionisiano puede contribuir a aclarar lo planteado:

Se dice que [los ángeles caídos] son malos por razón de su flaqueza en actividad natural [i.e., en cumplir con su naturaleza], no en su ser [i.e., en su naturaleza misma]. La depravación, pues, es el mal para ellos; la ausencia y abandono de aquellas cosas que les son connaturales. Es privación, imperfección, impotencia. Es debilitamiento, caída, ausencia de la facultad que los conservaría perfectos. [...] Ellos mismos se apartaron del bien que se les había concedido. (DN 725BC).

Para seguir las consideraciones fundamentales de la filosofía areopagítica, hay que insistir que todas estas cosas no necesariamente acontecieron como hechos singulares. Más bien, siempre acontecieron y siguen aconteciendo, explicando así la estructuración de la realidad, y la falla de

ésta. De acuerdo con lo dicho anteriormente en cuanto al papel que juega la angelología en la filosofía cristiana, se debe añadir que la caída del ángel tiene su sentido en materia ética como esquema de un comportamiento que amenaza a los seres racionales por su propia constitución racional, y que por tanto presenta un caso de sumo interés antropológico-moral.<sup>29</sup>

Falta responder dos inquietudes: aunque la libertad representa un hecho fundamental que no permite que se pregunte más allá de él sin transgredir los funcionamientos básicos de la racionalidad ética (al igual que la famosa pregunta ¿por qué quieres ser feliz?), podríamos por lo menos buscar explicaciones sobre cuál podría ser el estímulo que incita a los seres racionales a abusar su libertad –que es algo diferente a preguntar futilmente por qué alguien comete un acto libre en última instancia; y asimismo sobre cómo puede ser que el no conformarse a su propia naturaleza puede ser un mal cuando también podríamos pensar que es bueno superarla e ir más allá de ella.

Empecemos por la segunda inquietud. Para responderla, hay que tener en cuenta que la naturaleza de cada ser corresponde –no en sus instanciaciones individuales, pero sí en cuanto que es esencia– a su manera óptima de autorrealización. Y el superlativo es lo que responde a la inquietud, ya que no hay nada mejor que lo mejor. Para entender el razonamiento dionisiano, es necesario aceptar que la naturaleza de cada ser no presenta limitación alguna a este ser y presta más posibilidades de realizarse que un individuo jamás podrá abarcar. Por ello, tratar de cumplir con su propia naturaleza y seguirla es lo que se necesita para alcanzar la plenitud de bien *in genere suo*. Así, esto es más que suficiente para alcanzar la plena felicidad y beatitud. Pero, ¿si alguien quisiera sobrepasar su propia naturaleza, que hay de malo en ello? Considérese esto: el bien y la felicidad de cada uno está circunscrita por su naturaleza, ir más allá de ella puede ser, y en efecto suele ser, un problema (por lo menos) moral. Toda la doctrina escolástica de los siete pecados mortales, por ejemplo, resta sobre este principio<sup>30</sup>: lo natural, que es bueno, se puede exagerar, y entonces es pecado. Como la lujuria y la avaricia tienen cada una un buen principio natural, a saber el amor y el deseo de procrear y el deseo de poseer bienes

29 En DN 729B, sobre todo, Dionisio indica claramente el problema de cómo la apostasía de los ángeles puede servir de mal paradigma al comportamiento de otros seres racionales.

30 Como la expone, entre otros, Tomás de Aquino en su *De Malo*, q. 8 - q. 15.

etc., pero en la exageración y cayendo en cierto absolutismo de dedicarse a este principio, el ser humano se vuelve lujurioso o avaro, y esto es el mal por exageración que lo debilita y lo deprava, etc.

La primera pregunta –acerca del estímulo para cometer el mal– requiere más ‘psicología’ en la respuesta. Después del intento de descifrar filosóficamente la caída del demonio, esto nos regresa a la solución narrativa (si así se puede llamar) del problema del mal. Porque la preferencia de las teodiceas por lo narrativo es más que meramente estilística o pedagógica. Tiene que ver con que la absurdidad del mal en la realidad se puede narrar con más honestidad que en el análisis lógico. (Parece que los filólogos clásicos tienen un problema semejante con el análisis aristotélico siempre un tanto insatisfactorio –según muchos– de las catastróficas culpas de la tragedia ática). Téngase en mente lo siguiente: el estímulo de no conformarse con su propia naturaleza y de negarse a seguirla, para Dionisio corresponde a un placer en jactarse de su propia fuerza, y a una sobreestimación de su propia facultad de ser más de lo que uno es. Está en juego también (y paradójicamente relacionado íntimamente a lo anterior) un cierto amor a las posibilidades no concretizadas y enteramente ‘abiertas’ que anula el amor debido a las posibilidades debidas y convenientes tal como las dicta la naturaleza de cada uno y en general. Lo afirmado puede parecer un tanto abstracto y poco convincente, pero hay algo de esta forma de razonar en las apocalípticas visiones de científicos ambiciosos que experimentan con el genoma humano para perfeccionar la naturaleza humana. El malestar que evoca la idea del abuso de estas posibilidades de perfeccionamiento *supra* o *praeter naturam* en muchas personas quizás pueda aclarar un poco lo que la doctrina dionisiana quiere sugerir. En efecto, Dionisio reprocha a los demonios que su comportamiento, que originó el mal, está equivocadamente ‘dirigido a la materia’. La palabra griega que utiliza es un término técnico, *proshylos* (DN 716A; 896B). Recuérdese la definición neoplatónica de la materia (como fue referida más arriba, hablando de Plotino): la materia es el campo de vastas posibilidades de realización, y nada en sí misma. En vez de autorrealizarse concretamente, siguiendo a su naturaleza que les podía haber guiado por el camino hacia Dios (como a los paganos griegos de los cuales habla San Pablo en la *Carta a los Romanos*), algunos ángeles preferían dedicarse a la difusa potencialidad aforme, incluso antiforme, que representa la materia para no tener que obedecer las estructuras básicas de su propio ser con las que su naturaleza había sido informada. Su demoníacamente genial aver-

sión de Dios (creador benéfico que implementa el bien en toda naturaleza) corresponde a una humillante conversión hacia las criaturas (que no son nada por sí y lo deben todo a Dios), diría San Agustín. También lo dice San Pablo sobre los paganos griegos, o sea el Apóstol cuyo discípulo Dionisio pretende ser, sobre la gente cuya filosofía emula tan extraordinariamente y quiere salvaguardar en evitar este error de *Gottvergessenheit* (olvido de Dios) multiseular.

## 5. EN CONCLUSIÓN

Toda la doctrina de los ángeles parece bastante esotérica, amortíguese esta impresión por explicaciones filosóficas o no. Sin embargo, dentro de los límites de lo que quiere demostrar, tiene su buen sentido y proporciona un buen número de argumentos a la explicación filosófica del problema del mal dentro del margen de la ontología normativa que dio lugar a la pregunta por el aparecer del mal. Más arriba, se ha indicado de vez en cuando qué y cómo las ideas fundamentales de la ontología dionisiana han tenido su trayectoria en los problemas fundamentales de la historia de la filosofía cristiana y cómo se acoplan a ellos (la enseñanza de los trascendentales, la explicación filosófica de los pecados mortales, etc.). Pero en efecto, sobre todo la idea del gran 'dharma' ontológico, explicado en el tratado *Sobre los Nombres Divinos* a través de los teónimos 'justicia', paz', 'sabiduría', 'Bien' y 'Perfección', persiste en todos los pensadores que filosóficamente han abordado el problema de la caída del demonio en el transcurso de los siglos. Sorprende poco que reaparezca en el pensador quien le ha dado a este problema su forma 'definitiva', 'canónica' y más persistente, a saber, Anselmo de Canterbury. Su escrito sobre la caída del diablo remite a y no se puede entender cabalmente sin su famosísima definición del mal aceptada casi unánimemente a través de los siglos siguientes. Esta definición del mal como *privatio* o *absentia boni debiti* (*De conceptu virginali* 5; *De casu diaboli* 10,11 y 16), o sea como privación o ausencia de un bien debido (o 'de esperarse'), deja traslucir su lectura y su profundo entendimiento de la ontología normativa propuesta por San Agustín y Dionisio el Areopagita. También lo hace su doctrina filosófica de la caída de los ángeles.

LA CONCEPCIÓN DE LOS ÁNGELES Y EL ORIGEN  
DEL MAL EN TOMÁS DE AQUINO

GONZALO SOTO POSADA

## 1. **PROEMIUM: EN DONDE SE TRATA DE PLANTEAR LO QUE SE VA DISCUTIR Y ANALIZAR**

El llamado por la tradición *Doctor Angélico* se ocupó intensa y extensamente de los ángeles, demonios y del problema del mal. La racionalidad ilustrada ve en estas investigaciones una prueba incontestable de la necesidad de los pensadores medievales, necesidad y estupidez que hacen de la cultura medieval, *sterquilinum*, *faetida excrementa* y *squalor*. No lo creemos; para Tomás, estos problemas remiten a dos experiencias límites de toda cultura: la relación con lo divino como búsqueda de sentido y la simbólica del mal como signo que da qué pensar. De ahí el entusiasmo tomista por estos problemas y la amplia gama de escritos a ellos dedicados. Dejando de lado sus comentarios a la *Sagrada Escritura*, en los que el texto bíblico le da ocasión para hablar de estas cuestiones, el elenco de obras en que se ocupa de ellas es múltiple. Intentemos hacer un panorama. El *Scriptum super quatuor libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, libro I, cuestión 3 y 4, de la distinción 37, estudia el lugar y movimiento local de los ángeles; el libro II, distinción 1-11 trata los mismos problemas que en la *Suma Teológica*, primera parte, cuestiones 50-64 y 106-114: naturaleza, operaciones, origen y ministerio de los ángeles. La *Summa contra Gentiles* dedica a los ángeles 32 capítulos (libro II, cap. 45-56 y 91-101; libro III, cap. 78-80, 88, 103 y 106-110) dando cuenta de su existencia, esencia y operaciones. De las *Cuestiones disputadas* sobresalen: *De Veritate* que, en la cuestión 8 y sus 17 artículos, tematiza el conocimiento de los ángeles; la cuestión 9 y sus 7 artículos se refiere a la iluminación y locución angélicas: si los ángeles se iluminan y comunican mutuamente. *De Potentia* que, en la cuestión 3, artículos 18 y 19, habla de la creación de los ángeles; la cuestión 6, artículos 3 al 8, exponiendo el problema del milagro, ilustra la intervención angelical en él (a. 3-5); los artículos 6-8 dilucidan si los ángeles tienen cuerpo naturalmente unido o pueden tomarlo y qué operaciones pueden ejercer mediante dicha unión. *De spiritualibus creaturis* que, con sus 11 artículos, estudia la incorporeidad e inmaterialidad de las sustancias separadas e intelectuales. Ya se puede ver en esta cuestión disputada la semántica aquinatense para hablar de los ángeles: sustancias separadas, intelectuales, inmateriales, espirituales. *De anima* que, en el artículo 6, determina el carácter inmaterial de los ángeles, en el artículo 7, la diferencia entre ellos y el alma humana, en los artículos 15 al 21, las sustancias separadas en cuanto objeto del entendi-

miento humano. *De malo* que, en la cuestión 3 consagra los artículos 3 al 5 a examinar cómo el demonio puede ser causa del pecado en el hombre; la cuestión 16 y sus 12 artículos expone la naturaleza, pecado, conocimiento, obstinación y poder de los demonios.

Las *Cuestiones Quodlibetales* son ricas en alusiones a estas temáticas. El *Quodlibetum I*, cuestión 3, artículos 4-5, especifica el lugar y movimiento local angelicales. El *Quodlibetum II*, cuestión 2, artículos 3-4, trata de la simplicidad de los ángeles, no obstante darse en ellos composición de esencia y existencia y de supuesto y naturaleza; la cuestión 3, artículo 5, se dirige al estudio del movimiento de la criatura espiritual. El *Quodlibetum III*, cuestión 3, artículos 6-8, trata la causalidad e influjo del ángel en el alma humana y en el pecado del hombre; la cuestión 8, artículo 20, vuelve al tema de la inmaterialidad del alma humana y las sustancias intelectuales. El *Quodlibetum V*, cuestión 2, artículos 2-3, estudia la acción y lugar de los ángeles. El *Quodlibetum VII*, cuestión 1, artículo 3, determina si los singulares son objeto del entendimiento angelical; la cuestión 4, artículo 7, retoma el problema de la simplicidad del ángel, compatible con su composición de accidente y sujeto. El *Quodlibetum IX*, cuestión 4, artículos 6-10, es un compendio sobre la esencia, conocimiento, mérito, movimiento e influjo de los ángeles en lo corpóreo. El *Quodlibetum X* consagra la cuestión 2, artículo 4, a la duración de los ángeles. El *Quodlibetum XI* dedica la cuestión 4, artículo 4, al movimiento angélico. El *Quodlibetum XII*, cuestión 5, artículos 5-6, considera el ser de los ángeles y el conocimiento de los demonios en relación con los pensamientos de los hombres.

Si pasamos a los *Opúsculos* y otras obras, la lista se nos sigue extendiendo. La *Expositio primae decretalis*, con ocasión del texto del concilio IV de Letrán (1215), que define, contra los albigenses, que Dios es autor de todas las cosas, así espirituales como corporales, y, contra los maniqueos, que es el único principio de todo lo existente<sup>1</sup>, permite a Tomás hablar de la creación de los ángeles y de la naturaleza de los demonios, cosa que hace también en la *Expositio super Symbolum Apostolorum*, en la parte consagrada a las palabras *creador del cielo y de la tierra*. La *Expositio in Dionysium "De divinis nominibus"* dedica el capítulo 4, lección 7 y 19, al movimiento de los ángeles y a la esencia de los demonios. El *Compendium Theologiae*

---

1 El texto fue citado como uno de los epígrafes a este trabajo. Véase la nota número 5.



trata de los ángeles en los capítulos 74-79 y 124-126. La *In librum "De causis" expositio* muestra que las inteligencias separadas ocupan el lugar intermedio entre Dios y las cosas corpóreas. El *De substantiis separatis, seu de angelorum natura, ad fratrem Reginaldum socium carissimum* consagra sus 18 capítulos al tema que nos ocupa. El *De unitate intellectus contra averroistas* es una polémica contra la interpretación averroísta de Aristóteles y sus partidarios en la Universidad de París. Allí se fija la naturaleza de las sustancias separadas y cómo el entendimiento no es único y universal para todos los seres inteligentes sino una potencia intelectual de estos seres. La *Declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum* repite el tema del influjo y ministerio angelicales sobre las cosas ( artículos 1-11 y 15-16), idea que repite en la *Declaratio quadraginta duo quaestionum ad Magistrum Ordinis*, artículos 1-16. El *De ente et essentia* consagra el capítulo 5 a estos problemas.

La *Suma Teológica* no podía quedar fuera de este elenco. A los ángeles están consagradas las cuestiones 50- 64 y 106-114 de la primera parte; al problema del mal fundamentalmente las cuestiones 48-49 de la primera parte. En estas cuestiones basaremos nuestra exposición y desde ellas organizaremos nuestro estudio: existencia, esencia y operaciones de los ángeles; existencia, naturaleza y operaciones de los demonios como ángeles caídos; existencia, naturaleza y origen del mal<sup>2</sup>.

## 2. **QUAESTIO I: DONDE SE DISCUTE SOBRE LA EXISTENCIA DE LOS ÁNGELES**

Independiente de los textos bíblicos que hablan explícitamente de la existencia de los ángeles, Fray Tomás intenta mostrar que existen argumentado desde razones metafísicas. Destaquemos las siguientes. En pri-

2 Nos han sido útiles, entre otros, los siguientes estudios: Gilson, Etienne: *El Tomismo*. Pamplona, Eunsá, 1978; *El Ser y la Esencia*, Buenos Aires, Ediciones Desclee, 1951; "Elementos de una metafísica tomista del ser", en *Espíritu* 105 (1992) 5-39; *Catecismo de la Iglesia Católica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992. AAVV; *Ensayos sobre el Tomismo*, Madrid, Ediciones Morata, 1963. AAVV; *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitati*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1995. AAVV; *Las razones del Tomismo*, Pamplona, Eunsá, 1980; González, Ángel Luis: *Ser y participación*, Pamplona, Eunsá, 1979; García López, Jesús: *Estudios de Metafísica Tomista*, Pamplona, Eunsá, 1976. AAVV; *El Pensamiento Medieval*, Valencia, Edicep, 1974; Hugon, Eduardo: *Las veinticuatro tesis tomistas*, Buenos Aires, Poblet, 1946; AAVV. *Aquinas*, London, Macmillan, 1970; AAVV. *Satan, Les études Carmélitaines*, Desclee de Brouwer, 1948; Haag, Herbert: *El Diablo*, Barcelona, Herder, 1978; *El problema del mal*, Barcelona, Herder, 1981.

mer lugar no repugna, ontológicamente hablando, preguntar “*si existe alguna criatura del todo espiritual y absolutamente incorpórea*”<sup>3</sup>. En segundo lugar, la perfección del universo reclama la existencia de grados de ser; uno de estos grados es la criatura intelectual y espiritual, sin composición de cuerpo y materia que es el ángel<sup>4</sup>. En tercer lugar, se da cuerpo sin espíritu y cuerpo unido al espíritu; es decir, se da un extremo y un medio. Lógico es que se dé también el otro extremo: espíritu separado del cuerpo; en otras palabras, en el universo se dan la materia simple, la vida vegetativa, la sensitiva, la intelectual unida al cuerpo, ¿por qué no puede darse la intelectual separada de la materia? Dicho de otro modo: si hay seres que entienden con base en las especies inteligibles tomadas de las imágenes sensibles o fantasmas, ¿por qué no puede darse una clase de ser que conozca desde las especies inteligibles sin necesidad de los sentidos? Oigamos las palabras del propio fraile: “*es necesario admitir la existencia de algunas criaturas incorpóreas... Para la perfección del universo se requiere la existencia de algunas criaturas espirituales... Para que el universo sea perfecto, es necesario que exista alguna criatura incorpórea*”<sup>5</sup>. En cuarto lugar, si hay entendimiento y sentidos, caso del hombre, no repugna que haya entendimiento sin sentidos: “*el solo hecho de que el entendimiento sea superior al sentido prueba razonablemente la existencia de seres incorpóreos, que sólo el entendimiento puede conocer*”<sup>6</sup>. Tomás saca la conclusión. Le parece inevitable desde las razones anteriores: el mundo no puede explicarse simplemente por causas materiales. De ahí que sea razonable una división tripartita del universo: región de las sustancias separadas, región de los cielos, región sublunar. Es la resemantización que el Aquinate hace del platonismo y del aristotelismo. Los platónicos admitían cuatro órdenes de inteligencia entre Dios y el hombre: los dioses menores o ideas o especies inferiores, las inteligencias separadas, las almas de los cielos y los demonios. Los aristotélicos los reducían a dos: los entendimientos separados y las almas de los cielos. Tomás plantea la hipótesis de tres órdenes: Dios y los ángeles, los cuerpos celestes y el mundo sublunar: los cuatro elementos, las formas naturales y las formas artificiales<sup>7</sup>. La me-

3 *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 1.

4 *Suma Teológica* 1, q. 50; 1, q. 22, a. 4.

5 *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 1c.

6 *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 1c.

7 Cfr. Riedl, John O: *La naturaleza de los ángeles*, en *Ensayos sobre el tomismo*, Madrid, Ediciones Morata, 1963, pp. 141-187. De Margerie, Bertrand: *Le Mystère de l'homme éclairé par les Mystères des Anges dans le Mystère de l'église*, en *Santus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis, op. cit.*, pp. 287-302.

tafísica pasa así a ser teología y se ocupa de Dios y de los ángeles en tanto seres inmateriales e inteligibles<sup>8</sup>. O del cosmos celeste y terrestre y pasa a ser cosmología. O del hombre y pasa a ser un tratado sobre el alma, lo que desde Wolff se llamará psicología. Es que para Tomás no queda duda, después de lo dicho, que las criaturas son materiales o inmateriales. En éstas caben los ángeles. No repugna, pues, un tratado *De Angelis* como reflexión filosófica en clave metafísica, vistos como motores móviles que, desde el Primer Motor Inmóvil, forman uno de los grados del ser y de la creación: “según los dictámenes de la filosofía<sup>9</sup> son los ángeles los que mueven las esferas celestes, y las mueven por el entendimiento y por la voluntad”<sup>10</sup>. Esta sola cita muestra lo lejos que se está de Aristóteles y sus 55 ó 47 principales motores<sup>11</sup> y la tradicional interpretación del tomismo como aristotelismo cristiano es, a nuestros ojos, un mero lugar común que no ha pensado en la resignificación de la filosofía griega por parte del nacido en Aquino. El tratado de los ángeles así lo demuestra. No se hace sólo desde la *physis* sino y ante todo, desde el *ens creatum*. La metafísica ha devenido una reflexión sobre el ser *qua creato*. Por ello, no puede dejar de lado las inteligencias separadas leídas como ángeles en tanto naturalezas intermedias entre Dios y el hombre.

### 3. **QUAESTIO II: DONDE SE DISPUTA SOBRE LA ESENCIA Y LA NATURALEZA DE LOS ÁNGELES**

Cuando el dos veces profesor en la Universidad de París enfrenta el lío de la esencia de los ángeles, de su *quid sint* o *quididad*, su pluma se desliza untada de un cacumen agudo, fluido y deliciosamente *angelical*. Son espirituales, inmateriales, incorpóreos, formas puras, simples, lo que no obsta para que sean compuestos de género y especie, acto y potencia, esencia y existencia, naturaleza y persona, sustancia y accidente, *esse* y *quod est*, *quo est* y *quod est*, incorruptibles, inmortales. Que sean incorpóreos, inmateriales, espirituales, sin composición hilemórfica en tanto perfectos espíritus sin cuerpo ni materia alguna ni cantidad dimensiva, se sigue de lo dicho en la *quaestio I*: si no existiera este tipo de sustancias, la perfección del

8 Cfr. Gilson, Etienne: *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Ediciones Desclee, 1951, pp. 74-112.

9 Tomás está citando la autoridad de Maimónides, *Doct. Perplex.*, p. 2, cap. 4.

10 *Suma Teológica* 1, q. 57, a. 2c.

11 *Metafísica* 1074 a 10-16.

universo comenzaría a cojear y a vaciarse de grados de perfección. De ahí que el número de ángeles sea superior al de las sustancias materiales, pues así el universo, por su perfección angélica, es más perfecto, sin que pueda determinarse este número<sup>12</sup>. Son incorruptibles intrínsecamente, es decir, inmortales, no sólo por carecer de materia sino por ser formas puras e inteligencias perfectas; si el alma humana por ser intelectiva es inmortal, *a fortiori* lo deben ser las inteligencias angelicales, formas subsistentes en sí<sup>13</sup>. Esta simplicidad en cuanto no compuestos de materia y forma<sup>14</sup> no es la simplicidad absoluta de Dios que excluye toda composición; los ángeles son simples, pero no a la manera divina. Su simplicidad es relativa. Son sustancias espirituales completas subsistentes, pero no son el *ipsum esse per se subsistens*, que es Dios. De ahí su composición. Ésta es múltiple. La primera es de género y diferencia<sup>15</sup>, género en cuanto naturalezas indeterminadas bajo la razón de subsistente; diferencia o especie en cuanto naturalezas determinadas bajo la razón de espíritu. La segunda es de esencia y existencia<sup>16</sup>: al ser criaturas reciben la existencia en una esencia; esta existencia es el acto de su esencia; esencia y existencia no coinciden en ellos, por lo que su existencia es posible en cuanto criaturas: si Dios no las hubiera creado permanecerían en la nada; es decir, sin el ser que es el ser, Dios, no hubiera criaturas, incluidos los ángeles; por ello, toda criatura tiene el ser, no es el ser<sup>17</sup>. La tercera es de potencia y acto<sup>18</sup>. Si la existencia es el acto de la esencia angelical, esta esencia es potencia de dicho acto, es el poder ser respecto al acto de ser. La cuarta es de sustancia y accidentes<sup>19</sup>: esta esencia existencializada recibe facultades y operaciones como una

12 *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 3.

13 *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 5.

14 *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 1 y 2.

15 *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 2 ad 1.

16 *Suma Teológica* 1, q. 1, a. 1, *Sed contra*.

17 Esta doble categoría de esencia y existencia es típica creación metafísica de Tomás. Se la tuvo que inventar para distinguir el Creador de la criatura. Si Dios Creador no fuera el ser, el ya mencionado *Ipsium esse per se subsistens*, no podría crear, es decir, dar el ser; en cambio, las cosas en tanto criaturas reciben el ser, lo que hace que su esencia y existencia no coincidan, como coinciden en Dios. Esta es otra consideración que aleja a Tomás de Aristóteles. El Dios de Aristóteles como Motor inmóvil es *pensamiento del pensamiento*, no el ser. Es que estamos pensando la metafísica desde la creación lo que la convierte en una teoría de la creación, cosa totalmente ajena a Aristóteles. Ocuparse del ser en tanto ser es dar cuenta del ser en tanto creado.

18 *Suma Teológica* 1, q. 54, a. 1, 2 y 3.

19 *Suma Teológica*, *ibid*.

sustancia con sus accidentes. Este conjunto totalizante compuesto es la naturaleza angélica que actúa como persona en cada especie angelical. Decimos en cada especie angelical pues al carecer los ángeles de materia, principio de individuación en el hombre y las cosas materiales, el célebre *materia signata quantitate*, cada ángel es una especie. Es la cuarta composición naturaleza y persona<sup>20</sup>. Por ella, cada ángel difiere del otro específicamente, no numéricamente. Esta múltiple composición remite a una que las engloba a todas: *quo est* y *quod est* o *esse* y *quod est*<sup>21</sup>. El ángel se compone de sujeto que es y de aquello por lo cual es, o también del sujeto que es y del ser, “ya que el sujeto que existe es la misma forma subsistente, y el ser es aquello por lo cual existe la sustancia, al modo como la carrera es aquello por lo el corredor corre”<sup>22</sup>.

La quiddidad así pensada tiene sus consecuencias. El ángel no necesita de cuerpo en tanto su intelección es completamente inteligible, no sensible, lo que hace que no tomen la ciencia de lo sensible; sin embargo, puede aparecerse tomando forma sensible accidental, transitoria, instrumental, simbólica y representativamente, como el motor se une al móvil. El ángel como motor puede formar su cuerpo del aire, dada la facilidad de condensación de este elemento; estas apariciones sensibles tienen una teleología: recordar a los humanos que su fin es el *frui* de Dios<sup>23</sup>. Cuando los ángeles caídos o demonios asumen cuerpos femeninos se llaman súcubos; si es asumido un cuerpo masculino reciben el nombre de incubos. De ahí que pueda haber generación de hijos por el semen asumido por los demonios, algo así como una “una generación *in vitro* demoníaca”, gracias a las semillas masculinas o femeninas asumidas. Los ángeles diablos operarían en estos casos como “pajaritos” que llevan la semilla de una planta y depositada en lugar propicio, se desarrolla y da frutos. Los hijos no son de los demonios sino de las semillas, en este caso, del varón o la mujer cuyo cuerpo accidentalmente asumen<sup>24</sup>.

Ahora bien: si los ángeles son inmateriales, ¿qué pasa con el accidente lugar? *Simpliciter*, no cabe el lugar en ellos dada su inmaterialidad;

20 *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 4.

21 *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 2 ad 3. Cfr. Gilson, Etienne: *El ser y la esencia, op., cit.*, p. 98, 101, 111.

22 *Suma Teológica*, *ibid.*

23 *Suma Teológica* 1, q. 51.

24 *Suma Teológica* 1, q. 51, a. 3.

*secundum quid*, cuando toman cuerpo y aparecen en un lugar, dado que no son la forma de este lugar sino su virtud operativa en cuanto motores, su estar en es accidental y no “informativo”, ello es, no son nunca formas sustanciales del cuerpo y su superficie locativa. Esta accidentalidad locativa no los hace ubicues, propiedad sólo de Dios. Su lugar propio, cuando no toman forma corpórea accidentalmente, es el cielo, lugar sin lugar; para los demonios, el infierno, lugar violento y contra su voluntad paciente, no agente: quieren activamente ser como Dios y no ser rechazados de su visión. Así, los ángeles no tienen lugar propio y circunscriptivo; cuando se dicen que lo tienen es por analogía de proporcionalidad gracias a su virtud operativa; más que decir “aquí está” se debe decir “aquí obra”, lo cual los convierte en recipientes –continentes y no recibidos– contenidos del lugar: ellos son “el lugar” por su acción operativa, sin dependencia intrínseca y necesaria de los cuerpos. Esta acción operativa causal excluye que dos o más ángeles estén en el mismo lugar ya que no se necesita sino un ángel para producir el efecto requerido. Si el efecto requerido es múltiple, la causalidad angélica no excluye que haya múltiples ángeles en un mismo lugar.

Como se ve, el Angélico no discute la tesis atribuida por los Ilustrados a su “genio angelical”: ¿Cuántos ángeles caben en la punta de un alfiler? La discusión es sobre la relación inmaterialidad - lugar, y lugar entendido aristotélicamente: “el lugar es idéntico esencialmente con la superficie del cuerpo que envuelve a otro”<sup>25</sup>. Es el problema de la cantidad dimensiva. La del ángel es “cantidad virtual operativa”, que opera no por contacto de superficie, sino como todo envolvente agente. El autor de las *Sumas* saca entonces su conclusión: el *ubi* angélico es la operación que produce algún efecto en un lugar, no el contacto de la cantidad dimensiva entre dos cuerpos como sitio<sup>26</sup>.

En una sana lógica, la pregunta siguiente que se hace nuestro fraile es acerca de otro de los accidentes de la sustancia: el *motus-movimiento*. ¿Se mueven los ángeles? ¿Pasan de la potencia al acto? ¿Tienen movimiento local, cuantitativo, cualitativo y sustancial? ¿Si se mueven, este movimiento implica duración, que tiene por medida (es otro de los accidentes) el tiempo? ¿Son temporales los ángeles?<sup>27</sup>. La reflexión tomista es ésta: cuan-

25 *II Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 5 ad 2; *Suma Teológica* 1, q. 8, a.2.

26 Todo lo dicho sobre el lugar remite a la *Suma Teológica* 1, q. 52.

27 *Suma Teológica* 1, q. 53.

do los ángeles toman lugar en un cuerpo por su virtud operativa se mueven accidentalmente con dicho cuerpo; ejemplo de ello son los demonios en los cuerpos posesos. En estas condiciones, se mueven localmente por su poder operativo sobre los lugares en que entran y poseen sucesivamente, ya continua o discontinuamente, no al modo del movimiento local de los cuerpos, sino al modo de su potencia activa. Este movimiento no es instantáneo sino en el tiempo. El tiempo es medida del movimiento, ya que no hay tiempo sin movimiento y “el tiempo no es más que la enumeración de lo primero (el antes) y de lo segundo (el después) en el movimiento”<sup>28</sup>. Si hay sucesión de instantes hay tiempo. El movimiento angelical es temporalmente continuo, no instantáneo, por dicha sucesión –medida de instantes. Toda esta *kinesis* locomotiva se debe a su poder y voluntad, ya como motor, ya como motor móvil en el lugar objeto del movimiento, desde su entendimiento movido por la voluntad y obrando exteriormente en lo movido, sin que el tiempo de este movimiento dependa del movimiento del cielo que mide a los seres corpóreos, ya que el ángel es incorpóreo y su virtud operativa no tiene cantidad asociada al movimiento astral.

**4. *QUAESTIO III*: EN DONDE SE DISCUTE SOBRE LA EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LAS OPERACIONES ANGÉLICAS, CONCRETAMENTE SU CONOCER Y QUERER<sup>29</sup>**

Las operaciones angélicas, conocer y querer, dado que son criaturas en las que se distinguen acto y potencia, esencia y existencia, sustancia y accidentes, facultades y esencia, por lo que no son el *Ipsum esse per se subsistens*, como se ha dicho anteriormente, sobre todo en la *quaestio II*, determina que dichas operaciones no sean simples sino compuestas. El conocer y querer angélicos son operaciones distintas del sujeto operante, de su ser-existencia y de su esencia, ya que éstos son la condición de posibilidad de aquellas operaciones. Estas facultades se actualizan al operar; si no, el ángel sería acto puro como Dios. De ahí que los ángeles puedan siempre aumentar sus conocimientos que, en los demonios, puede ser defectible. El entender y querer angélicos son así movimientos distintos de su ser inmóvil y de su esencia. El acto de su esencia es la existencia como el acto de sus facultades es entender y querer, actualización de sus potencialidades operacionales, sin que esta actualización necesite entendimiento agen-

<sup>28</sup> *Suma Teológica* 1, q. 53, a. 3c.

te y entendimiento paciente, puesto que el ángel no recibe las especies inteligibles por abstracción de las sensibles como en el hombre, dada su inmaterialidad, que no opera a través de órganos corpóreos. Sólo el compuesto alma-cuerpo requiere, para la abstracción de lo inteligible de lo sensible, la composición de entendimiento agente y entendimiento paciente<sup>30</sup>. No el ángel dada su inmaterialidad incorpórea, ya reseñada. Esta incorporeidad hace que carezcan de potencias sensitivas. Sólo necesitan las especies inteligibles de los objetos en tanto intenciones representativas de ellos, de las cuales pueden prescindir cuando el ángel se conoce a sí mismo, ya que este autoconocimiento de su sustancia hace las veces de las especies inteligibles. Con estas especies inteligibles conocen la verdad del ser. Sin embargo, a diferencia del hombre que es *tabula rasa o lienzo en blanco* y abstrae lo inteligible de lo sensible, el ángel tiene estas representaciones inteligibles en forma innata y connatural, infundidas por Dios en el acto de su creación en forma infusa: efluvios inteligibles de Dios y sus razones eternas<sup>31</sup>, que como razones ejemplares empapan el entendimiento angélico de las especies de las cosas conocidas. De esta manera, los ángeles carecen de sentidos, imaginación y facultad abstractiva, potencias inherentes al hombre para conocer, en cuanto el conocimiento de éste es en esta secuencia: sensación-imaginación-intelección: especie sensible, fantasma y especie inteligible. En el ángel sólo hay especie inteligible recibida por iluminación divina. Lo impone su quiddidad.

Por otra parte, este poder gnoseológico le permite, desde su esencia misma, conocerse a sí mismo, conocer a los otros ángeles y a Dios<sup>32</sup>, seres esencialmente inmatereales, de tal manera que seres materiales en sus especies inteligibles<sup>33</sup> y seres inmatereales forman el objeto de su conocimiento como un todo envolvente, del cual, no obstante esta quiddidad epistemológica, se escapan algunos conocimientos: no conoce los futuros

29 *Suma teológica* 1, q. 54-60.

30 Véase, entre otros estudios, sobre la teoría tomista del conocimiento, los siguientes: Verneaux, Roger: *Filosofía del hombre*, Barcelona, Herder, 1967; Verneaux, Roger: *Epistemología General o Teoría del conocimiento*, Barcelona, Herder, 1967; Gredt, Josepho: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 V. Friburgi Brisgoviae, 1937; AAVV: *Philosophiae Scholasticae Summa*, 3V, Madrid, BAC, 1953-1954; Van Steenberghe, Fernand: *La filosofía nel XIII Secolo*, Milano, Vita e pensiero, 1972.

31 *Suma Teológica* 1, q. 55, a. 2.

32 *Suma Teológica* 1, q. 56.

33 *Suma Teológica* 1, q. 57.



tal como son en sí mismos<sup>34</sup> ni los pensamientos del entendimiento ni los afectos de la voluntad humana dada su contingencia y libertad<sup>35</sup>. Si lo hicieran serían Dios. De ahí que tampoco puedan hacer milagros<sup>36</sup>.

Esta totalidad envolvente cognoscitiva tiene, por lo dicho, necesariamente sus cualidades. Es un conocimiento siempre actual debido a las especies inteligibles infusas que le son connaturales<sup>37</sup>. Como no siempre usa estas especies inteligibles, su no uso las convierte en potencia que puede actualizar; cuando las usa y actualiza produce el acto de conocer<sup>38</sup>. Respecto al conocimiento de su esencia, su conocimiento está en acto permanente pues es su objeto inmediato<sup>39</sup>. Desde las especies inteligibles puede conocer simultáneamente una pluralidad de objetos en una misma especie inteligible<sup>40</sup>. En todas estas operaciones no compone ni divide (conocimiento discursivo, juicio, raciocinio) sino que comprende, entiende, ve las esencias de las cosas en su totalidad (conocimiento intuitivo, *intellectus*)<sup>41</sup>, aunque sabe qué es componer, dividir y razonar silogísticamente<sup>42</sup>. Esta intuición convierte sus conocimientos en certeza indefectible<sup>43</sup>; puede ser “matutina”, por la cual ven lo creado en el Verbo, Razón, Causa y Principio de todo lo que existe; y “vespertina”, por la cual ven las cosas en sí mismas<sup>44</sup>. Esta relación con el Verbo y en Él con las cosas es siempre acto y constituye la eudaimonía angélica<sup>45</sup>, de modo que lo “matutino”, ese conocer el ser que las cosas tienen en el Verbo, y lo “vespertino”, ese conocer el ser de los entes en su propia naturaleza, son entonces una y la misma cosa<sup>46</sup>. Esta superioridad intelectual del ángel

34 *Suma Teológica* 1, q. 57, a. 3.

35 *Suma Teológica* 1, q. 57, a. 4.

36 *Suma Teológica* 1, q. 110, a. 4.

37 *Suma Teológica* 1, q. 58, a. 1.

38 *Suma Teológica*, *ibid.*

39 *Suma Teológica*, *ibid.*

40 *Suma Teológica* 1, q. 58, a. 2.

41 *Suma Teológica* 1, q. 58, a. 3 y 4.

42 *Suma Teológica*, *ibid.*

43 *Suma Teológica* 1, q. 58, a. 5.

44 *Suma Teológica* 1, q. 58, a. 6 y 7.

45 *Suma Teológica* 1, q. 58, a. 1.

46 *Suma Teológica* 1, q. 58, a. 7. Las categorías “matutino” y “vespertino” son tomadas de San Agustín, *De Civitate Dei*, XI, 7; *De Genesi ad litteram*, IV, 22, 26.

respecto al hombre posibilita que el ángel ilumine al entendimiento humano en su búsqueda de la verdad<sup>47</sup>.

¿Y los ángeles caídos o demonios poseen las cualidades gnoseológicas descritas? De ninguna manera. Por su perversidad pueden errar al no someterse a la divina sabiduría<sup>48</sup>, hasta tal punto que habitan el conocimiento en forma tenebrosa<sup>49</sup>.

Pero el que tiene entendimiento no puede carecer de voluntad. Hay que analizar entonces la voluntad y el amor en estas criaturas<sup>50</sup>. Tomás conoce la declaración del Concilio IV de Letrán (año 1215): “el diablo y los demás demonios fueron ciertamente creados por Dios buenos por naturaleza, pero ellos se hicieron malos por sí mismos”<sup>51</sup>. De esta afirmación se deduce que el ángel es libre; de lo contrario, no tendría sentido su culpa. Mas, independiente de esta declaración conciliar, nuestro fraile ve que en los ángeles hay voluntad por el hecho de su intelectualidad, de su ser inteligente. Como el obrar sigue al ser, del entendimiento angélico como ser brota la voluntad, que en forma elícita apunta a adquirir el bien conocido como deseable y conveniente para su ser en su ser<sup>52</sup>. Si el entendimiento se las ve con la verdad, la voluntad apunta al bien. Dado que la verdad es el bien del entendimiento y el bien es la verdad de la voluntad, en el ángel la voluntad y el entendimiento, si bien distintos, forman una unidad en la diversidad, en cuanto agarran la verdad como bien y el bien como verdad. Estas tendencias no pueden darse sin el libre albedrío, esa “facultad de elegir los medios guardando el debido orden al fin”<sup>53</sup>, en la cual elección los ángeles pueden optar por el bien o por el mal. En esta opción, por ser espíritus, carecen de pasiones, a diferencia del obrar humano, pasiones que son propias del apetito concupiscible e irascible. Su única “pasión” es el amor –dilección que en tanto caridad es la opción por Dios como fin sobrenatural y en tanto elícito, ya necesariamente, ya electivamente

47 *Suma Teológica* 1, q. 101, a. 1.

48 *Suma Teológica* 1, q. 58, a. 5.

49 *Suma Teológica* 1, q. 58, a. 6.

50 *Suma Teológica* 1, q. 59-60.

51 Denzinger 800. Véase nota N. 5.

52 Para la reflexión tomista sobre la ética nos han sido útiles, entre otros, los siguientes estudios: Copleston, F.C., *El pensamiento de Santo Tomás*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969; Grenet, Paul, *Le Thomisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1970; Gilson, Etienne, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1925.

53 *Suma Teológica* 1, q. 59, a. 3.

(amor de predilección), relaciona medios y fin y puede hacerlos coincidir en Dios o no. Necesariamente, todos los ángeles tienen como fin el *frui* divino. Es su *pondus*. Electivamente, este *pondus*, desde la voluntad, puede ser aceptado o no, lo mismo que los bienes contingentes no necesarios. Es la razón por la que hay ángeles buenos y malos. En estas condiciones, natural y electivamente, el ángel se ama a sí mismo, a los otros ángeles y a Dios. Naturalmente, puesto que el amor está innato en ellos; electiva – elícitamente, ya que pueden amarse a sí mismos con amor de amistad y respecto a otros bienes que contribuyen a este amor de amistad, lo hacen con amor de “concupiscencia” (en sentido analógico) electivamente libre en la escogencia. Lo mismo vale respecto a los otros ángeles. Natural y necesariamente, el ángel los ama en cuanto son de la misma naturaleza; pero en cuanto hay diferencias mutuas (las jerarquías angelicales y sus diferentes perfecciones)<sup>54</sup> surge el amor electivo que puede llevar al odio, caso de los ángeles buenos respecto a los caídos y viceversa. O a la iluminación mutua<sup>55</sup> y la locución mutua<sup>56</sup>, sin lugar y tiempo<sup>57</sup>. Respecto a Dios, al ser el Sumo Bien, lo ama natural y necesariamente como causa de su felicidad. Pero electivamente puede decirle sí o no a este gozo divino. Surge, por consiguiente, el amor u odio a Dios. Si es amor, Dios lo posee y

54 Tomás distingue tres jerarquías, cada una con tres órdenes. La primera jerarquía comprende los Serafines, Querubines y Tronos. La segunda, las Dominaciones, Virtudes y Potestades. La tercera, los Principados, Arcángeles y Ángeles. En ello, el fraile sigue las tesis de Dionisio Areopagita (*De Cael. Hier.*, c.78 y 79) y el fundamento para ello son los ministerios y actos que cada jerarquía y sus coros ejecuta, desde lo principal a lo menos importante. Así, es más perfecto el don de la caridad (Serafín que significa ardor), el don de la ciencia (Querubín que significa plenitud de ciencia) que el don de ser mensajero (Ángel). Es el tema de la cuestión 108 de la primera parte de la *Suma Teológica*. La primera jerarquía tiene que ver con la perfección de ver las razones de las cosas en Dios; la segunda, con cierto gobierno; la tercera, con ejecución de efectos. Esta disposición implica perfección: desde lo más a lo menos, de amar a anunciar lo divino. Es la distinción por naturaleza y dones de la gracia. De nuevo es un razonamiento por semejanza: “*así como los ángeles inferiores, que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores; así todas las cosas corporales son regidas por ángeles*” (*Suma Teológica* 1, q. 110, a. 1). De todas formas, a pesar de esta superioridad del ángel sobre el hombre, el ángel no puede mudar la voluntad humana ya que ésta se mueve desde su libre albedrío (*Suma Teológica* 1, q. 111, a. 2), sólo su imaginación (*ibid.*, a. 3) y sus sentidos (*ibid.*, a. 4), a través de sueños y humores, en lo cual los demonios son muy efectivos a través de la magia (*Suma Teológica* 1, q. 114, a. 4), a pesar de los ángeles custodios para cada uno de los hombres y su acompañamiento para el bien (*Suma Teológica* 1, q. 113) como signo visible de la Providencia divina.

55 *Suma Teológica* 1, q. 106. En el artículo 1 de esta cuestión se lee: “*Así pues se dice que un ángel ilumina a otro, en cuanto le manifiesta la verdad por él conocida*”.

56 *Suma Teológica* 1, q. 108.

57 *Suma Teológica* 1, q. 107, a. 3.

el ángel ama a Dios mayormente que a sí mismo, en cuanto es su realización plena como Primer Principio y Último Fin, lo que permite la locución con Dios en forma mística, no sensible<sup>58</sup>.

Las reflexiones anteriores dan pie a una de las 24 tesis tomistas, la 21: “La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que le presentan como un bien que sacia por completo el apetito; empero, elige libremente entre aquellos bienes cuya apetencia depende de un juicio variable. La elección sigue, por consiguiente, al último juicio práctico, y a la voluntad toca determinar cuál sea el último”<sup>59</sup>.

##### 5. *QUAESTIO IV: DONDE SE DISCUTE EL ORIGEN DE LOS ÁNGELES, SU CUÁNDO Y SU DÓNDE*

En un orden metafísicamente lógico y lógicamente metafísico, el jocosamente llamado “buey mudo de Sicilia”, se tiene que ocupar de la causa eficiente de los ángeles. En las cuestiones anteriores, al dilucidar su existencia, esencia y operaciones, se ha determinado su causa formal; como no tienen materia, la causa material queda por fuera de su consideración. No así la causa eficiente. Es el por qué de esta *quaestio*<sup>60</sup>. La meditación del fraile dominico la podemos reducir a los siguientes enunciados. En primer lugar, los ángeles han sido creados por Dios; su composición de esencia y existencia, acto y potencia, ya tratados, así lo pide; son criaturas que, sin Dios, no tendrían ser y existencia. De ahí la segunda tesis: el ángel no fue producido por Dios desde la eternidad, puesto que “en algún momento no existía”<sup>61</sup>. Es que: “de tal manera produjo Dios las criaturas, que las hizo de la nada, esto es, después que no habían sido nada”<sup>62</sup>. ¿Cuándo fueron producidos? Es el tercer enunciado. El fraile sólo vislumbra una probabilidad: “fueron producidos a la vez que las criaturas corpóreas”<sup>63</sup> porque son una parte del universo como las criaturas corpóreas. ¿Dónde fueron creados? Es la cuarta afirmación con carácter de probabilidad: “fue conveniente que fuesen creados en el cuerpo supremo, llámese cielo

58 *Suma Teológica* 1, q. 107, a. 3.

59 Hugon, Eduardo: *Las veinticuatro tesis tomistas, op., cit.*, p. 197.

60 *Suma Teológica* 1, q. 61.

61 *Suma Teológica* 1, q. 61, a. 2.

62 *Ibid.*

63 *Suma Teológica* 1, q. 61, a. 3.

empíreo o llámese de otra manera”<sup>64</sup>. Así lo exige su prelación de perfección sobre las cosas materiales.

## **6. QUAESTIO V: EN DONDE SE DISCUTE LA RELACIÓN NATURALEZA – GRACIA EN LOS SERES ANGÉLICOS**

Esta *quaestio* es también fruto de las cuatro causas que el Angélico reconoce en su quehacer metafísico. Ya se ha ocupado, como vimos, de la causa formal y eficiente en el tema que venimos desarrollando. El turno ahora es para la causa final. Como el principio, Dios, coincide con el fin, Dios, la causa final de los ángeles es Dios. Sin embargo, el que fue profesor de teología en Roma conecta esta reflexión con la relación naturaleza – gracia en los ángeles, fin natural – fin sobrenatural<sup>65</sup>. Su respuesta es clara y diáfana: si la gracia no destruye la naturaleza sino que la presupone y perfecciona, los ángeles perfeccionan su fin natural, gozar de Dios, en un fin sobrenatural, la visión beatífica, facial, inmediata, intuitiva de Dios. La gracia es la condición de posibilidad y la ayuda para esta gloria o *lumen gloriae*, en la cual se conservan el conocimiento y el amor natural, no se puede pecar por su condición de perfección plena y se vive en función mística perenne. Es el *frui* como *quies*, *delectatio*, *gaudium* absolutos y totales, el éxtasis como entusiasmo en tanto estar enteramente poseídos por Dios.

## **7. QUAESTIO VI: EN DONDE SE PLANTEA SI EXISTE MAL EN LOS ÁNGELES O SE DISCUTE LA EXISTENCIA, ESENCIA Y OPERACIONES DE LOS ÁNGELES CAÍDOS O DEMONIOS**<sup>66</sup>

Dada la inmaterialidad angélica no cabe en su naturaleza el mal físico. Mas, dado que son racionales y libres, como se ha demostrado, ¿cabe en ellos el mal moral? Tomás responde que sí. Lo planteado en las cuestiones 48 y 49 de la primera parte de la *Suma Teológica* le sirven de fundamento, en especial esta tesis: “como el bien es de suyo objeto de la voluntad, el mal, que es privación de bien, se encuentra de un modo peculiar en las criaturas racionales, dotadas de voluntad”, porque “la división en mal de pena y mal de culpa no es del mal en general, sino del mal en las cosas

<sup>64</sup> *Suma Teológica* 1, q. 61, a. 4.

<sup>65</sup> *Suma Teológica* 1, q. 62.

<sup>66</sup> *Suma Teológica* 1, q. 63, 64 y 109. Toda la exposición se basará en estas cuestiones.

voluntarias”, teniendo en ellas lugar uno y otro, “o bien por la substracción de la forma o de alguna parte necesaria para la integridad del ser”, mal de pena, “o bien por la substracción de la operación debida, ya sea porque se carece en absoluto de ella o ya porque no tiene el modo y orden debidos”, mal de culpa o pecado<sup>67</sup>. Desde esta doble posibilidad, algunos ángeles cayeron. Son los demonios. Cayeron por soberbia en cuanto quisieron ser como Dios. Como castigo por esta culpa, se obstinaron en su maldad y sufren dolor espiritual por lo que los contraría. El símbolo de toda esta malicia es el “lugar” donde habitan: el infierno. De esta manera, el Aquinatense afirma la existencia entitativa y personal de los demonios; no son un símbolo del mal ni un prototipo simbólico de la malicia humana sino seres reales y existencias fácticas: Satán es alguien<sup>68</sup>. Los demonios fueron creados buenos por Dios, pecaron y perdieron por este pecado, no su naturaleza primitiva, pero sí su primera condición y estado: la gracia. El fraile sigue aquí fielmente la tradición eclesiástica, en especial lo dicho por el Concilio de Braga (año 561): “Si alguno dijere que el demonio no fue primero ángel bueno hecho por Dios o que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dijere que él brotó de las tinieblas y no tiene a nadie por autor de sí mismo, por ser él mismo principio y esencia del mal, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema”<sup>69</sup>. Y lo definido por el Concilio IV de Letrán (1215): “Firmemente creemos y simplemente confesamos que... el diablo y los demás demonios fueron ciertamente creados por Dios buenos por naturaleza”<sup>70</sup>.

En este contexto, las tesis tomistas respecto a los demonios son las siguientes: 1. Existen y pecaron dada su naturaleza racional y libre. 2. Al incitar a pecar a los hombres son causa moral de estos pecados y reos de todos ellos: pecado de reato. 3. Su primer pecado fue la soberbia, no sometiéndose a la superioridad divina y su voluntad: pecado de afecto. 4. Como la envidia nace de la soberbia, los ángeles pecaron por envidia, ese “pesar del bien ajeno” considerado como detrimento del bien propio<sup>71</sup>: envidiaron a Dios por no poder igualarlo y superarlo: pecado de consecuencia.

67 *Suma Teológica* 1, q. 48, a. 5c y ad 2.

68 El santo perfectamente suscribiría estos versos de Dante: “*S’ei fu sì bello com’ora è brutto/ E contro il suo Fattore alzò le ciglia/ Ben dee da lui procedere ogni lutto*”. O estos de Baudelaire: “*Je reconnus Satan à son rire vainqueur/ Enorme et laid comme le monde!*”

69 Denzinger 237. Cfr. Nota N. 2.

70 Denzinger 800. Cfr. Nota N. 58 y N. 5.

71 *Suma Teológica* 2-2, q. 36, a. 1.

Claras las palabras del angélico a este respecto: “De aquí, pues, que, tras el pecado de soberbia, apareciese en el ángel prevaricador el mal de la envidia, porque se dolió del bien del hombre y también de la excelencia divina, por cuanto Dios se sirve del hombre para su gloria en contra de la voluntad del demonio”<sup>72</sup>. 5. Esta soberbia envidiosa los llevó a obtener la bienaventuranza final por su propia virtud, prescindiendo de Dios; el objeto de su pecado es querer ser como Dios, complacerse en su propio ser dejando de lado a Dios y sus reglas preceptivas y queriendo tener dominio de las cosas, no obstante no ser naturalmente malos. Incluso, esta maldad la hacen “*sub ratione boni*”, en cuanto libremente escogida, inmediatamente después que fueron creados y se rebelaron contra Dios. De ahí su grito: “*non serviam*”, nadie por encima de nosotros. 6. Probablemente, dado que el pecado fue querer ser superior y más excelso que Dios, Lucifer, el más perfecto de todos los ángeles, fue el principal en pecar e indujo a otros al mismo acto en forma persuasiva y no coactiva, siendo menor el número de los caídos que el de los no caídos, en razón de la primacía del bien sobre el mal. De este modo, si en los ángeles buenos hay jerarquía, por semejanza, debe operar lo mismo en los ángeles caídos<sup>73</sup>. 7. Una vez consumada esta acción, los demonios obcecadamente permanecen en ella perdiendo la bienaventuranza en forma definitiva: el *lumen gloriae* y su pérdida es el castigo a su pecado. La gracia y la caridad no los permean y se convierten en obstinados y endurecidos en el mal con impenitencia perpetua y condenación eterna. Su condenación y obstinación en el mal son tan “perfectas” como perfecta es su naturaleza, cosa que no ocurre en los hombres, dada su naturaleza imperfecta: “y por esto suele decirse que el libre albedrío del hombre es flexible en sentidos opuestos antes y después de la elección, y, en cambio, el del ángel lo es antes de la elección, pero no después. Así, pues, los ángeles buenos, adheridos de siempre a la justicia, están confirmados en ella, mientras que los delincuentes están obstinados en su pecado”<sup>74</sup>. 8. No pueden sufrir dolor sensible, pero sí dolor inteligible en su voluntad: no ser

72 *Suma Teológica* 1, q. 63, a. 2. Como se puede ver, para Tomás, el primer pecado de los ángeles no fue la lujuria, tesis sostenida por muchos pensadores cristianos anteriores, con base en el texto de *Génesis* 6, 2-5, donde se habla de los gigantes nacidos de las mujeres en su comercio carnal con los hijos o ángeles de Dios.

73 *Suma Teológica* 1, q. 109. Michel Foucault se deleitaría aplicando su *episteme de la semejanza* a estas consideraciones de Fray Tomás. Véase su *Las palabras y las cosas*, en especial el capítulo segundo: “*La prosa del mundo*”.

74 *Suma Teológica* 1, q. 64, a. 2. Tomás rechaza así la “*apocatástasis*” de Orígenes, esa restauración de todo en Cristo, incluidos los demonios y su salvación. Sigue la línea abierta

felices en cuanto no son Dios, que era su deseo; saber que están condenados; carecer del gobierno del universo; dolerse de su culpa, no por ella, sino por el castigo que les causó; tener cohibida su voluntad. 9. El lugar penal de ellos es el infierno, lugar de tormento del que es un signo la atmósfera tenebrosa en que se colocan para provocar y tentar a los hombres hasta el juicio final: “así, pues, los demonios deben tener dos lugares de tormento: uno por razón de su culpa, y éste es el infierno, y otro por razón del ejercicio a que someten a los hombres, y para esto deben ocupar la atmósfera tenebrosa”<sup>75</sup>. Este lugar no es físico, sino una afección de su voluntad que sabe que es “algo” repugnante a su deseo. 10. Tientan e instigan a los hombres para desviarlos del *frui* divino, cuyo signo es la serpiente de *El Génesis*, tentadora e incitadora<sup>76</sup>.

#### 8. **QUAESTIO VII: EN DONDE SE ABORDA EL ORIGEN DEL MAL**<sup>77</sup>

Las cosas opuestas se conocen mejor por su contraste: las tinieblas por la luz, la ceguera por la vista. Es lo que ocurre con el mal: se conoce mejor por su opuesto que es el bien. Si el bien es apetible, el mal es lo no apetible; es, como dice la tradición filosófica y repite Tomás, “privación del bien”, carencia de lo que debiera ser y no es; no es una entidad positiva, es la carencia de algo debido o entidad buena; no existe en sí, pues el mal supone el bien en el que subsiste y al que corrompe. De ahí que el santo repite las tesis dionisianas: el mal ni es algo que existe ni bueno<sup>78</sup>. Como privación tiene razón de mal así como toda forma tiene razón de bien. Fácticamente, las prohibiciones y castigos sólo tienen por objeto reprimir el mal. Este juego dibuja la relación razón de bien y razón de mal. La desigualdad es perfección en tanto da cabida a los grados diversos de ser de

---

por Juan Damasceno: “*El pecado es para los ángeles lo que la muerte para los hombres*” (*De fide orthodoxa*, lib. II, cap. 4: PL 94, 877).

75 *Suma Teológica* 1, q. 64, a. 4.

76 *Suma Teológica* 1, q. 114.

77 *Suma Teológica* 1, q. 48-49. Hemos utilizado los siguientes estudios: Beuchot, Mauricio, *Libertad y libre albedrío en Santo Tomás*, en *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*, op., cit., pp.439-446; Possenti, Vittorio, *Dio e il male*, en *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*, op., cit., pp. 677-704; Salguero, José, *Sofferenza e liberazione in San Tommaso d’Aquino*, en *Sanctus Thomas de Aquino Doctor hodiernae Humanitatis*, op., cit., pp. 724-730.

78 *De Divinis Nominibus*, c. IV, N. 20.



tal modo que lo bueno puede dejar de serlo: “en esto consiste precisamente la razón de mal, a saber, en que alguna cosa decaiga de su bondad”<sup>79</sup>. Más radicalmente: “Dios y la naturaleza y cualquier agente hacen lo mejor, tomado su efecto en conjunto; pero no hacen lo mejor en cada una de sus partes absolutamente, sino según la conveniencia de las mismas al todo. Ahora bien, el todo, o conjunto de las criaturas, es mejor y más perfecto si hay en él algunas cosas que pueden fallar en el bien, y que de hecho fallan algunas veces, si Dios no lo impide. Primero, porque a la providencia pertenece no destruir la naturaleza, sino conservarla, como dice Dionisio; y la naturaleza lleva consigo el que aquellas cosas que pueden fallar fallen de hecho algunas veces. En segundo lugar, como dice San Agustín, Dios es tan poderoso que puede sacar bien de los mismos males. De suerte que se impedirían muchos bienes si Dios no permitiese existir algún mal. Así, por ejemplo, no se produciría el fuego si no se descompusiese el aire, no se conservaría la vida del león si no matase al asno, ni tampoco se alabarían la justicia vindicativa y la paciencia de los que sufren resignadamente si no existiese la iniquidad de los perseguidores”<sup>80</sup>. Una conclusión se impone: el bien es el sujeto del mal al modo como los accidentes están en el sujeto.

Determinada la naturaleza del mal, el fraile pasa a considerar las especies de mal. Distingue el mal en sí o absoluto y mal para otro o relativo; mal físico y mal moral; mal de culpa y mal de pena. El mal absoluto es una privación que no es buena en ningún aspecto ni para ningún sujeto; el mal relativo es una entidad que lleva consigo la privación de algún bien o que es un mal para algún sujeto distinto de aquel en que se halla; por ejemplo, si la cojera consiste en que una de las piernas sea más larga que la otra y que lo que exige el sujeto: esto es una entidad positiva y, como tal, buena, pero que priva de la debida proporción, es decir, la cojera como tal no existe; existe el sujeto que es cojo; desde este sujeto se explica la deficiencia de la capacidad motriz; la capacidad motriz es buena pero falla en la debida proporción. Asimismo, la agilidad y voracidad del lobo son buenas para él, pero malas para la oveja. El mal físico es una privación de cualquier bien en cualquier ser. El mal moral es una desviación o falta de orden debido en la voluntad libre y en su acción que viola las normas morales. El mal de culpa es la transgresión de una ley superior hecha por la criatura racional con conocimiento y libertad. El mal

79 *Suma Teológica* 1, q. 48, a. 2.

80 *Suma Teológica* 1, q. 48, a. 2.

de pena es todo mal físico o moral infligido a la criatura racional como castigo del mal de culpa<sup>81</sup>.

¿Y la causa del mal? El Angélico no vacila en responder: el bien. El mal no es en cuanto privación. Si existe es por el bien en el que subsiste. Esta causalidad es deficiente, no eficiente, en cuanto el mal es defeción, defecto, falta de ser. Como Dios es perfecto, perfectamente indefectible, no puede ser su causa ni eficiente ni deficiente. El mal moral, por ejemplo, se origina en la libertad humana en tanto defectible, don divino, pero acción humana en la que hay posibilidad de deliberar, juzgar y decidir optando. Si existe el mal, especialmente físico, es en función del bien, con miras a un bien mayor. Que las causas sean defectibles surge de su naturaleza finita. Dios lo permite ya que de lo contrario estas causas no serían creadas y limitadas. Serían Dios. Es de nuevo la tesis de los grados como condición de posibilidad de la perfección del todo. En otros términos, las causas del mal en tanto finitas son buenas, pero su misma finitud las hace defectibles. Así como hay sombras y silencio en la pintura y la música, el mal hace las veces de estas sombras y silencio en el concierto del universo: parte del orden creado. La conclusión del Aquinate surge como un manotazo: Dios permite pero no causa el mal, no es la causa de la tendencia al no ser. Sin embargo, como causalidad causal originaria está presente en el obrar defectuoso de las causas segundas en tanto las conserva en su ser y permite su obrar. En este sentido es causa del mal: “el mal que consiste en la corrupción de algunas cosas, sí se reduce a Dios como causa... Es manifiesto que la forma principalmente intentada por Dios en las cosas creadas es el bien del orden en el universo. Mas este orden exige que haya en el universo algunas cosas que puedan fallar y que de hecho fallen algunas veces... Al causar Dios en las cosas el bien del orden universal, por consecuencia y como accidentalmente causa también las corrupciones de las cosas... El efecto de la causa segunda defectuosa se reduce a la causa primera indefectible, en cuanto a lo que tiene de entidad y de perfección, mas no en cuanto a lo que tiene de defectuoso”<sup>82</sup>. La tesis la podemos redondear así: lo que hay de ser y de obrar en la acción mala tiene a Dios como su causa; lo que hay en ella de defectuoso no remite a Dios sino a la causa segunda defectuosa. O ate-

81 *Cfr. Introducción a las cuestiones XLVIII-XLIL*, primera parte. *Suma Teológica*. V. II. Madrid: BAC, 1948.

82 *Suma Teológica* 1, q. 49, a. 2.

niéndonos a la distinción mal de pena y de culpa, Dios causa el mal de pena, no el de culpa<sup>83</sup>.

Con base en estas categorías, el Doctor de la Iglesia piensa que ha desmontado el andamiaje conceptual del maniqueísmo y de toda argumentación dualista con sus dos principios eternos, uno bueno y otro malo. Al definir el mal desde el bien pierde alas toda tesis mazdeísta y se establece la relación Dios – mal desde la no causalidad divina en tanto principio; sólo es causalidad accidental y permisiva del defecto, aunque sí causa el ser de quien deviene defectible en su ser y obrar. Es el juego infinitud - finitud desde el cual el mal es teleológicamente significativo como armonía de contrarios y “*sub ratione boni*”: “lo que en realidad se desea como fin siempre es alguna perfección”<sup>84</sup>. Nadie hace el mal desde la razón de mal sino desde la razón de bien. La aptitud para el mal en un sujeto no suprime su aptitud para el bien. Es la dialéctica de la naturaleza finita. Fray Tomás responde así a la conocidísima objeción: si hay tanto mal en el mundo y en la vida es porque Dios no existe. El mal desmiente su existencia, sabiduría, bondad y poder. Vale la pena recordar y traer a colación lo que se dice en la *Suma contra Gentiles*<sup>85</sup>. A los filósofos de todos los tiempos que ponen la eterna pregunta: “*Si Deus est, unde malum?*”, ligada a la otra: “*et si non est, unde bonum?*”, el de Aquino voltea los términos de la cuestión y establece su tesis: “*Si malum est, Deus est*”. La existencia de Dios viene argumentada a partir de la realidad del mal. Si el mal es privación del bien no hay un principio del mal, sino una causa de la privación. Allí entra Dios. No habría mal si se quitase el orden del bien, cuya privación es el mal; y este orden no existiría si no existiese Dios.

En fin, sea lo que sea, allí está el mal y su simbólica como un atentado ontológico y moral contra la forma e integridad del ser. Simbólica que en el hombre es radical: “Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente; porque el bien del hombre, como hombre, no es el que se cifra en las sensaciones corporales, sino el que es conforme a la razón; sin embargo, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón”<sup>86</sup>.

83 *Suma Teológica* 1, q. 49, a. 2c.

84 *Suma Teológica* 1, q. 48, a. 1.

85 L. III, c. 71.

86 *Suma Teológica* 1, q. 49, a. 3.

**9. *QUAESTIO VIII*: EN DONDE SE HACE UNA RELACIÓN ENTRE LAS TESIS DE SAN ANSELMO Y DE SANTO TOMÁS**

Si relacionamos las afirmaciones de San Anselmo en su diálogo *De casu Diaboli* con las que llevamos expuestas del Aquinatense, las coincidencias son asombrosas. Queremos destacar cinco. La primera tiene que ver con la naturaleza de los demonios. Para ambos, la naturaleza de los demonios es buena, pero su voluntad es mala, de cuya malicia ellos mismos son causa. La segunda se deriva de la anterior: los demonios no son naturalmente malos, sino por voluntad propia. Ambas tesis reafirman la libertad de los demonios y su capacidad de querer y decidir en forma libre y personal. La tercera sintetiza las dos anteriores: todo acto de la naturaleza de los demonios es bueno, no así el acto de su voluntad por el libre albedrío. La cuarta tiene que ver con su caída. Su rebelión se debe al deseo de tener una voluntad propia, independiente, libre, que los incitó a poner esta voluntad por encima de la divina, queriendo ser semejantes y superiores a Dios. La culpa de su caída no es otra que sus pecados de soberbia y envidia. De ahí la quinta relación: la impugnación o ataque de los demonios surge de su malicia como soberbia y envidia, hacia Dios y los hombres, pero ello lo pueden hacer sólo por ordenación divina.

**10. *CONCLUSIO*: EN DONDE SE INTENTA PONER FIN A ESTA DISERTACIÓN**

Dejemos que sea el propio Fray Tomás quien ponga punto final a estas reflexiones. La primera conclusión tiene que ver con los ángeles: “Por consiguiente, se debe decir que los ángeles, en cuanto sustancias inmateriales, forman una multitud inmensa, superior a la muchedumbre de los seres materiales, que es lo que dice Dionisio: Muchos son los ejércitos bienaventurados de las mentes celestes, y tantos que exceden a la medida pobre y mezquina de nuestros números materiales. La razón de esto es porque, como lo que principalmente intenta Dios al crear las cosas es la perfección del universo, cuanto más perfectas sean las cosas, con mayor prodigalidad son creadas por Dios. Pero así como, tratándose de los cuerpos, la grandeza se aprecia por la magnitud, cuando se trata de seres incorpóreos puede apreciarse por la multitud. En efecto, vemos que los cuerpos incorruptibles, que son los más perfectos, tienen una magnitud que excede sin comparación a la de los corruptibles puesto que toda la esfera de los elementos

activos y pasivos es muy poca cosa en comparación con los cuerpos celestes. Por tanto, es razonable pensar que las sustancias inmateriales exceden por su número a las materiales casi sin comparación. La causa de la multiplicidad de los ángeles no es ni la materia ni los cuerpos sino la divina sabiduría que estableció los diversos órdenes de sustancias inmateriales<sup>87</sup>.

La segunda se relaciona con el origen del mal: con base en el ya citado *si malum est, Deus est*, nuestro fraile polemiza duramente contra la tesis "*malum est, ergo Deus non est*": La existencia del mal es el argumento contundente contra la existencia de Dios. Tomás no la comparte y muestra la inseparabilidad del problema de Dios del problema del mal. La interrogación que plantea el mal no es sólo una interrogación humana; lo es, y en mayor grado, una pregunta por el sentido de Dios. Por lo mismo, no cabría en el santo la consecuencia del *si malum est, Deus non est: Contra malum sine Deo*. También entraría arduamente en debate contra la tesis apologética de la teodicea tradicional: *si malum est, pro Deo*. Para el santo, este tipo de argumentaciones es de tal envergadura dudoso porque por luchar contra el mal a favor de Dios, terminan negando ambos polos de la discusión, es decir, se preocupan tanto de la inocencia de Dios que se diluye la simbólica humana del mal. Pero la otra tesis: *contra malum, contra Deum*, tampoco entraría en el horizonte de comprensión del Angélico. Eliminar de la reflexión humana, tanto el mal como a Dios, es negar la condición humana y sus postrimerías filosóficas, que remiten a las cuatro preguntas kantianas. Allí entran Dios y el mal como existenciales - existenciaros radicales. Por ello, el fraile establece otro horizonte hermenéutico: *si malum est, Deus est*, es decir, *contra malum cum Deo et in Deo*. La tarea de la contemplación no es sólo la cuestión de la esencia y del origen del mal. Es luchar contra el mal visto desde la búsqueda de sentido como experiencia de lo divino y fuente misma de la vida como proyecto ético estético en tanto obra de arte. Es el ámbito de la *epimeleia seautou* como *cura sui* en tanto cuidado de sí (ética), cuidado de los otros (política), cuidado de las cosas (ciencia), cuidado de Dios (mística).

---

87 *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 3.

## RESEÑAS BIOGRÁFICAS

### JAIME BARRERA PARRA

Es filósofo de la Universidad Javeriana (1960), adelantó estudios de lengua japonesa en Yokosuka (1962), tiene una maestría en teología de la Universidad de Sofía (1968) y otra en psicología social del Ateneo de Manila (1972). Desde el 2001 está inscrito en el programa de Doctorado en Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá. Actualmente se desempeña como profesor titular de la Universidad de los Andes en el Departamento de Lenguajes y Estudios Humanos de la Facultad de Ciencias Sociales. Publicaciones recientes: “Ohe Kenzaburo: Literatura japonesa contemporánea y transformación cultural”, en *Texto y contexto*, Universidad de los Andes, 1997; traducción de Sun Tzu, *El arte de la guerra*, Panamericana, 1999; “La educación a través de un espejo”, en *Revista de la Universidad de Antioquia*, 2000; “Integración y cultura en el Asia: Algunas reflexiones”, en *El futuro de Colombia en la Cuenca del Pacífico*, Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2001; “La guerra en Sun Tzu”, en *Revista de Ciencias Sociales*, 2003; “Filosofía de la economía de la farmacología”, en *Actas del Congreso Nacional de la Asociación Colombiana de Medicina*, 2003; Traducción de Yasunari Kawabata, *Primera nieve en el monte Fuji*, Norma, 2003; “Tao y Método en Teología”, en *Theologica Xaveriana*, 2004; “El cuidado del espíritu”, en *Actas I Congreso la Educación desde las éticas del cuidado y la compasión*, 2005.

### FELIPE CASTAÑEDA

Profesor asociado y director del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes. Publicaciones: “Anselmo de Canterbury y el argumento ontológico de la existencia del demonio”, en *Ideas y Valores*, No. 105, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1997. “¿Cómo pensar la

libertad a finales del siglo XI?- El caso de Anselmo de Canterbury”, en *Doppelte Identität*, Mainz, Schriften der Johannes Gutenberg-Universität, Cuaderno 11, 1998. Publicado también en *Historia Crítica*, 18, 1999. “Ver un pato y ver un pato como liebre: Wittgenstein y la interpretación”, en *El pensamiento de Wittgenstein*, Ed. J. J. Botero, Universidad Nacional de Colombia, 2001. “Introducción a la Filosofía del Lenguaje en Anselmo de Canterbury”, en *Anselmo de Canterbury “Fragmentos sobre Filosofía del Lenguaje”*, F. Castañeda et al. editores, Ed. Uniandes, 2001. “Arbitrariedad y posibilidad de alteración de lenguajes en Wittgenstein”, en *Ideas y Valores*, 118, 2002. “Sobre la posibilidad de la guerra justa entre fieles y paganos en Tomás de Aquino”, en *Revista de Estudios Sociales*, No. 14, 2003. “Ambigüedad y comprensión: el Wittgenstein de Agustín”, en *Agustín de Hipona “Principios de dialéctica”*, Ed. Uniandes, 2003. “Interpretación e imagen de mundo en Wittgenstein”, en *No hay hechos, sólo interpretaciones*, Carlos B. Gutiérrez (Editor), Razón en Situación 1, Ed. Uniandes, 2004.

### EMPERATRIZ CHINCHILLA

Licenciada en Filología e idiomas de la Universidad Nacional de Colombia. Especializada en Lenguas Clásicas, por la misma institución. En el momento se desempeña como profesora de lenguas clásicas en las universidades de los Andes y Nacional. Coordina el Grupo de Traducción de Latín desde 1998. Coeditora y cotraductora de *Fragmentos sobre Filosofía del Lenguaje - Anselmo de Canterbury*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2001, y de *Principios de Dialéctica - Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003

### CARLOS ANDRÉS PÉREZ

Filósofo de la Universidad de los Andes con la monografía de grado “La refutación Kantiana del idealismo”, Documentos CESO N. 26, Bogotá, 2001. Actualmente trabaja como profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Jorge Tadeo Lozano. Es coeditor y cotraductor de *Principios de Dialéctica - Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003.

## JUAN PABLO QUINTERO GUZMÁN

Antropólogo de la Universidad de los Andes con el trabajo de monografía «Estructuras de poder en la sociedad escandinava». Es coeditor y cotraductor de *Principios de Dialéctica - Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003.

## ELSA RAMOS

Psicóloga de la Universidad de los Andes, con el trabajo de grado «El debate analógico-proposicional: la validez de la imagen mental». También es estudiante de filosofía de la misma institución. En el momento adelanta su monografía sobre «Los modos de la propiedad e impropiedad del *Dasein*». Es coeditora y cotraductora de *Principios de Dialéctica - Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003.

## MANUEL ANTONIO ROMERO DE LA TORRE

Filósofo de la Universidad de los Andes con un trabajo de grado bajo el título: «El concepto de error en la filosofía cartesiana». Actualmente adelanta estudios de maestría en filosofía en la Universidad Nacional de Colombia y se desempeña como profesor de matemáticas del colegio Los Nogales. Es coeditor y cotraductor de *Principios de Dialéctica - Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003.

## JUAN FELIPE SARMIENTO ESPINOSA

Estudiante de filosofía en la Universidad de los Andes. Adelanta opción en Lenguas Clásicas. Es coeditor y cotraductor de *Principios de Dialéctica - Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003.



CHRISTIAN SCHÄFER

Es catedrático de “Filosofía Cristiana” en la Universidad de Munich. Campos de trabajo: Filosofía antigua y medieval, Filosofía Colonial Española. Publicaciones: *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart 1996; “Tragische Schuld im Theatrum Mudo Plotins”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 40, 1998; “Los orígenes del pensamiento escéptico antiguo”, en *Revista de Filosofía* XII, 22, 1999; “Augustine on Mode, Form, and Natural Order”, en *Augustinian Studies*, 31/1, 2000; “Das Dilemma der neuplatonischen Theodizee. Versuch einer Lösung”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82/1, 2000; “Aqua haeret. A view on Augustine’s Technique of Self-Observation in *De ordine*”, en *Augustiniana* 51, 2001; *Unde Malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg 2002; Co-editor (con Markus Janka) del volumen *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002; “Juan Ginés de Sepúlveda und die politische Aristotelesrezeption im Zeitalter der Conquista” en *Vivarium* 40, 2002.

MARIO ALBERTO DOMÍNGUEZ TORRES

Arquitecto de la Universidad de los Andes con monografía de grado titulada: «Intervención de la plaza Paloquemao como punto de partida para la creación de un espacio escénico» y literato de la misma institución con el trabajo: «Frankenstein desencadenado».

GONZALO SOTO POSADA

Actualmente se desempeña como profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana y de la Universidad Nacional de Medellín. Campos de trabajo: Filosofía Griega y Filosofía Medieval. Publicaciones: *Diez Aproximaciones al Medioevo*, Medellín, UPB, 2004; “La Risa de Rabelais”, en *Yésca y Pedernal*, N° 5, 2004; “Jules Michelet”, en *Revista Universidad de Antioquia*, N° 15, 2004; “La Serpiente Hermeneuta”, en *Cuadernos de la Frontera*, N° 1, 2004; “Filosofía y Espiritualidad”, *Diálogos Fé Razón*, N° 3, 2004; “Formación Filosófica e Investigación”, en *Filosofía y Educa-*

*ción*, N° 5, 2004; *La Función de la Semejanza en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, Medellín, UPB, 2002; *La Sabiduría Criolla*, Barcelona, Verón Editores, 1997; *Filosofía de los Refranes Populares*, Medellín, UPB, 1994.

La caída del demonio y el problema de la concepción y del origen del mal son temas que, en el cristianismo, están íntimamente interrelacionados. Esta situación no escapó a la reflexión filosófica medieval. En efecto, Anselmo de Canterbury escribe hacia finales del siglo XI su *Tratado sobre la caída del demonio* para tratar de explicar cómo puede ser comprensible que un ángel dotado de la voluntad y de los conocimientos recibidos de un dios infinitamente justo y bondadoso, y que no podía tener nada de sí mismo que no hubiese sido dado por éste, pudiese haber dado lugar al primer mal en una creación que en principio tenía que ser la más perfecta posible. En las respuestas de Anselmo se va acuñando una forma de entender el mal, la voluntad y la libertad que da cuenta asimismo de una concepción del ser humano como un agente moral que por nada ni por nadie puede ser violentado y que siempre es sujeto de responsabilidad por cualquiera de sus comportamientos. En este sentido, las indagaciones de Anselmo sobre el tema se pueden asumir como uno de los intentos más sutiles de fundamentar filosóficamente, desde un trasfondo de presupuestos propios del cristianismo, una concepción del hombre como individuo que con el pasar del tiempo se llegará a llamar «moderna».



**EDICIONES UNIANDES**  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Ciencias Sociales



**CESO**

ISBN 958695155-3

