

El problema del mal: *nihil* como negación determinada en 'De casu diaboli' de San Anselmo de Canterbury

por Enrique C. Corti (Buenos Aires)

1. Presentación del tema

En relación a las dos obras precedentes, *De Veritate* (DV) y *De Libertate Arbitrii* (DLA), la que nos ocupa revela una extensión decididamente mayor que abarca un número de capítulos equivalente al de aquellas dos juntas. Entre todas constituyen una trilogía de índole moral: se trata respectivamente de la verdad y la justicia, de la libertad de albedrío, y del pecado del ángel, es decir, del problema del origen del mal (*unde venit malum in angelo*). La verdad de la voluntad guardada por ella misma, esto es la justicia; el poder que capacita a la voluntad para resguardar su rectitud, esto es la libertad de albedrío; finalmente, la reflexión capaz de desentrañar cuál sea el origen del mal moral: ¿cómo es posible que una voluntad creada recta (o justa) y con disposición plena de la capacidad para conservar su rectitud, se haya convertido en una mala voluntad, es decir, en una voluntad torcida?

Hay tres elementos en juego para responder: 1º) la voluntad del ángel; 2º) aquello que pudo el ángel querer y a causa de lo cual desvió su ordenamiento natural; 3º) Dios, causa universal de la creatura y de su natural ordenamiento.

Si la respuesta indica al objeto de la voluntad como causa de su desvío, exculpa a la voluntad pero culpa a Dios que, como causa universal de todas las cosas, queda señalado como el gran responsable. Como desde el punto de vista de la fe esto es inadmisibile, solamente restan las otras dos alternativas: la voluntad del ángel y Dios mismo.

Si se observa detenidamente, en realidad nunca hubo tres alternativas viables, sino a lo sumo dos: Dios o la voluntad angélica, porque tanto la indicación del objeto cuanto la indicación de Dios, hacen recaer la responsabilidad en este último.

Se trata entonces de Dios o del ángel. Pero tampoco esto resuelve la inicial dificultad, porque Dios, en cuanto causa universal de la creatura y de su natural ordenamiento, es creador del ángel y parece inevitablemente el blanco de todos los argumentos. El problema deviene verdaderamente arduo y Anselmo intenta poner un poco de luz racional en él. No es hombre de esquivar el desafío.

El método anselmiano en estas cuestiones ha quedado definido ya desde *Proslogion* como *fides quaerens intellectum*: intentar comprender aquello que se cree. Pero de modo tal que si bien no se intenta fundar la fe en razones, tampoco se intenta excusar al creyente de éstas. No se cree como consecuencia de la argumentación, pero tampoco a causa de la falta de argumentos.

La fe no es consecuencia de un acto de resignación intelectual del tipo *credo quia absurdum est*. Tampoco la razón es causa de la fe. Para el creyente, la fe precede al ejercicio de la razón, pero de una manera tal que no lo sustituye; es más, lo exige. Se trata de un *rectus ordo* que así lo determina. Quien cree y no quiere comprender lo que cree está inerte.

2. Los principios de la reflexión: Nihil y debitum creaturae

El ejercicio de la racionalidad en el seno de la fe implica el establecimiento de ciertos principios que habrán de operar en la argumentación sintética o demostrativamente, pero también heurística. La argumentación anselmiana en *De casu diaboli* procede de acuerdo con dos principios: *Creatura [rationalis] nihil habet a se; creatura [rationalis] nihil debet a se habere*.

El primero está formulado a partir del texto bíblico "quid habes quod non accepisti?" (I Cor. 4, 7) y constituye las dos primeras líneas de DCD¹. El segundo figura como conclusión expresa de la argumentación al finalizar el capítulo XVII².

Desde el inicio es preciso destacar lo que el primer principio implica. Haber todo *ab alio* (única intelección posible de haber nada *a se*) determina la deuda ontológica congénita de la creatura, es decir, deber todo su haber. La creatura es tal bajo la forma de una deuda ontológica con el creador. Deuda la cual, sin embargo, no hipoteca la realidad misma de la creatura sino que la sostiene *ex nihilo*. Lo que debe es el sí mismo que la constituye como real. Para la creatura, ser es *eo ipso* deber. De parte del creador, la creatura es una *deuda no debida*; de parte de la creatura es un *haber debido*. Creador y creatura constituyen los extremos únicos de la reflexión anselmiana en general, aunque en

¹ S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1968. De Casu Diaboli (en adelante DCD), I, lín. 6 p. 233.

² DCD, XVII, lín. 15-19 p. 262.

particular DCD aborde la temática desde la perspectiva de la voluntad angélica. Por lo demás, *nihil*.

El segundo principio vuelve sobre el primero y completa los datos de la argumentación racional referida ahora al ámbito moral. El texto sagrado inspiró el primer principio; la razón ejercida en el seno de la fe infiere el segundo: para comprender el primero es preciso pensar el haber como deber, en un doble sentido: como *debitum creaturae* con significación ontológica y como *debitum creaturae* con significación moral.

El primer principio enuncia el carácter creatural de lo existente; el hecho simple de una causalidad libre actuando *a se* y constituyendo en dicho acto una otra realidad que, en cuanto *ab alio* se exhibe relativa a su causa como a su posibilidad más genuina. Como todo efecto de una causa libre es en cuanto tal contingente, la creatura exhibe su contingencia radical no como una afrenta ontológica sino como la expresión de su posibilidad más auténtica. Precisamente por entrañar la contingencia, precisamente por radicalizar en sí misma su poder no ser, y esto no solamente bajo la forma pasada de un poder no haber sido conjurado de una vez y para siempre por la causa originante, sino como un permanente poder no ser del cual obtiene sus más fehacientes energías.

La creatura, expresada como "aquello [que] es", ni es por ser *aquello* ni es aquello por *serlo*. Entre el aquello y su existencia media *nihil* que es la marca de origen creatural. *Nihil* es la forma verbal bajo la que se significa ausencia de toda mediación. No hay mediación de ninguna clase entre sujeto gramatical y predicado, porque no se trata de una atribución que sea susceptible de diluirse por medio silogístico alguno. No hay manera de expresar nominalmente más que de modo impropio lo que siendo acto no es forma, porque si bien toda forma es acto, no todo acto es de índole tal que pueda ser adecuadamente expresado mediante el recurso formal al nombre. De esta manera el nombre *nihil* carga sobre sus espaldas con la pesada carga de significar sin que cosa alguna expresable nominalmente sea nombrada.

Debitum creaturae es expresión que parece apta para designar, no una deuda sobreañadida desde fuera de ella misma a la creatura con posterioridad a su constitución ontológica, una suerte de lastre sobrepuesto a algo ya existente, sino precisamente su más íntima característica, lo propio de ella, su más auténtica posibilidad. La creatura, precisamente por ostentar su poder no ser como emblema a la vez que su efectiva existencia, muestra y dice significativamente que debe ser. "Que deba ser" no significa entonces más que "que es", pero ahora ya no en el sentido griego de *physis* ni en el moderno de *Geist* sino en el medieval de *creatura*. "Creatura" recoge en sí el significado de *physis*,

esto es "arkhé en autó", agregándole la determinación por la cual la creatura es "en autó" pero no "kath'autó". No es que además sea *ab alio* sino que, tratándose de la creatura *in se = ab alio*.

Tal identificación, sin embargo no debe ser interpretada en el sentido trivial enunciado por el principio de razón suficiente, que afecta entidades individuales haciéndose pasible de la acusación heideggeriana de ontoteología; tampoco con la significación antinómica que adquiere en la dialéctica trascendental kantiana, por la cual se pone en evidencia la supuesta ilusión por la cual llevamos nuestro conocimiento más allá de los límites de la experiencia al transformar una causalidad empírica en una causalidad metafísica, sino bajo la peculiar concepción en la cual *forma ≠ acto*. Tanto la acusación ontoteológica cuanto la trascendental devienen a partir de la concepción según la cual toda causa ha de ser pensada como condición suficiente. Si esto fuera así, toda causa se reduciría a su acto de modo necesario, es decir, no existiría la causalidad libre, y tanto una como otra acusación tendrían pleno sentido.

Desde el punto de vista de la ontoteología, tal reducción necesaria impediría el pensamiento de la diferencia ontológica y, con ella, la del ser como diferencia, como pura donación gratuita de sí que rehúsa dar razón de fundamento. Desde la perspectiva trascendental, la reducción de la causa a su acto necesariamente coloca a ésta en la esfera de lo causado, es decir, elimina la distancia ontológica que pondera en más la causa que el efecto. Siendo así, se incurre en contradicción precisamente porque el principio metafísico es inmanente a la esfera de los fenómenos sin ser un fenómeno. Y si se intenta extralimitar al principio fuera de la esfera de lo principiado por él, siendo extraño a dicha esfera y ajeno a la posibilidad de ser conocido como fenómeno es, sin embargo incluido en el repertorio de los fenómenos en tanto se lo presenta como conocido. Sin embargo no es necesario que toda causa sea definida como condición suficiente. En efecto, una condición suficiente es aquella cuya sola presencia efectiva determina necesariamente la presencia de lo condicionado por ella. La causa creadora, en cuanto su causalidad es libre, escapa a la noción de condición suficiente. Su sola presencia efectiva no determina, y menos necesariamente, la presencia de lo condicionado, esto es, la presencia de la creatura.

Es preciso e inevitable en cambio que esta causa sea concebida como condición necesaria, y nadie le ha negado tal característica. Lo que ocurre es que si además de condición necesaria es definida como condición suficiente, entonces se convierte junto con lo que de ella depende en una vacía identidad tautológica. Desde el poema de Parménides, tan venerable como temible para Platón, es entrevista esta dificultad.

Los esfuerzos van encaminados, por tanto, a impedir pensarla como condición suficiente además de como necesaria, en el caso de la objeción ontoteológica, o a mostrar que, dado que es posible pensarla desde ambas perspectivas, esto constituye una clara muestra que estamos en presencia de una ilusión trascendental.

Desde la perspectiva trascendental tanto cuanto desde la perspectiva ontoteológica se trata de algo semejante, de mostrar cómo queda esta causa atrapada en las redes de la identidad, pero el remedio difiere en ambos casos: en uno habrá que modificar lo que llamamos pensar hasta hacerlo apto para un fundamento que rehúsa dar razón; en el otro, habrá que aceptar que entre sí difieren en mucho el uso teórico o científico de la razón y su uso práctico o moral. En ambos casos es el hombre quien ha de verse redefinido: redefinido en su capacidad para lo inteligible y redefinido en su capacidad para lo agible.

Si no le es posible acceder al por qué, será preciso deconstruir la metafísica hasta hacerla capaz del porque. Si no puede constituirse como moral heterónoma habrá de ser constituida como moral autónoma para salvar la libertad causal. Si no resulta posible la ley como expresión de una otra voluntad habrá que aceptarla como expresión de la voluntad propia, pues solamente en el seno de la propia voluntad logra disimularse bajo la forma de la auto-nomía, es decir, bajo la forma del darse a sí misma leyes, la ausencia de toda forma de alteridad causal propia de la vacua identidad tautológica. Que la causa creadora no deba ser pensada como condición suficiente, es decir como causa que se reduce al acto necesariamente o como causa cuya sola presencia determina la presencia de su efecto, no implica que no sea capaz de reducirse a sí misma al acto creador, sino precisamente eso es lo que implica. En efecto, no deber ser concebida como condición suficiente significa para ella no deber ser pensada como una simple unidad de naturaleza. La no necesidad de su reducción al acto no implica una necesaria no reducción por sí misma al acto, sino solamente exige una constitución por la cual esta causa es y no es una en sí misma y puede, de tal modo reducirse a sí misma al acto. Exige la unidad de naturaleza y la pluralidad de personas del Dios personal cristiano. Un Dios que sea como solamente un Dios puede serlo (en el sentido de *physis*); un Dios que pueda operar como solamente un Dios debe poderlo (en el sentido de *espíritu*).

Esta imagen de Dios es la que Anselmo ofrece en *Monologion* y ratifica en *Proslogion*. Frente a esta imagen de Dios como creador aparece la creatura como haber debido y exige ser pensada categorialmente desde el *debitum creaturae* con significación ontológica, tan distante de la ontoteología cuanto de la ilusión trascendental de la razón teórica kantiana.

La noción *debitum creaturae* con connotación moral cabe con propiedad a la creatura racional, que además de su constitución ontológica como haber debido lleva dentro suyo la peculiar marca y dignidad de imagen del creador y está convocada a expresarse como *semejante* a él bajo la forma de una deuda no debida.

Desde *De veritate* pudo observarse en el pensamiento anselmiano que su noción de *rectitudo* ilumina esencialmente dos ámbitos: la verdad como *rectitudo mente sola perceptibilis* y la justicia como *rectitudo voluntatis propter se servata*. Inteligencia y voluntad de la creatura racional ordenadas ontológica y moralmente a su consumación plena en la justicia.

La rectitud adquiere así el estatuto de clave de comprensión a la vez que el de noción primitiva. Es clave para la cabal intelección de la inteligencia por relación a la cual es definida la verdad ontológica como de su exclusiva incumbencia. También lo es relativamente a la voluntad de la creatura racional como sede de una verdad que ha sido confiada a su custodia. La verdad referida a la inteligencia y la justicia como horizonte de la voluntad nos proporcionan una imagen según la cual el hombre y el ángel, cada uno a su modo, están tensos entre la verdad percibida y la verdad amada por sí misma; entre el polo objetivo de la verdad ontológica confiado a la percepción de la inteligencia, y el polo moral de la justicia confiado a la voluntad, rectitud cuya custodia consiste precisamente en un deliberado confiarse, a su vez, la voluntad misma.

Es primitiva en el sentido que Anselmo la recibe de la Sagrada Escritura aplicada al corazón del hombre. Y aún cuando inicialmente la caracterice por su relación a una suerte de *debitum* finalmente es claro que si bien todo lo debido es recto en sentido ontológico o moral, no todo lo que es recto es debido en idéntico sentido. La rectitud moral no acontece ni puede ser caracterizada más que en abierta superación al *debitum qua debitum*, bajo pena de incurrir en una vacua tautología.

El acatamiento de la ley por el solo hecho de ser debida, no basta como expresión perfecta de la rectitud moral. Es posible el acatamiento de la ley por su ser debido en sentido categórico y aún así ve Anselmo una suerte de alienación que impide la rectitud del corazón. Aún así percibe Anselmo una suerte de carácter hipotético que se desliza en el interior de la voluntad convirtiéndola en una voluntad servil. Aún así percibe Anselmo una *extranea merces* operante en el acto moral. Es preciso obrar de conformidad con el *debitum* moral que impone la rectitud, pero no basta en orden a la justicia. Ha de convertirse la voluntad, de legalista en amante de la rectitud para poder acceder a la justicia laudable.

Solamente la conversión moral de la voluntad permite que la obligatoriedad del *debitum*, sin desnaturalizarse como tal, dé paso a la verdadera justicia, la justicia por la que serán gloriosos los rectos de corazón. Estamos en el terreno de la caridad.

La categoricidad del imperativo kantiano resguardaba el carácter puro de la moralidad, su no heteronomía, su inquebrantable resistencia al mundo de los fenómenos y, de tal modo, garantizaba su acceso al reino nouménico. La rectitud anselmiana, desafiando desde el inicio tal fraguada división entre fenómeno y noumeno, entre objetivo y subjetivo, percibe, allí donde la reflexión trascendental cree haber hallado su *non plus ultra*, su insuperable identidad subjetiva-objetiva en la identidad de la conciencia moral consigo misma, un resquicio que puede y debe ser superado en orden a la más plena consumación de la libertad. Dicho resquicio es el que permite a Anselmo, sin abandonar la ley de Moisés, seguir avanzando hasta la de Cristo, que no exige ya amar en proporción al amarse, sino amar sin medida, amar gratuitamente como solamente un Dios puede amar. Estamos ahora en el terreno del *debitum creaturae* con significación moral por el cual la creatura racional, imagen de Dios, es convocada a expresarse como semejante a él. En este sentido hablábamos de una deuda no debida; en el mismo sentido mencionábamos una imagen de Dios capaz de obrar como solamente un Dios debe poder hacerlo. Solamente un Dios capaz de hacerse cargo de una deuda no debida es un verdadero Dios. Solamente una creatura racional que acepta la convocatoria a expresarse a sí misma en su semejanza a un Dios verdadero es laudable por su justicia, es decir, por su verdad más auténtica.

La noción *debitum* opera justamente cuando la proximidad creador-creatura parece aniquilar la diferencia. La diferencia es de tal magnitud que solamente mediante el término *nihil* expresamos adecuadamente su dimensión al hablar de creación *ex nihilo*. Crear significa un hacer tal que no presupone cosa alguna preexistente y que por eso mismo corresponde exclusivamente a Dios. Pero en sentido inverso, cuando la reflexión parece aproximar inapropiadamente los extremos creador-creatura, parece como si solamente dotando a *nihil* de positiva presencia lograriase restaurarla.

Este movimiento pendular convierte a *nihil* en una noción problemática. Decimos precisamente frente a dos cosas prácticamente indiscernibles que no difieren en nada, aunque sabemos que es imposible que se trate de indiscernibles y que sean dos. Y también decimos frente a dos cosas incomparables que no tienen nada en común, aunque sabemos que el solo hecho de hablar de ellas las convierte en referidas por el mismo relato.

Debitum es la noción que recuerda la diferencia en su punto justo como la que media entre una deuda no debida y un haber debido. Un creador que otorga de modo absolutamente gratuito como si lo otorgado fuese acreencia de la creatura, frente a una creatura que recibe lo otorgado como acreedora, cuando en realidad incurre en una deuda ontológica. Y todo esto es expresado, en la medida en que nos resulta posible expresarlo, cuando decimos que la mediación entre creador-creatura es *nihil*.

En el terreno moral *nihil* tiene asimismo su parte. La caracterización del mal como *nihil privativum* extiende su problematicidad también a este ámbito.

Es relativamente sencillo expresarse diciendo que el mal carece de entidad y que consiste, o mejor que su inconsistencia radica, en una privación que mengua algún bien allí donde fue posible y conveniente, además de debido en sentido moral, que dicho bien estuviera presente.

Frente a tal planteo es posible formular al menos tres objeciones de distinto tenor, que exigen respuesta:

* *Lingüísticamente* es preciso justificar la utilización de "*nihil*", que si es aceptado como nombre habrá de serlo juntamente con la indicación de su significado, o si le es negado su carácter de tal deberá serle negado igualmente su sentido en el seno de un discurso construido con nombres.

* *Psicológicamente* habrá que dar cuenta del estupor que nos embarga a la sola mención del mal, especialmente el mal moral, frente al cual no cabe ni tan siquiera resignación como frente al mal físico.

* *Metafísicamente* se hace indispensable explicar qué clase de causalidad atribuir al mal, caracterizado como *nihil privativum*, siendo que nos expresamos en tal sentido al enunciar sus secuelas. En efecto, son tantas y tan variadas las pasiones que se adueñan de nuestro ánimo al momento de abandonar la virtud, que parece por lo menos extraño que *nihil* pueda dar cuenta causalmente de ellas.

3. La estructura de la reflexión

3.1. Los principios y la argumentación

Desde los dos principios mencionados, a saber: I) *Nulla creatura habet aliquid a se*; II) [*rationalis creatura*] *non debet aliquid habere a se*, el texto recibe la primera impronta de la reflexión y destaca los dos primeros hitos de su estructura. En orden a responder a las tres objeciones precedentes, la reflexión lo hace en momentos discontinuos: la objeción lingüística es resuelta en el capítulo XI, a la vez que las otras dos, psicológica y metafísica, los son en el capítulo XXVI.

Las tres objeciones, a su vez, constituyen la materialización de otras cuestiones previas de mayor generalidad y envergadura, que hacen su aparición en el capítulo VII y están vinculadas específicamente con el tema fundamental del tratado: *unde venit malum in angelo?* ; *unde habuit inordinatam voluntatem?* Es decir, ¿cuál es la raíz del mal que tuerce la voluntad angélica originalmente creada recta y justa como lo fue al ser convocada por Dios a la beatitud?

Solamente desde esta perspectiva adquieren peso propio las tres objeciones, que vienen a ser colaterales a la reflexión medular indicada en su raigalidad por *unde*.

Está claro, después de haber establecido como principio que el haber creatural se da únicamente bajo condición de *debitum*, que preguntar "*unde habuit?*" referido a una creatura parece señalar inequívocamente *ad aliud*, es decir hacia el creador. O, en caso contrario, habida cuenta de que la mediación entre creador y creatura es *nihil*, que dicha señal apunte a esta noción tan problemática. Lo único que parece quedar fuera de toda consideración es la responsabilidad que pueda caberle a la creatura, una vez enunciado tal principio.

3.2. La conclusión de la argumentación

Volvemos al inicio de este trabajo, donde señalábamos que este tratado cuenta con dos extremos para desenvolver su reflexión, a saber, Dios y la voluntad angélica, es decir, creador y creatura. Agregamos ahora, después de enunciar los principios que el texto establece, un tercer elemento, *nihil*. Este tercer elemento es contemplado en paralelo al *debitum creaturae* en sus dos acepciones, ontológica y moral. De tal modo tenemos *nihil negativum* u ontológico y *nihil privativum* con connotación moral. Ambos tienen la significación habitual de *non aliquid*, pero mientras el primero simplemente niega *aliquid* ahuyentándolo de su significación, el último lo reclama en proximidad puesto que piensa el mal como pretendida ausencia de algún bien posible, conveniente y debido, de modo que únicamente en proximidad del bien ausente estaremos en condición de determinar la índole del mal que constituye su ausencia.

Sin embargo, la respuesta señala inequívocamente hacia la voluntad angélica. El ángel, espontánea y libremente quiso lo que quiso y quiso porque quiso. Qué haya querido es cuestión por determinar, aunque ciertamente no de la mayor importancia; lo decisivo es que quiso porque quiso: *voluit quia voluit*, así se expresa el capítulo XXVII, tercer hito en el señalamiento de la estructura textual.

Una respuesta como la anterior exigirá un muy trabajado tejido reflexivo en relación a la "responsabilidad" que pudo haberle a Dios en esta cuestión, y a la utilización del vocablo *nihil* en sus dos acepciones. Escoger la voluntad angélica implica desechar los otros dos extremos, de modo que Anselmo tendrá que justificar su opción.

3.3. La argumentación

Unde habuit inordinatam voluntatem? es la pregunta del capítulo VII³, y como pregunta rectora de la reflexión requiere ser elaborada a partir de los principios. Como de un haber de la creatura se trata, las observaciones surgen de modo inmediato.

La vigencia del primer principio implica que todo haber de índole positiva, esto es *aliquid* (o *essentia*) y *bonum*, provienen de Dios y que de Dios sólo provienen *aliquid* (o *essentia*) y *bonum*. Siendo así, entonces: ¿Cómo afirmar que la voluntad angélica desviada es *bonum*? ¿Cómo explicar que, aún siendo buena, la voluntad se ha desviado? Y fundamentalmente, ¿Cómo exculpar a Dios del desvío de una voluntad que él mismo ha otorgado al ángel?

El segundo grupo de alternativas no resulta menos inconveniente, dado que implica la recusación del primer principio. Si para evitar los inconvenientes enunciados por las preguntas anteriores, se aceptara por hipótesis que la creatura puede tener *aliquid bonum* a se ¿cómo justificar un bien habido por la creatura, que no provenga en Dios? Y si se aceptara la hipótesis de que puede tener *aliquid* etiamsi non bonum a se ¿cómo dar cuenta de una voluntad que, aunque mala es *aliquid* y constituye un haber creatural? Y finalmente, si en haber del ángel cuenta una voluntad mala que es reconocida empero como *aliquid*, ¿cómo es posible mantener la equivalencia entre esencia y bien?

Las anteriores preguntas dieron por supuesta la entidad positiva *aliquid* (o *essentia*) del mal o desvío de la voluntad angélica. Por último, es preciso considerar la posibilidad de negarle consistencia ontológica, es decir, aniquilarlo. Pero entonces, ¿cómo explicar de un modo razonable que el daño que afecta a la creatura angélica de voluntad desviada es *nihil*, que ha sido vulnerada por *nihil*? Es precisamente en este punto donde se originan y tienen cabida las tres objeciones mencionadas anteriormente, a saber, la objeción lingüística, la psicológica y la metafísica. Sólo la caracterización del mal como *nihil privativum* da cuenta del origen de dichas objeciones. A partir de la pregunta del

³ DCD, VII, lín. 16 p. 244.

cap. VII que acabamos de considerar surgen, entonces, dos series de cuestiones vinculadas cada una a un problema, el problema de la imputabilidad del mal y la índole de *nihil* que genera las tres objeciones. El cap. VII aparece así como el cuarto hito en la estructura. La imputabilidad del mal es un problema que exige una subdivisión toda vez que pueden distinguirse en él aspectos *subjetivos* inherentes a la voluntad misma y aspectos *objetivos* pertinentes al objeto sobre el que recae la preferencia de la voluntad. Los aspectos subjetivos corresponden a la *voluntad misma en cuanto facultad apetitiva*, a su *deseo o concupiscencia*, y a la *conversión* hacia el objeto de deseo, como gesto que le es inherente⁴. Los aspectos objetivos involucran al *objeto deseado* en la medida en que pueda imputarse a este último la conversión por la cual la voluntad se desvía de la rectitud de la justicia. A los aspectos *objetivos* de la imputabilidad responde explícita y puntualmente el capítulo XX, que después de haber considerado el objeto de la voluntad angélica, es decir *velle esse similem deo*, concluye: "*...ista tua ratio ullo modo accusat deum et excusat diabolum, sed omnino deum excusat et diabolum accusat.*"⁵ La respuesta a los aspectos *subjetivos* es ofrecida en el capítulo VIII: "*Neque ergo voluntas mala neque prava voluntatis conversio est ipsum malum quo angelus vel homo fit malus, (...) nec bona voluntas aut bona voluntatis conversio est bonum quo boni fiunt.*"⁶

Está muy claro que ni la voluntad ni su conversión, independientemente de su maldad o bondad moral, son lo malo en sí mismo que es causa de que sea aquella laudable o vituperable. Nada se dice, en cambio, del deseo o concupiscencia, a pesar de que al plantearse la cuestión se le atribuyó la razón de ser de la indigencia de bien en que incurre la voluntad desviada:

"*Ecce enim cum manifestissime videam perversum angelum nulla ratione potuisse devenire in immoderatam boni indigentiam nisi propter immoderatam concupiscentiam: non parum me movet unde ipsam inordinatam habuit voluntatem.*"⁷

La respuesta anselmiana es tan obvia respecto de la concupiscencia que excusa de cualquier explicitación. Obviamente en el consentimiento, en *cum cupiditas* está la respuesta. No en la constitución ontológica de la creatura racional, no en la voluntad en cuanto facultad

⁴ DCD, VII: voluntad = lín. 16 p. 244, concupiscencia = lín. 1-3 p. 245, conversión = lín. 4-7 p. 245.

⁵ DCD, XX, lín. 1-6 p. 265 y lín. 11-12 p. 266.

⁶ DCD, VIII, lín. 15-18 p. 246.

⁷ DCD, VII, lín. 13-16 p. 244.

por la que cabe querer ni en la conversión que la afecta al objeto preferido por ella, sino en el uso moral de la voluntad por el que se quiere querer lo que se quiere, es preciso buscar la raíz del problema del mal moral.

La raíz del mal moral se aferra al suelo del consentimiento. La expresión *voluit quia voluit* con la cual Anselmo cierra en el capítulo XXVII la cuestión relativa al origen del mal moral contiene, en la reduplicación del verbo, las sedes subjetiva y objetiva del mismo. Precisamente por ello, explica inmediatamente que a la voluntad angélica no es posible asignarle causa alguna impelente o atrayente distinta de ella misma. La voluntad angélica es, respecto de sí, causa eficiente y efecto a la vez. Al menos si se permite esta suerte de violencia al lenguaje: *"Nam haec voluntas nullam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur sed sibi causa efficiens fuit, si dici potest, et effectum."*⁸

El querer concupiscente quiere querer únicamente de conformidad consigo mismo, al margen de todo *debitum*, sea ontológico, sea moral, por ello es causa eficiente en sentido ontológico y causa final (o *effectum*) de sí misma en sentido moral; quiere querer-se y lo consigue, es decir se consigue en lo que de propio tiene, esto es *nihil*. Este *nihil* es el que para su cabal comprensión requiere del segundo principio *nihil debet a se habere*, que completa definitivamente el primero.

Nulo era el haber ontológico de la creatura racional (*quid habes quod non accepisti?*) que, sin embargo estaba convocado a la plenitud a causa de la justicia. Podía, en efecto, por obra de la rectitud que la capacitaba para su resguardo, conservarse justa. Preferir-se a la rectitud implicó para ella quedar ontológicamente fijada en el señalamiento de su propio *debitum* moral (*nihil debet a se habere*), que es como la oquedad de la justicia abandonada. En favor de lo que acaba de decirse cuenta el capítulo XVIII, que inmediatamente a la formulación del *debitum* con connotación moral que constituye el segundo principio, explica bajo qué condiciones y en qué sentido puede la creatura racional darse a sí misma de algún modo la justicia o la injusticia. Pero atiéndase al hecho, puesto que una mala intelección del texto podría llevar a la convicción de que hay una inconsistencia en el pensamiento anselmiano. Valiendo sin restricciones el principio *quid habes quod non accepisti?*, es preciso agudizar la lectura del texto del capítulo mencionado: *"Ab eo (=a deo) enim acceperunt ambo (=bonus et malus) habere et posse*

⁸ DCD, XXVII, lín. 31-33 p. 275.

*tenere et posse deserere. Hoc ultimum ideo deus dedit, ut possent sibi dare aliquo modo iustitiam."*⁹

"Poder tener" es de carácter activo y sinónimo de fortaleza y perseverancia, mientras que "poder abandonar" es pasivo y sinónimo de impotencia y falta de perseverancia. Todas las creaturas angélicas recibieron el poder de tener, pero hubo de serles factible también poder abandonar, al efecto de que la perseverancia en la rectitud fuese meritoria y condigna con ellas. Este carácter meritorio de la perseverancia, tanto cuanto el carácter demeritorio de la falta de ella, hace que pueda expresarse con algún sentido *...ut possent dare sibi aliquo modo iustitiam*. Se trata de un darse a sí mismas la justicia o la injusticia en los que se cumple lo que expresamente Anselmo declara de la voluntad injusta: fue para sí misma causa eficiente y efecto. Pero mientras la voluntad recta no renegó de su *debitum* y así pudo superarlo en la justicia que de algún modo se dio a sí misma, la voluntad desviada, renegando de él, quedó sojuzgada por él en la oquedad de la injusticia que de algún modo se dio a sí misma.

Si releemos el texto recientemente transcrito del capítulo VIII, destinado a señalar los aspectos subjetivos correspondientes a la voluntad en orden al esclarecimiento del problema de la imputabilidad del mal moral, vemos que concluye con dos indicaciones en tal sentido: ni la voluntad desviada ni su conversión constituyen 1º) *el mal mismo por el cual (quo) el ángel o el hombre devienen malos*; 2º) *el mal mismo al cual (quod) denominamos nihil* (esto en nota). Lo mismo vale, obviamente, para la buena voluntad y su conversión respecto del bien: ninguna constituye el bien mismo por el cual deviene buena [ni el bien mismo que es denominado *bonum* y que tiene consistencia de *aliquid*].

Las indicaciones apuntan que el mal de que se trata es de carácter substantivo (*ipsum malum*) y que respecto a él son necesarias dos consideraciones: su presunta eficacia causal (*quo*) y su presunta capacidad o consistencia (*quod*) como para ser designado lingüísticamente.

Así, como puede verse, las cuestiones se entrecruzan. El hecho de haber desglosado en el capítulo VII tres series de cuestiones (subjetivas, objetivas, *nihil*) no implica que cada una sea independiente de las restantes.

Los aspectos subjetivos de la imputabilidad (voluntad y conversión) son ahora distinguidos del mal mismo (*nihil*) y del bien mismo (*aliquid*), pero esta afirmación exige también el planteo relativo

⁹ DCD, XVIII, lín. 12-14 p. 263.

a *nihil* y *aliquid*. El tercer aspecto subjetivo (*concupiscentia*), a su vez, nos puso en contacto con el capítulo XXVII (*voluit quia voluit*) y con aquella suerte de conjunción entre causalidad eficiente y efecto que se da en la voluntad angélica. Y aquí nuevamente reaparece *nihil* aunque con la significación exigida de *nulla alia causa quam angelicam voluntatem*, porque no se trata ya del mal mismo sino de una voluntad mala que, aunque es mala *propter se*, sigue siendo creatura *a deo facta* y, por tanto y en cuanto tal, *bonum aliquid*.

Los aspectos objetivos se reducen al angélico querer ser semejante a Dios, del cual Anselmo dice, en la medida en que es considerado bajo la razón de objeto, que se trata de *quiddam bonum*¹⁰. Y reaparece *nihil*, ahora proyectado reiteradamente sobre la creatura angélica, ya que si no es imputable en razón del objeto habrá de serlo en razón de sí misma. Y como subjetivamente tampoco es imputable en virtud de su voluntad ni lo es en virtud de su conversión, resta solamente su *concupiscentia vel desiderium*.

En el interior del deseo consentido enraízan el mal y el bien moral. Es preciso que la voluntad vuelva quiásticamente sobre sí para que en su seno nazca o perezca la justicia. Pero también es preciso revisar el lenguaje a la hora de intentar hablar, sobre todo cuando aparentemente no se dispone de palabras para decir con propiedad lo que se impone decir, o cuando las palabras disponibles entorpecen con su impropiedad la comprensión reflexiva. No vanamente, ya desde el comienzo Anselmo advierte: *"Non tantum debemus inhaerere impropriati verborum veritatem tegenti, quantum inhiare propriati veritatis sub multimodo genere locutionum latenti."*¹¹

Es adecuado, por tanto, que el análisis anselmiano se dirija hacia el interior de la naturaleza angélica, al quiasma de su libertad, para poder desentrañar las dos objeciones que desde el horizonte de la reflexión acucian respuesta, la psicológica y la metafísica, pero que no lo haga sin previamente internarse en la corriente del lenguaje disponible.

Los capítulos IX, X y XI formulan y responden la objeción lingüística; los capítulos XVIII al XXVI responden las otras dos. El largo exordio que abarca los capítulos XII al XVII tiende al establecimiento del segundo principio (*nihil debet a se habere*) necesario a la hora de internarse reflexivamente en la interioridad moral de la creatura racional angélica.

¹⁰ DCD, XX, lín. 2 p. 265.

¹¹ DCD, I, lín. 10-12 p. 235.

4. *Nihil* en el lenguaje y en el corazón

Ya ha quedado descartado que la voluntad mala y su conversión constituyan el mal mismo (*ipsum malum*), tanto como que la buena voluntad y su conversión constituyan el bien mismo, por el cual (*quo*) cada una recibe la calificación moral y al cual (*quod*) se denomina "mal" o "bien" respectivamente. Pero, en sentido afirmativo, ¿a qué denominamos mal? Así inicia Anselmo el capítulo IX. Respuesta: dado que *creemos* que la justicia es el bien mismo, y de tal modo la denominamos, hemos de decir que el mal es la injusticia y denominarlo de igual manera. Y como la injusticia es denominada así por privación de la justicia, habremos de denominar al mal según idéntico procedimiento y definirlo como privación del bien. Estamos en el terreno del *nihil* privativum carente de esencia.

Ante semejante solución, formulada a partir de la fe: 1º) espontánea e ingenuamente surge la tentación *dialéctica o formal*: a) ¿por qué no hacer del bien una privación del mal? Y así como parece que en el *fieri* mismo de privación del mal algo se engendra que es el bien, de igual modo se engendre algo en el *fieri* de privación del bien, que sea el mal cuya índole busquemos; b) si la voz "*nihil*" es nombre, significa; y si significa, remite a un *aliquid* y no a *nihil* (=non *aliquid*) 2º) pero con posterioridad aparecen las grandes tentaciones no dialécticas o de contenido: c) inútil y vanamente se espanta nuestro corazón a la sola mención del nombre "mal", si nada significa este nombre; d) la "privación" de justicia entrega nuestra alma a tantas, tan diversas y tempestuosas pasiones que se adueñan de nosotros abrumándonos mediante oprobiosas tareas e impidiéndonos vislumbrar nuestra dignidad, que parece irrisorio atribuir a *nihil* tanta eficacia causal.

4.1. *Nihil* en el lenguaje: negación determinada

El capítulo XI satisface el requerimiento resistiendo la tentación dialéctica. Lograrlo requiere la aceptación de alguna cosa que sea *nihil* y *aliquid*, así como también la posibilidad de diversas consideraciones en el significado del nombre *nihil*, a efecto de poder nombrar una tal realidad: *"...utrumque inveniri potest: et diversa scilicet significationis consideratio in hoc nomine [=nihil], et eandem rem esse aliquid et nihil."*¹²

Las diversas consideraciones nominales parten de la equivalencia *non aliquid / nihil*. Así como la primera expresión es un constructo

¹² DCD, XI, lín. 3-4 p. 249.

negativo efectuado sobre *aliquid* en el que la negación deconstruye reteniendo la significación deconstruida, así también ocurre con *nihil*. Se trata de un nombre que *significa* removiendo y que *no significa* constituyendo cosa alguna a cambio de la cosa removida.

La cosa misma significada y no significada por tal nombre, ha de ser: "*Illud igitur pro quo hoc nomen ponitur, et quod intelligimus cum ipsum nomen audimus*"¹³. Como lo prescribe el texto, se trata de determinar cuál es el valor de suplencia y por tanto intraproposicional de *nihil* (*illud pro quo*) además de indicar la cosa misma (*res ipsa*, en los términos de *Proslogion*) apelada (*appellatio*, en los términos de *De grammatico*) por tal nombre, es decir aquella a la que el inteligente se ve referido al oírlo. Tan precisa aclaración cumple un objetivo: *nihil* y *malum*, según las consideraciones nominales, significan algo (por remoción), pero lo que es significado (constitutivamente) no es la nada ni el mal que la reflexión persigue.

En realidad, lo que se está buscando es *quasi aliquid*¹⁴. La razón de lo que acaba de decirse es que *nihil*, en el sentido que ahora se busca, aunque pueda ser tratado como negación (*non aliquid*) es más que eso, es privación, y por lo tanto requiere una ulterior especificación conceptual.

Privación es *negación de un bien determinado*, porque es negación o ausencia de un bien *donde este bien debió estar y fue conveniente que estuviera presente*: "*Malum non est aliud quam non-bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum.*"¹⁵

Como puede verse, el paso de la simple ausencia óntica (no estar) a la ausencia moralmente cualificada (no estar allí donde debió y fue conveniente que estuviese) exige el paso lingüístico de la simple negación indeterminada a la negación determinada. En términos anselmianos diríamos el paso de *aliquid* a *bonum aliquid*.¹⁶

De esta manera es como significan los nombres "mal" y "nada": lo significado por ellos es algo, pero no según la realidad sino según la forma del lenguaje: "*Hoc igitur modo malum et nihil significant aliquid; et quod significatur est aliquid non secundum rem, sed secundum formam loquendi.*"¹⁷

Lo dicho basta para responder la objeción a): no puede tratarse el bien como privación de mal de manera simétrica a como se trata el mal como privación de bien, porque tratándose de una negación *determinada* y no de una simple negación, es preciso que algo esté, que deba estar y que sea conveniente que esté, juntamente con la posibilidad de no estar, para poder establecer su privación. Como es obvio, el mal no está, no debe estar ni es conveniente que esté, de modo que ni siquiera le resta su mera posibilidad de no estar. El bien, en cambio, está, debe estar y es conveniente que esté, de modo que su presencia hace lugar a su posibilidad de no estar. Esta posibilidad de no estar el bien debido constituye, actualizándose como negación *determinada*, el mal que denominamos privación o en términos anselmianos *quasi aliquid*.

La objeción b) se responde más sencillamente: la significación que cabe a *nihil* es la que se le asignó como removiendo algo determinado, es decir, como negación determinada. Por ser *determinada*, no puede tratársela como una simple negación (objeción "a"); por ser *negación* no puede ser tratada como simple determinación constitutiva (objeción "b").

4.2. *Nihil en el corazón: temor y temblor*

4.2.1. *El ícono angélico*

Responder a las objeciones no dialécticas, si se quiere psicológica una y metafísica la otra en la medida en que atañe a la eficacia causal usualmente atribuida al mal, insume la mayor parte de *De casu diaboli*.

El extenso sector que se desarrolla entre los capítulos XII y XXV comprende al menos dos partes: La primera, que involucra los capítulos XII al XVII diseña, podría decirse, un ícono angélico tal como debió salir de las manos de Dios al crearlo, ícono a medida del cual Anselmo modela: 1º) la noción de justicia como *bonum aliquid*; 2º) la noción de injusticia como *absentia debitaie iustitiae*; 3º) el principio *nihil debet a se habere*, necesario para la cabal comprensión categorial del pecado del ángel. La segunda parte se extiende entre los capítulos XVIII y XXV para aplicar el modelo icónico a la creatura angélica decadente con el objetivo de cerrar la cuestión y poder responder, en el capítulo XXVI, las dos objeciones no dialécticas.

El diseño icónico del ángel tal como debió salir de las manos de Dios al crearlo, implica su ordenamiento a la felicidad y es construido de forma gradual mediante tres niveles hipotéticos de generación teórica que van incrementando la "estatura" moral de la creatura en gestación.

¹³ DCD, XI, lín 7-9 p. 250.

¹⁴ DCD, XI, lín. 17-20 p. 250.

¹⁵ DCD, XI, lín. 6-7 p. 251.

¹⁶ DCD, XV, lín. 12-13 p. 259.

¹⁷ DCD, XI, lín. 3-4 p. 251.

El primer nivel de gestación se efectúa en el capítulo XII y corresponde a un estado moral embrionario en el cual, si bien posee aptitud para querer voluntariamente, de hecho aún no quiere cosa alguna: *iam est aptus ad habendum voluntatem, sed nondum vult aliquid*¹⁸. ¿Puede este ángel querer *per se* cosa alguna? Como *per se* indica el hecho de querer, recurriendo a las capacidades que se le van asignando en cada nivel, la pregunta interroga si, tal como ha sido definido, puede querer de hecho algo. No se trata de si, queriendo de hecho algo le resulta posible quererlo, porque es obvio que sí, sino precisamente del poder de reducirse a sí mismo al acto volitivo de algo, siendo que de hecho nada quiere todavía: se trata de la potencia activa y no de la mera no contradicción. Es claro que la respuesta debe ser negativa, y la sentencia que utiliza Anselmo es elocuente: "...quidquid se movet ad volendum, prius vult se ita movere."; "...nihil potest per se velle qui nihil vult."¹⁹

Anselmo utiliza aquí su esquema reduplicativo de la voluntad, el mismo que ya adelantáramos al traer a colación la frase *voluit quia voluit*; no se trata del simple querer algo sino del querer quererlo: "*Omnis volens ipsum suum velle vult*", en fórmula de *De libertate arbitrii*²⁰.

El segundo nivel de gestación es llevado a cabo por el capítulo XIII y corresponde a un estado moral en el cual a la capacidad de voluntad se suma la voluntad de voluntad, orientada en este momento solamente a la beatitud; se le otorga al ícono angélico la voluntad efectiva de ser feliz. Lo que ahora por sí mismo y de hecho quiere es la felicidad.

¿Le resulta factible ahora querer alguna otra cosa de igual modo? Ciertamente no, porque la posibilidad de querer los medios que coadyuvan a la felicidad a la que aspira y así querer alguna otra cosa, no vale como argumento en contra. Los querría en orden a la beatitud y no por ellos mismos, de manera que lo que en último término quiere sigue siendo lo mismo. ¿Puede no querer la felicidad? Tampoco esto le resulta factible porque por hipótesis solamente recibió la voluntas beatitudinis, de modo que quiere la felicidad, sólo la felicidad, y no puede no quererla.

Lo que antecede determina que su voluntad de felicidad la pretende en la mayor medida que le resulte concebible; desea, por tanto

ser semejante a Dios y lo desea de manera tal que no puede no desearlo: "*Ergo vult esse similis deo*"²¹.

La voluntad en este nivel no es moralmente justa ni injusta, porque lo que quiere lo quiere de modo que no puede no quererlo, ni le ha sido otorgada tal posibilidad. Hace, por tanto, lo que debe y constituye naturalmente un *bonum aliquid*: "*Ergo, in quantum essentia est, bonum aliquid est, quantum vero ad iustitiam pertinet sive iniustitiam, nec bona nec mala est.*"²²

El tercer nivel de gestación afecta al capítulo XIV y procede incorporando al ícono la *voluntas iustitiae*. Es obvio que, si se considera ahora solamente este nivel, al igual que en los anteriores únicamente estará disponible para el ángel querer lo que le conviene querer. Querría siempre y solamente lo que le resulta conveniente sin poder dejar de quererlo. Si así fuera, nunca podría conseguir la felicidad porque nunca la querría libremente ni de forma moralmente meritosa.

Como no es posible un nuevo nivel de gestación que engendre libertad moral y como tampoco es posible desequilibrar los niveles atribuyendo mágicamente al último una suerte de indeterminación respecto de su objeto que le permita no querer la justicia o no querer solamente la justicia, Anselmo expone aquí su consideración al respecto²³.

Dado que ni solamente presuponiendo que la voluntad quiere la beatitud ni solamente queriendo la voluntad lo que le resulta conveniente querer, si en ambos casos quiere por necesidad y no libremente, puedese denominar justa o injusta tal voluntad, y dado que no es posible que sea feliz más que queriendo serlo y queriendo serlo justamente, es necesario sostener entonces que Dios ha hecho la voluntad de modo tal que estas dos orientaciones que le son connaturales, hacia la beatitud y hacia la justicia, estén mutuamente coordinadas. La coordinación de las orientaciones raigales de la voluntad es lo que puede denominarse quiasma de la libertad. De tal modo *voluntas beatitudinis* y *voluntas iustitiae* se entrecruzan quiasmáticamente que, añadida la justicia, ésta atempera la voluntad de beatitud, pero como se conjura el exceso a la vez que no se amputa la capacidad de excederse, se salva la integridad

²¹ DCD, XIII, lín. 10 p. 257.

²² DCD, XIII, lín. 30-31 p. 257.

²³ Es destacable que él mismo utiliza *consideremus* al comenzar este capítulo XIV (lín. 8 p. 258) a diferencia de los dos anteriores (XII y XIII) que utilizan *ponamus* (lín. 8-10 p. 252) y *dicamus* (lín. 23-25 p. 255) respectivamente. Hechas las presuposiciones de la gestación del ícono angélico, cabe ahora solamente considerar el resultado de tal proceso.

¹⁸ DCD, XII, lín. 8-10 p. 252.

¹⁹ Respectivamente: DCD, XII, lín. 28-29 p. 254 y lín. 1 p. 255.

²⁰ De Libertate Arbitrii (en adelante DLA), V, lín. 22-23 p. 214.

de la libertad. Y así como le resulta posible excederse queriendo la felicidad inmoderadamente, de modo semejante al querer ser feliz en el marco de la justicia, le resulte posible también no querer excederse; y sin cercenar su deseo pueda no ser víctima de la vehemencia del mismo. Y todo esto a fin de que quien no queriendo de hecho lo que no debe querer, aún pudiendo quererlo, merezca el poder efectivo de no querer jamás lo que no le conviene querer. Y para que teniendo siempre la justicia mediante su moderada voluntad, nunca carezca de ella; y para que si por la inmoderación de su voluntad la pierde, carezca de ella para siempre.

*"Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut et receset voluntatis excessum et excedendi non amputet potestatem. Ut cum per hoc quia volet beatus esset modum possit excedere, per hoc 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, mereatur ut quod velle non debet nunquam velle possit, et semper tenendo iustitiam per moderatam voluntatem nullo modo indigeat; aut si deseruerit iustitiam per immoderatam voluntatem, omni modo indigeat."*²⁴

La coordinación de ambas orientaciones en el quiasma de la libertad significa simplemente el acatamiento del *debitum creaturae*. De tal manera le han sido otorgados el poder de la felicidad y el poder de la justicia, que sólo su conjunción constituye dicho *debitum*: *"necesse est ut sic faciat deus utramque voluntatem in illo convenire, ut et beatus esse velit et iuste velit."*²⁵

El breve pero contundente capítulo XV establece que esta justicia que atempera la voluntad para que su deseo inmoderado de felicidad no le arrebatase la felicidad misma, es ontológicamente consistente en la línea del *aliquid* y también en la línea del *bonum*: *"Certum igitur est iustitiam esse aliquid. Immo valde bonum aliquid."*²⁶

Así como el paso de la simple ausencia óptica a la ausencia moralmente cualificada, exigió el paso lingüístico de la simple negación indeterminada a la negación determinada, de la misma manera, el paso de la simple presencia óptica a la presencia moralmente cualificada, hace necesario el pasaje de *aliquid* a *bonum aliquid*, podríamos decir de la simple afirmación a la afirmación determinada que vale tanto como decir el paso de la magnitud discreta y extensiva a la continua e intensiva.

²⁴ DCD, XIV, lín. 22-30 p. 258.

²⁵ DCD, XIV, lín. 21-22 p. 258.

²⁶ DCD, XV, lín. 12-13 p. 259.

Este tránsito puede ser considerado como de la ontología a la moral, donde las cualidades son impensables al margen de sus grados de intensidad.

De conformidad con lo anterior, el capítulo XVI aborda la noción de injusticia definiéndola como *ausencia* de justicia allí donde esta *debe* poder hallarse. La injusticia es la negación determinada de la justicia, es decir, su ausencia en un sujeto donde debe estar: *"...iniustitia non est aliud quam absentia iustitiae, neque iniustum est aliud quam non habere iustitiam: non ante datam sed post derelictam iustitiam eadem absentia iustitiae vocetur iniustitia, et non habere iustitiam, est iniustum esse, et sic utrumque reprehensibile."*²⁷

Finalmente el capítulo XVII infiere la consecuencia de toda la argumentación del sector que comenzó en el XII proponiéndose el diseño del ícono angélico original: *"Non debet aliquid habere a se."*²⁸ Se trata del segundo principio de la reflexión anselmiana sobre el pecado del ángel, que ya señaláramos. Ahora se ve con claridad, por haber hecho la experiencia sobre el modelo que se ha construido, que de conformidad con el primer principio (*nihil habet a se*) no pudo tener la justicia por sí mismo y de conformidad con el segundo principio no debe tenerla por sí mismo después de haberla tenido y perdido: *"Tunc enim conditione naturae non poterat habere, nunc vero merito quoque culpae non debet habere."*²⁹

4.2.2. El ícono y el ángel

4.2.2.1. El ícono y la voluntad angélica

La voluntad de beatitud por la cual se ha visto que el ángel está orientado a la felicidad en el más alto grado que le sea dado concebirla y por la que el ángel quiere ser semejante a Dios, constituye el aspecto objetivo del problema de la imputabilidad. Objetivo en razón de que querer ser semejante a Dios es lo más alto que puede ser concebido y en razón de que queriéndolo inmoderadamente se desvió de la justicia.

Si el querer *ser semejante a Dios*, al igual que todo su haber creatural, ha sido recibido por él de Dios de conformidad con el primer principio de la reflexión (*quid habes quod non accepisti?*), y si la voluntad en cuanto tal, esto es el *querer*, también le ha sido dado (cap. XVIII), de manera que junto con el poder para permanecer en la justicia

²⁷ DCD, XVI, lín. 26-30 p. 261.

²⁸ DCD, XVII, lín. 19 p. 262.

²⁹ DCD, XVII, lín. 15-16 p. 262.

también recibió el poder de abandonarla, al solo efecto de que permaneciendo en ella o abandonándola, de algún modo se la diera a sí mismo (*ipse sibi dare*) meritoriamente o se privara de ella (*ipse sibi abstulere*) mereciendo no poder recuperarla (cap. XVII), puede inferirse ahora que su querer y su conversión o preferencia, es decir, la voluntad y su movimiento tienen consistencia de *bonum aliquid*. Siendo así, el ángel que se priva a sí mismo de la justicia mereciendo no poder recuperarla por sí mismo no constituye el mal mismo (*ipsum malum*) sino *aliquid malum*. Se trata de la privación de la justicia en alguien donde debió estar, se trata de la *negación determinada*.

El sector XVIII-XX analiza la voluntad angélica desviada deslindándola del *simplex malum* que es idéntico a *nihil*. Así se tiene *aliquid malum*, que en cuanto *aliquid* es *a deo* aunque en cuanto *malum*, es decir, en cuanto negación determinada, es *a se*.

4.2.2.2. El ícono y la inteligencia angélica

El diseño icónico del ángel fue abordado por Anselmo especialmente en relación a la voluntad dado que el problema por resolver es estrictamente moral. Claro está que no es posible dar un tratamiento adecuado a tal problema sin hacer referencia al tópico de la inteligencia angélica. Relativamente a tal tópico, la referencia de Anselmo es concisa aunque sumamente explícita. En el nivel de constitución de la *voluntas beatitudinis* el ángel recibe la voluntad de querer la felicidad *en el mayor grado que le resulte posible concebirla* (cap. XIII). Como este grado máximo de eminencia ontológica concebible se corresponde con Dios, es a Dios a quien el ángel quiere ser semejante, y nada objetable o malo hay en ello.

El capítulo XIII debe ser confrontado ahora con el capítulo IV: "*Si deus non potest cogitari nisi ita solus, ut nihil illi simile cogitari posset: quomodo potuit diabolus velle quod non potuit cogitare? Non enim ita obtusae mentis erat, ut nihil aliud Deo simile cogitari posse nesciret.*"³⁰. La pregunta del discípulo es insidiosa, no sólo porque está formulada con posterioridad a *Proslogion* y no puede ignorarlo, sino porque está formulada atendiendo únicamente a la caracterización de Dios como *maius omnibus*, que si bien constituye uno de los nombres de Dios, no es aquél en relación al cual procede la prueba de Anselmo. Prueba de ello es la respuesta que el autor de la prueba ofrece a Gaunilo, que consiste precisamente en mostrarle que la expresión *maius*

³⁰ DCD, IV, lín. 31 p. 241 - lín. 2 p. 242.

omnibus ni ha sido utilizada por él, ni, de ser utilizada, serviría a los fines que sí sirve la expresión *id quo maius nihil cogitari potest*³¹.

A la pregunta del discípulo en *De casu diaboli*, ¿cómo pudo querer lo que no pudo pensar?, que es paralela a las preguntas de *Proslogion* ¿cómo pudo decir el insensato en su corazón lo que no ha podido siquiera pensar? o ¿cómo no puede pensar lo que sí dice en su corazón?³², sería preciso responder lo mismo que responde Anselmo allí: "*Non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime.*"³³

Obviamente se trata, aquí como allá, del mismo mecanismo argumental. El ángel ha dicho en su corazón, esto es ha pensado mediante su *cor rationale* algo utilizando para ello signos, no lo ha pensado en sí mismo sino mediatamente. Ha diseñado un ídolo a su imagen y semejanza y ha pensado de esa manera ser semejante a él. La única manera en que el ángel, que no era obtuso al punto de ignorar que Dios es "*quiddam maius quam cogitari possit*"³⁴, pudo querer ser semejante a Dios, es queriendo ser semejante a un Dios a su imagen y semejanza, esto es, a un ídolo. La respuesta de Anselmo a la pregunta de su discípulo en *De casu diaboli* no se hace esperar: "*Etiamsi noluit omnino esse par dei, sed aliquid minus deo contra voluntatem dei: hoc ipso voluit esse inordinate similis deo, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid. Solius enim dei esse debet sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem.*"³⁵ Aun concediendo que no haya querido ser absolutamente semejante a Dios, cosa que no ha podido querer porque no ha podido pensarla, y que haya querido ser semejante a Dios mediado por su signo, esto es idolátricamente, el problema moral radica en la voluntad intencional, y según ésta, quiso haber *aliquid a se* (= *propria voluntate*) sea cual fuere lo que haya querido. Y está claro que de conformidad con el primer principio de la reflexión (*nihil habet a se*) tal cosa no era posible.

Algo ha quedado establecido: el conocimiento de aquello que el ángel no pudo ignorar porque hasta los hombres lo saben, debe serle atribuido. En caso contrario, se subordinaría la inteligencia angélica a la

³¹ Ad *Proslogion*, *Responsio editoris*, lín. 24 p. 134 - lín. 23 p. 135.

³² *Ibid.*, lín. 14-16 p. 103.

³³ *Ibid.*, lín. 17-20 p. 103.

³⁴ *Proslogion*, cap. XV, lín. 14-15 p. 112.

³⁵ DCD, IV, lín. 3-6 p. 242.

humana. Pero así como no puede negársele tal ciencia, debe negársele, sin embargo cualquier *preciencia* en sentido estricto. No es posible atribuírsele ciencia de lo futuro, en la medida que lo futuro esté condicionado a la contingencia propia de los actos libres. Nada de aquello cuyo no ser es intrínsecamente posible puede ser sabido con anterioridad por ciencia en sentido estricto. Anselmo entiende por ciencia en sentido estricto la que procede *cum certa ratione*³⁶. Tanto es esto así que Anselmo aclara: "Praescientia dei non proprie dicitur praescientia. Cui semper omnia sunt praesentia, non habet futurorum praescientiam, sed praesentium scientiam."³⁷ Ni a Dios es posible atribuirle *preciencia* a no ser utilizando impropriamente los términos. La cuestión relativa a la relación entre libre albedrío, *preciencia* divina y gracia (*famosissima quaestio*), será tratada en *De concordia*.

Hasta ahora, si se observa atentamente, la problemática de la inteligencia angélica ha sido tocada tangencialmente; en relación a los hombres y en relación a Dios.

Los capítulos XXII y XXIII retoman la reflexión para mostrar asimismo qué es lo que los ángeles desviados *no pueden ignorar* y también lo que *es ignorado por ellos*. No pueden ignorar *lo que no deben querer* ni tampoco *que deben ser castigados si desvían su voluntad de la justicia*. Pero ignoran, porque pertenece a un futuro contingente, *que serían de hecho punidos si de hecho se desviarán*. La falta exige la punición pero no causa la punición.

Lo primero no pueden ignorarlo, porque si lo ignorasen no serían justos permaneciendo en la justicia ni injustos abandonándola. Lo segundo ignóranlo por ser contingente y futuro. El capítulo XXIV equipara la ignorancia del ángel recto a la del ángel desviado en lo relativo al futuro que depende de la libertad, y por idénticos motivos. Lo verdaderamente novedoso corresponde al capítulo XXV que se explaya sobre lo que Anselmo denomina ciencia *ex casu diaboli*. La novedad doctrinal está dada porque recién ahora va a distinguirse entre la ciencia del ángel recto y la del ángel desviado. Hasta este momento, como vimos, eran indiscernibles por su conocimiento; desde ahora, en cambio, tal situación se revierte.

Hay una ciencia *ex experimento sui* y otra *ex exemplo alterius*. Obviamente, la ciencia proveniente del propio experimento es la del ángel caído, después de haber de hecho caído; la ciencia que se obtiene a causa del ejemplo de algún otro es la del ángel recto. Y no solamente

difieren en su causa, sino en su finalidad. La ciencia del caído avergüenza, tanto como la del recto honra.

¿Cómo es posible que una misma ciencia en cuanto a su origen, ya que nace *ex casu diaboli*, cumpla finalidades diversas? En efecto, cómo afirmar que honra al ángel bueno un saber que ha nacido de la caída del ángel desviado? La respuesta es contundente: es preciso no confundir origen con causa. La ciencia del ángel bueno se origina en la caída del ángel caído, una vez que ésta ha caído; pero la caída del ángel no es la causa de tal ciencia. El ejemplo alecciona al ángel bueno pero no de manera tal que no hubiese podido aleccionarse de no mediar la caída del otro. No ha sido necesaria la caída de uno para aleccionar al otro, porque la caída de uno no ha sido la causa de la ciencia del otro, aún cuando éste se haya aleccionado por su ejemplo. De no haber caída, todos se hubieran aleccionado sin ejemplo alguno y la expresión *sui experimento* aludiría al origen de la ciencia en cuestión y también a su causa, es decir a la perseverancia en la justicia. Lo mismo habría que decir si todos hubiesen caído, aunque en tal suposición la expresión *alterius exemplo* caracteraría de sentido al no haber ángel alguno por el cual interrogarse.

Es preciso discernir con precisión entre ciencia *ex casu diaboli sui experimento*, que es la ciencia del caído, y ciencia *ex casu diaboli alterius exemplo*, que es la ciencia del bienaventurado.

³⁶ Ibid., XXI, lín. 17-19 p. 266.

³⁷ Ibid., lín. 7-9 p. 267.

AVISO A LOS COLABORADORES

Los artículos deben ser remitidos a la Redacción de Stromata, Casilla 10, 1663-SAN MIGUEL, Argentina, en disquete y copia impresa. Se solicita que la configuración del texto sea lo más simple posible.

La revista no tiene costumbre de usar palabras mayúsculas ni subrayadas. Los títulos y primeros subtítulos van en negrita y los subtítulos segundos en cursiva. Se sugiere ubicarlos a partir del margen izquierdo. Van en cursiva las palabras destacadas, los términos en otro idioma que el español y los títulos de libros citados en el texto. Los distintos párrafos deben ser encabezados con una orden Tab. Los puntos suspensivos van precedidos y seguidos de un espacio. Las notas deben ir a pie de página. Las reglas de cita de libros y artículos de revistas en las notas a pie de página quedan libradas a la elección del autor, salvados los requisitos de coherencia y claridad.

Respecto de la ortografía y corrección morfológica y sintáctica del texto, ambas están a cargo del autor y la revista interviene sólo en los casos más graves o en los errores involuntarios.

Para una visión directa de todo lo dicho se recomienda la observación del presente volumen de Stromata y, en caso de duda, la consulta telefónica a 455-7992 de 9 a 16 de lunes a viernes.

**Impreso por Artes Gráficas Buschi, Pedro Chutro 2668
1437 Buenos Aires. Noviembre de 1997**

Se aceptan intercambios de avisos con revistas similares

Imprimi potest: Ignacio García-Mata, S.I., Praepositus Provincialis
Argentincensis

Nihil obstat: Ricardo Delfino, S.I.; Juan C. Scannone, S.I.; Jorge R.
Seibold, S.I.; censores deputati ad hoc, apud S. Michaëlem,
03/12/94

Registro de propiedad intelectual 1.404.507 - Queda hecho el depósito
que previene la ley número 11.723