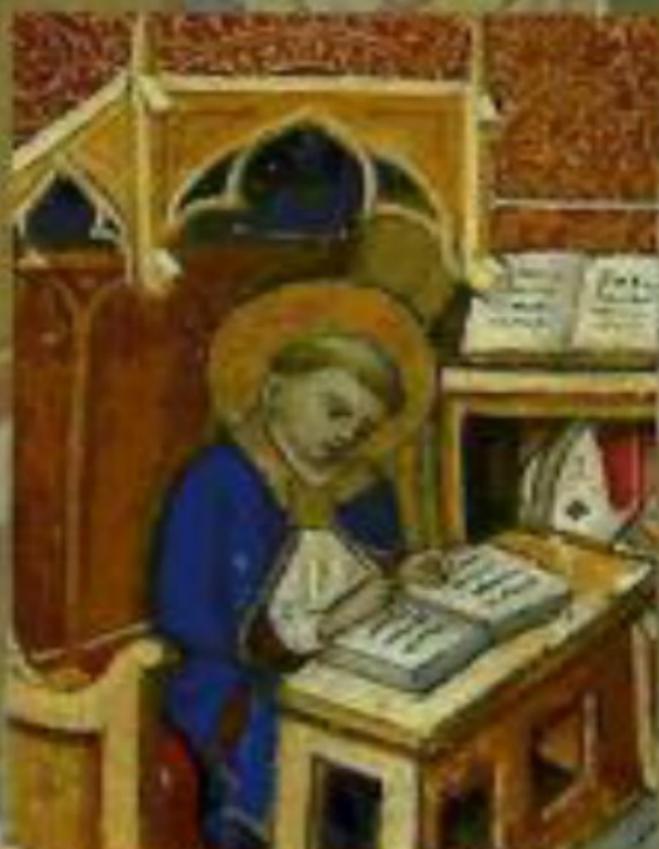


# San AGUSTIN

OBRAS COMPLETAS  
III

*Obras filosóficas*



BIBLIOTECA DE ALFONSO CASTAÑEDA

# Datos del libro

Traductor: Cilleruelo, Lope

Autor: Hipona, San Agustín de

©1986, Biblioteca de Autores

Cristianos

Colección: BAC, 69

ISBN: 9788422012436

Generado con: QualityEbook v0.62

# DEL LIBRE ALBEDRÍO

San Agustín de Hipona

Traductor: P. Evaristo Seijas, OSA

## LIBRO I

¿Es Dios el autor del mal?

I 1. *Evodio*: —Dime, por favor, ¿puede ser Dios el autor del mal?

*Agustín*: —Te lo diré, si antes me dices tú a qué mal te refieres, porque dos son los significados que solemos

dar a la palabra mal: uno, cuando decimos que «alguien ha obrado mal»; otro, cuando afirmamos que «alguien ha sufrido algún mal».

*Ev:* —De uno y otro lo deseo saber.

*Ag:* —Siendo Dios bueno, como tú sabes o crees, y ciertamente no es lícito creer lo contrario, es claro que no puede obrar mal. Además, si confesamos que Dios es justo —y negarlo sería una blasfemia—, así como premia a los buenos, así también castiga a los malos; y es indudable que las penas con que los aflige son para ellos un mal.

Ahora bien, nadie es castigado injustamente, como nos vemos obligados a confesar, pues creemos en la

providencia divina, reguladora de cuanto en el mundo acontece. Síguese, pues, que de ningún modo es Dios autor del primer género de mal, y sí del segundo.

*Ev:* —¿Y hay otro autor de aquel primer género de mal, del que está averiguado que no es Dios el autor?

*Ag:* —Sí, ciertamente, ya que no puede ser hecho sino por alguien. Pero si me preguntas quién sea éste en concreto, no te lo puedo decir, por la sencilla razón de que no es uno determinado y único, sino que cada hombre que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos. Y si lo dudas, considera lo que

antes dijimos, a saber: que la justicia de Dios castiga las malas acciones. Y claro está que serían justamente castigadas si no procedieran de la voluntad.

2. *Ev*: —Mas no sé yo que peque alguien si no ha aprendido a pecar. Y si esto es verdad, dime, ¿quién es aquel de quien hemos aprendido a pecar?

*Ag*: —¿Crees tú que el aprendizaje es un bien?

*Ev*: —¿Quién se atreverá a decir que es un mal?

*Ag*: —¿Y si no fuera ni un bien ni un mal?

*Ev*: —A mí me parece que es un bien.

*Ag*: —Y con mucha razón, puesto

que por él se nos comunica la ciencia o se enciende en nosotros el deseo de adquirirla, y nadie adquiere conocimiento alguno sino mediante el aprendizaje. ¿O piensas tú de otro modo?

*Ev:* —Yo pienso que mediante el aprendizaje no aprendemos sino el bien.

*Ag:* —Mira, por tanto, no se aprenda también el mal, ya que aprendizaje no procede sino de aprender.

*Ev:* —¿De dónde procede, pues, que el hombre obre el mal, si no lo ha aprendido?

*Ag:* —Quizá de que se aparta del aprendizaje y se hace completamente extraño a él. Sea de ello lo que fuere, lo

cierto es que el aprendizaje es un bien, y que se deriva de aprender, y que el mal no se puede en modo alguno aprender; porque, si se aprendiera, estaría contenido en el aprendizaje, y entonces no sería éste un bien, como tú mismo acabas de decirme. No se aprende, pues, el mal, y es, por tanto, inútil que preguntes quién es aquel de quien aprendemos a hacer el mal; y si aprendemos el mal, lo aprendemos para evitarlo, no para hacerlo. De donde se infiere que obrar mal no es otra cosa que alejarse del aprendizaje.

3. *Ev*: —Yo creo ciertamente que hay dos enseñanzas: una por la cual aprendemos a obrar el bien y otra, por la

que aprendemos a obrar mal. Lo que ha ocurrido es que, al preguntarme tú si la enseñanza era un bien, el mismo amor del bien cautivó de tal modo mi atención, que, fijándome en aquella que nos enseña a obrar bien, contesté que era un bien; pero ahora me doy cuenta de que hay otro aprendizaje, de la cual afirmo que indudablemente es un mal; y es de éste precisamente de quien deseo saber quién es el autor.

*Ag:* —Pero al menos admitirás sin distinguos que la inteligencia es un bien.

*Ev:* —Sí, y la considero un bien tan grande, que no sé que en el hombre pueda haber otro mayor, ni diré jamás que inteligencia alguna puede ser mala.

*Ag:* —Dime entonces, cuando se trata de instruir a alguien, si no entiende lo que se le enseña, ¿podrá parecerle docto?

*Ev:* —No, de ningún modo.

*Ag:* —Si, pues, toda inteligencia es buena, y nadie aprende sin entender, síguese que todo aquel que aprende obra bien. Porque todo el que aprende, entiende, y todo el que entiende, obra bien. Por consiguiente, desear saber quién es el origen de nuestro conocimiento, es lo mismo que desear saber quién es el origen de nuestro bien obrar. Desiste, pues, de preguntar por no sé qué mal maestro, porque, si es malo, no es maestro, y si es maestro, no es

malo.

Investigación previa: qué debemos creer  
acerca de Dios

II 4. *Ev*: —Ea, y puesto que me acosas hasta verme obligado a confesar que no aprendemos el mal, dime: ¿cuál es el origen de nuestras malas acciones?

*Ag*: —Suscitabas precisamente aquella cuestión que tanto me atormentó a mí siendo aún muy joven, y que, después de haberme fatigado inútilmente en resolverla, me empujó hasta caer en la herejía de los maniqueos. Quedé deshecho de esta caída y tan abrumado bajo el peso de un tal acervo de estúpidas fábulas. Y si mi ardiente deseo de encontrar la verdad no me

hubiera obtenido el auxilio divino, no habría podido desentenderme de ellos ni aspirar a aquella mi primera libertad de buscarla.

Y porque en orden a mí actuó con tanta eficacia que resolví satisfactoriamente esta cuestión, seguiré contigo el mismo orden que yo seguí y que me puso a salvo. Séanos Dios propicio y nos ayude a entender lo que hemos creído, ya que estamos ciertos de seguir en esto el camino trazado por el profeta, que dice: *Si no creéis, no entenderéis*<sup>1</sup>. Y creemos que cuanto existe procede del único Dios y que, no obstante, no es Dios el autor del mal. Turba, sin embargo, nuestro ánimo esta

cuestión: Si el pecado procede de las almas que Dios creó, y las almas vienen de Dios, ¿cómo, en una relación tan íntima no referir a Dios el pecado?

5. *Ev:* —Acabas de formular claramente la duda que cruelmente atormenta mi pensamiento, y que me ha obligado y empeñado en esta discusión.

*Ag:* —¡Animo! No desmayes y mantente firme en lo que crees, pues no hay creencia alguna más fundamental que ésta, aunque se te oculte el porqué ha de ser así: el concebir a Dios como la cosa más excelente que se puede decir ni pensar, es el verdadero y sólido principio de la religión, y no tiene esta idea óptima de Dios quien no crea que

es omnipotente y absolutamente inmutable, creador de todos los bienes, —a todos los cuales aventaja infinitamente— y gobernador justísimo de todo cuanto creó, y que no recibió ayuda de naturaleza alguna en la creación, como si a sí mismo no se bastara.

De donde se sigue que creó todas las cosas de la nada, mas no de sí mismo. De sí mismo engendró sólo al que es igual a él, y a quien nosotros decimos Hijo único de Dios, y al que, deseando señalar más claramente, llamamos «Virtud de Dios» y «Sabiduría de Dios», por medio de la cual hizo todas las cosas que fueron hechas de la nada.

Sentado esto, y contando con el auxilio divino, esforcémonos en llegar por este orden a la inteligencia de la cuestión que propones.

La concupiscencia, el origen del mal

**III 6.** *Ag:* —Deseas saber, sin duda, cuál es el origen del mal que hacemos. Pero antes es preciso saber qué se entiende por obrar mal. Dime, ¿cuál es tu parecer sobre este particular? Y si no puedes resumir todo tu pensamiento en pocas palabras, dámelo a entender enumerando al menos particularmente algunas acciones malas.

*Ev:* —Omitiendo algunas por falta de tiempo y de memoria, ¿quién duda que son obras malas los adulterios, los

homicidios, y los sacrilegios?

*Ag:* —Dime, por tanto, y en primer lugar, por qué te parece a ti que el adulterio es una acción mala. ¿Acaso porque la ley lo prohíbe?

*Ev:* —Es malo, no ciertamente porque la ley lo prohíba, sino que la ley lo prohíbe porque es malo.

*Ag:* —Y ¿qué decir si alguien nos apremiara exagerando el placer del adulterio y preguntándonos por qué lo juzgamos un mal, y un mal digno de condenación? ¿Crees tú que habrías respondido satisfactoriamente a los que desean no sólo creer, sino también entender, escudándote ante ellos con la autoridad de la ley? Porque yo creo

contigo, y creo indubitablemente, y digo muy alto a todos los pueblos y naciones que deben creer que el adulterio es un mal. Pero ahora tratamos de saber y entender y tener por certísimo lo que hemos recibido por la fe. Así, pues, reflexiona cuanto puedas, y dime luego por qué razón te parece que es un mal el adulterio.

*Ev:* — Sé con certeza que es un mal esto, que yo no quisiera soportar en mi esposa; y el que hace a otro lo que no quiere que se haga con él, obra ciertamente mal.

*Ag:* — Y ¿qué dirías de cualquier hombre cuya lujuria llegara a tanto que de buen grado prestara a otro su mujer

para que libremente abusara de ella, a condición de tener él, a su vez la misma libertad respecto a la mujer del otro? ¿Te parece que nada malo hay en eso?

*Ev:* —Al contrario, muchísimo mal.

*Ag:* —Pues, como ves, éste no peca contra el principio que acabas de citar, puesto que no hace lo que no querría que se hiciera con él. Así que debes buscar otra razón que me convenza de que el adulterio es un mal.

7. *Ev:* —Me parece un mal, porque con frecuencia he visto que han sido condenados los hombres acusados de este crimen.

*Ag:* —Y qué, ¿no se ha condenado también con frecuencia a muchos

hombres por sus buenas acciones? Recuerda la historia, y no digo la profana, sino la que goza de autoridad divina; verás cuán mal tendríamos que juzgar de los apóstoles y de todos los mártires, si es que hemos de considerar la condenación de unos hombres por otros como una prueba cierta de alguna mala acción de los condenados, siendo así que todos aquéllos fueron hallados dignos de condenación por haber confesado la fe de Jesucristo.

Si es malo todo cuanto los hombres condenan, síguese que en aquel tiempo era un crimen el creer en Jesucristo y confesar esta fe. Si no todo lo que los hombres condenan es malo, preciso es

que aduzcas otra razón para probar que el adulterio es un mal.

*Ev:* —No sé qué responderte.

8. *Ag:* —Tal vez la malicia del adulterio proceda de la pasión, y así, como ves, te has encontrado con dificultades insuperables al querer dar una razón extrínseca de la malicia de este hecho, que por lo demás te parece evidentemente malo. Y para que entiendas mejor que la malicia del adulterio procede de la libíidine, te diré que, si alguien deseara eficazmente abusar de la mujer de su prójimo y de algún modo llegara a saberse su intento, y que lo hubiera llevado a cabo de haber podido, éste no sería ciertamente menos

culpable que si realmente hubiera sido sorprendido en flagrante delito, aunque de hecho no hubiera podido realizar sus deseos.

*Ev:* —Nada más claro, y ya veo que no es necesario un largo discurso para convencerme de lo mismo respecto del homicidio y del sacrilegio, y así de todos los demás pecados, pues es evidente que la libidine es el origen único de toda suerte de pecados.

Objeción: el homicidio cometido por miedo. qué concupiscencia es culpable

**IV 9.** *Ag:* —¿Sabes que a esta pasión se la llama también por otro nombre concupiscencia?

*Ev:* —Lo sé.

*Ag:* —Y qué te parece, ¿hay entre ella y el miedo alguna diferencia, o no hay ninguna?

*Ev:* —Al contrario, me parece que distan mucho entre sí estas dos cosas.

*Ag:* —Pienso que opinas así porque el apetito tiende hacia algo, y el miedo huye de ello.

*Ev:* —Así es, como tú dices.

*Ag:* —Ahora bien, si un hombre mata a otro, no por el deseo de conseguir algún bien, sino por el temor de que le suceda algún mal, ¿acaso no sería éste homicida?

*Ev:* —Lo sería ciertamente, mas no por esta razón dejaría de ser este acto imperado por el apetito, porque el

hombre que por temor a otro le mata, es evidente que desea vivir sin temor.

*Ag:* —¿Y te parece un bien pequeño el vivir sin temor?

*Ev:* —Al contrario, me parece un bien muy grande; pero en modo alguno puede aquel supuesto homicida obtenerlo a costa de su crimen.

*Ag:* —No digo yo que así pueda obtenerlo, sino que lo que él desea es vivir sin temor. Sin duda desea un bien el que desea vivir sin temor, y he aquí por qué este deseo no es culpable; de lo contrario teníamos que culpar a todos cuantos desean el bien. Nos vemos, por tanto, obligados a confesar que se dan homicidios en los que no hallamos como

factor el deseo de hacer mal, y que es falso aquello de que la pasión constituya el fondo de la malicia de todo pecado; pues de otro modo se daría algún homicidio que pudiera no ser pecado.

*Ev:* —Si el homicidio consiste en matar a un hombre, puede darse alguna vez sin pecado. A mí no me parece que peque el soldado que mata a su enemigo, ni el juez o su ministro que da muerte al malhechor, ni aquel a quien involuntariamente y por fatalidad se le dispara la flecha.

*Ag:* —De acuerdo. Pero, de ordinario, a éstos no los llamamos homicidas. Así que dime si el siervo que mata al señor de quien teme graves

tormentos, debe ser o no incluido, según tú, en el número de los que matan a un hombre en circunstancias tales que de ningún modo debe dárseles el calificativo de homicidas.

*Ev:* —Veo que éste dista mucho de aquéllos, pues aquéllos lo hacen o en virtud de las leyes o contra la ley; en cambio, no hay ley alguna que justifique el homicidio de éste.

**10.** *Ag:* —Otra vez me remites a la autoridad como a razón última. Pero conviene tengas presente que lo que ahora nos preocupa es entender lo que creemos, Y puesto que damos crédito a las leyes, es preciso intentar ver, en la medida de lo posible, si las leyes que

castigan este hecho, lo hacen o no con justicia.

*Ev:* —La ley no castiga injustamente cuando castiga al que a ciencia y conciencia mata a su señor, lo que no hace ninguno de los antes citados.

*Ag:* —¡Qué!, ¿acaso no te acuerdas de lo que poco ha dijiste: que en todo acto malo dominaba la pasión y que precisamente por eso era malo?

*Ev:* —Me acuerdo perfectamente.

*Ag:* —¿Y no acabas de conceder también que no es un deseo malo el deseo del que anhela vivir sin miedo?

*Ev:* —También lo recuerdo.

*Ag:* —Según eso, cuando el siervo mata a su señor por ese deseo, no lo

mata por un deseo culpable. Por consiguiente, no hemos dado aún con el porqué de la malicia de este homicidio. Convenimos ambos en que toda acción mala no es mala por otra causa sino porque se realiza bajo el influjo de la pasión, o sea, de un deseo reprobable.

*Ev:* —Ya me parece ver que injustamente se condena a este siervo, lo que, a la verdad, no me atrevería a decir si tuviera alguna otra razón que dar.

*Ag:* —¿Es posible que así te hayas convencido de que deba declararse impune un crimen tan grande antes de ver despacio si aquel siervo no deseaba verse libre del miedo a su señor con el fin de saciar sus desordenados apetitos?

Porque el deseo de vivir sin miedo no sólo es propio de los buenos, sino también de los malos, pero con esta diferencia: que los buenos lo desean renunciando al amor de aquellas cosas que no se pueden poseer sin peligro de perderlas, mientras que los malos, a fin de gozar plena y seguramente de ellas, se esfuerzan en remover los obstáculos, y por eso llevan una vida malvada y criminal, que, más bien que vida, debería llamarse muerte.

*Ev:* —Confieso mi error, y me alegro muchísimo de haber visto al fin claramente qué es aquel deseo culpable que llamamos pasión (*libido*). Ahora veo con evidencia que consiste en el

amor de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra propia voluntad.

Segunda objeción: la muerte del injusto agresor

**V 11.** *Ev:* —Veamos, pues, ahora, si te parece, si la pasión impera también en los sacrilegios, que vemos se cometen en gran número por las personas supersticiosas.

*Ag:* —Mira no sea prematuro plantear esta cuestión: creo que debemos discutir antes si en defensa de la propia vida, de la libertad o de la pureza se puede matar sin concupiscencia alguna al enemigo que se lanza sobre nosotros o al sicario que nos pone emboscadas.

*Ev:* —¿Cómo puedes pensar que se hallan exentos de pasión quienes luchan por estas cosas que pueden perder contra su voluntad? Y si no pueden perderlas, ¿qué necesidad hay de llegar por ellas hasta la muerte de un hombre?

*Ag:* —Luego no es justa la ley que permite al viajero dar muerte al ladrón antes de que éste le mate a él; o a un hombre o mujer matar, si puede, al agresor que los ataca violentamente, antes que se consume la deshonra. Igualmente, la ley manda al soldado que mate a su enemigo, y si no lo hace, es castigado por sus jefes. ¿Acaso nos atreveremos a decir que estas leyes son injustas, o más bien que son nulas? Pues

a mí me parece que no es la ley la que es injusta.

12. *Ev:* —Creo que se halla suficientemente a cubierto de tal acusación la ley que, en la nación para la que se da, permite males menores a fin de evitar otros mayores. Mucho menor mal es, evidentemente, matar al que pone asechanzas a la vida ajena que al que defiende la propia. Y mucho más criminal es el estupro padecido por un hombre contra su voluntad que el que éste mate a quien violentamente pretende semejante agravio.

Por lo que hace al soldado, al matar a su enemigo, no es más que un mero ejecutor de la ley, por lo que le es fácil

cumplir su oficio sin pasión alguna. Aún más, a la ley, que ha sido dada para defensa del pueblo, no se la puede argüir de apasionada; porque si el que la dio lo hizo por orden de Dios, de acuerdo con los principios de la eterna justicia, pudo hacerlo absolutamente libre de toda pasión; y si lo hizo movido por alguna pasión, no se sigue que haya que obrar con pasión al obedecer a la ley, ya que un legislador malo puede dar leyes buenas. Si un tirano de usurpación, por ejemplo, recibe de un interesado ciudadano una suma de dinero para que decrete que a nadie le sea lícito raptar a una mujer, ni aun para casarse con ella, no será mala esta ley por el hecho de

haber sido dada por aquel injusto y corrompido tirano. Se puede, por consiguiente, cumplir sin pasión la ley que manda repeler la fuerza con la misma fuerza, para seguridad de los ciudadanos. Y dígase lo mismo de todos los ministros subalternos que jurídica y jerárquicamente están sujetos a cualesquiera potestades.

Pero en cuanto a los demás, aun siendo justa la ley, no veo cómo puedan ellos justificarse; porque la ley no los obliga a matar, sino que los deja en libertad de hacerlo o no hacerlo. En su mano está, por consiguiente, no matar a nadie por defender aquellas cosas que pueden perder en contra de su voluntad,

y que por esto mismo no deben amarlas. Por lo que hace a la vida, alguno dudará de si se le puede quitar o no la vida al alma de algún modo al dar muerte al cuerpo; en caso afirmativo debe menospreciársela; y si no se puede, no hay por qué temer.

En cuanto a la pureza, ¿quién duda que radica en el alma misma, puesto que es una virtud? Consecuencia: no se nos puede arrebatarse por la violencia de un malvado. Luego no está en nuestra mano poder retener todo lo que nos puede arrebatarse el injusto agresor a quien damos muerte. Así que no entiendo en qué sentido podemos llamarlo nuestro. Por esta razón no es que condene yo las

leyes que permiten matar tales agresores; pero no encuentro cómo disculpar a los que de hecho los matan.

**13.** *Ag:* —Mucho menos puedo yo comprender por qué has de intentar justificar a quienes no están sujetos a ley alguna.

*Ev:* —Ninguna quizá, pero de aquellas que nos son conocidas externamente y promulgadas por los hombres; porque no sé yo que no estén sujetos a alguna otra ley mucho más obligatoria y secreta, puesto que no hay cosa que no gobierne la divina providencia. ¿Cómo pueden hallarse limpios de pecado ante esta ley quienes, por defender las cosas que conviene

despreciar han manchado sus manos con la sangre de un hombre?

Paréceme, según esto, que la ley, dada para el buen gobierno de un pueblo, autoriza legítimamente estos actos que, no obstante, castiga la providencia divina. Porque, sin duda, la ley humana se propone castigar no más que en la medida de lo preciso para mantener la paz entre los hombres sin experiencia, y sólo en aquellas cosas que están al alcance del legislador. Mas en cuanto a otras culpas, es indudable que tienen otras penas, de las que únicamente puede absolver la sabiduría divina.

*Ag:* —Alabo y apruebo esta tu

distinción, que, aunque sólo incoada e imperfecta, es confiada y alcanza sublimes alturas. Te parece bien que la ley humana, que tiene sólo por fin el gobierno de los pueblos, permite v deja impunes muchos actos que castiga la providencia divina; y con razón. Porque si esta ley no lo alcanza todo, no por eso debe reprobarse lo que ordena.

La ley eterna, moderadora de la vida  
humana

**VI 14.** Examinemos ahora cuidadosamente, si te place, hasta qué punto deba castigar las malas acciones esta ley por la que se gobiernan los pueblos en la presente vida; y luego qué es lo que queda para ser castigado

inexorable y secretamente por la divina providencia.

*Ev:* —Es lo que deseo, si al menos es posible llegar a los límites de cuestión tan importante, ya que yo considero esto ilimitado.

*Ag:* —Antes bien, presta atención y entra por los caminos de la razón confiado en el auxilio de Dios. En efecto, no hay nada tan arduo y difícil que con su ayuda no se haga totalmente llano y fácil. Así que, pendientes siempre de él e implorando su auxilio, investiguemos lo que nos hemos propuesto. Y antes de nada, dime si esta ley que se promulga por escrito es útil a todos los que viven la vida temporal.

*Ev:* —Es claro que sí; porque de estos hombres precisamente se componen los pueblos y las naciones.

*Ag:* —¿Y qué te parece? Estos mismos hombres y pueblos, ¿pertenecen a aquellas cosas que no pueden ni perecer, ni cambiarse y que son, por tanto, eternas; o, por el contrario, son mudables y están sujetas al tiempo?

*Ev:* —¿Quién puede dudar de que el hombre es evidentemente mudable y que está sujeto al tiempo?

*Ag:* —Ahora bien, si se diera pueblo tan morigerado y grave, y custodio tan fiel del bien común, que cada ciudadano tuviera en más la utilidad pública que la privada, ¿no sería justa una ley por la

que se le permitiera a este pueblo elegir magistrados que administraran la hacienda pública del mismo?

*Ev:* —Sería muy justa.

*Ag:* —Pero, si este mismo pueblo llegara poco a poco a depravarse de manera que prefiriese el bien privado al público y vendiera su voto al mejor postor, y, sobornado por los que ambicionan el poder, entregara el gobierno de sí mismo a hombres viciosos y criminales, ¿acaso no obraría igualmente bien el varón que, conservándose incontaminado en medio de la general corrupción y gozando a la vez de gran poder, privase a este pueblo de la facultad de conferir honores, para

depositarla en manos de unos pocos buenos, incluso de uno solo?

*Ev:* —Sí, obraría igualmente bien.

*Ag:* —Pero siendo, al parecer, estar dos leyes tan contrarias entre sí, que una de ellas otorga al pueblo el poder de elegir magistrados, y la otra se lo quita, y habiendo sido dada la segunda en condiciones tales que no pueden existir ambas en un mismo pueblo, ¿podemos decir que una de las dos es injusta y que no debía haberse dado?

*Ev:* —De ningún modo.

*Ag:* —Llamemos, pues, si te parece, ley temporal a la que, aun siendo justa, puede, no obstante, modificarse justamente según lo exijan las

circunstancias de los tiempos.

*Ev:* —Llamémosla así.

**15.** *Ag:* —Y aquella ley de la cual decimos que es la razón suprema de todo, a la cual se debe obedecer siempre, y que castiga a los malos con una vida infeliz y miserable, y premia a los buenos con una vida bienaventurada; y en virtud de la cual justamente se da aquella que hemos llamado ley temporal, y justamente también se la cambia, ¿dudará de que es inmutable y eterna cualquiera persona inteligente? ¿O puede ser alguna vez injusto el hecho de ser desventurados los malos y bienaventurados los buenos; o que al pueblo ordenado y sensato se le faculte

para elegir sus magistrados y, por el contrario, se prive de este derecho al disoluto y malvado?

*Ev:* —Veo que ésta es la ley eterna e inmutable.

*Ag:* —También te darás cuenta, creo, de que nada hay justo y legítimo que no lo hayan deducido los hombres de esta ley eterna; porque si el pueblo al que aludimos en un tiempo gozó justamente del derecho de elegir a sus magistrados, y en otro distinto se vio justamente privado de este derecho, la justicia de esta vicisitud temporal arranca de la ley eterna, según la cual siempre es justo que el pueblo juicioso elija a sus magistrados y que se vea privado de

esta facultad el que no lo es, ¿no te parece?

*Ev:* —Conforme.

*Ag:* —Según esto, para dar verbalmente, y en cuanto me es posible, una noción breve de la ley eterna, que llevamos impresa en nuestra alma, diré que es aquélla en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. Si tu opinión es distinta de ésta, exponía.

*Ev:* —No tengo nada que oponerte; es verdad lo que dices.

*Ag:* —Y siendo ésta la ley única, de la cual se originan, diversificándose, todas aquellas temporales para el gobierno de los hombres, ¿puede ella

acaso por esto variar de algún modo?

*Ev:* —Entiendo que en absoluto, ya que ninguna fuerza, ningún acontecimiento, ningún fallo de cosa alguna llegará nunca a convertir en injusto el que todas las cosas estén perfectamente ordenadas.

Ordenación del hombre a un fin, según la ley eterna. ¿Qué vale más: la vida o la sabiduría?

**VII 16.** *Ag:* —Continuemos y veamos ahora cómo el hombre está perfectamente ordenado en relación consigo mismo; pues ya vemos que un pueblo consta de hombres unidos entre sí por el vínculo de una sola ley, que es, según dijimos, la ley temporal. Pero

dime si tienes alguna duda de que vives.

*Ev:* —¿Qué cosa podría yo asegurar con más certeza que esto?

*Ag:* —¿Y alcanzas tú a distinguir que una cosa es vivir y otra muy distinta saber que vivimos?

*Ev:* —Conozco ciertamente que nadie sabe que vive, sino el que realmente vive; pero ignoro si todo ser viviente se da cuenta de que vive.

*Ag:* —Cuánto quisiera yo que, así como crees, así también supieras que las bestias carecen de razón; pasaríamos entonces rápidamente por esta cuestión; mas al decir que no lo sabes, tendremos que detenernos mucho en ella. La cuestión, en efecto, no es de tan poca

monta que pasándola por alto, podamos continuar la empresa que traemos entre manos con la fuerza lógica que veo es necesaria.

Así que dime: al ver a las bestias tan frecuentemente como las vemos domadas por el hombre, es decir, sujetas a él no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma, y tan sujetas que, plegándose completamente a su dominio, le obedecen como por una especie de instinto y de hábito, ¿no te parece posible que alguna bestia extraordinaria por su fiereza o corpulencia (o por instinto de crueldad), intente subyugar a su vez al hombre, ya que hay tantas que por su fuerza o por

astucia pueden dar muerte al cuerpo humano?

*Ev:* —Estoy segurísimo de que este caso no puede darse nunca.

*Ag:* —Muy bien; pero siendo evidente que muchos animales aventajan al hombre en fuerzas y demás habilidades corporales, dime: ¿en qué ventaja al bruto de manera que ninguno de éstos puede dominar al hombre y, sin embargo, el hombre puede dominar a muchos de aquéllos? ¿Será lo que solemos llamar razón o inteligencia?

*Ev:* —Puesto que al alma pertenece aquello por lo que somos superiores a las bestias, no veo que pueda ser otra cosa; pero también, si fueran

inanimados, diría que los aventajamos en que nosotros tenemos alma y ellos no. Ahora bien, siendo ellos animados como nosotros, y siendo, por otra parte, evidente que no puede menos de ser algo, y algo muy importante, aquella realidad, cuya ausencia en su alma es causa de que estén sometidos a nosotros y cuya presencia en la nuestra constituye el por qué de nuestra superioridad sobre ellos, ¿qué nombre le daré que mejor le cuadre que el de razón?

*Ag:* —Mira cuan fácil es, con la ayuda de Dios, lo que los hombres tienen por muy difícil. Te lo confieso: creí que esta cuestión, que considero ya resuelta, nos iba a llevar tanto tiempo

como quizá todo el tratado desde el principio de nuestra discusión. Así, pues, ten esta verdad muy en cuenta para continuar ahora lógicamente nuestro discurso. Creo que ya no ignoras que lo que llamamos saberno es otra cosa que percibir por la razón.

*Ev:* —Así es.

*Ag:* —Por tanto, el que *sabe* que vive, no carece de razón.

*Ev:* —Es una conclusión muy natural.

*Ag:* —Pero también las bestias, como ya hemos visto claramente, carecen de razón.

*Ev:* —Es claro que sí.

*Ag:* —Ya conoces, pues, lo que

habías dicho que ignorabas: que no todo viviente sabe que vive, aunque todo el que sabe que vive, necesariamente vive.

17. *Ev*: —Ya no me cabe duda. Continúa lo que habías comenzado: ya he visto con claridad que una cosa es vivir y otra muy distinta saber que se vive.

*Ag*: —¿Y cuál de estas cosas te parece más digna?

*Ev*: —¿Cuál te parece a ti, sino la ciencia de la vida?

*Ag*: —Dices que te parece que es mejor la ciencia de la vida que la misma vida; ¿o tal vez quieres decir que la vida más elevada y pura consiste en la ciencia, que sólo pueden alcanzar los

dotados de inteligencia? ¿Y qué es entender, sino vivir, por la luz misma de la mente, una vida más noble y perfecta? Por lo que, si no me engaño, no has preferido a la vida ninguna otra cosa distinta de la misma vida, sino una vida mejor a cualquier vida.

*Ev:* —Muy bien has entendido y explicado mi pensamiento, si es que la ciencia no puede ser mala alguna vez.

*Ag:* —Eso creo yo firmemente; a no ser que, tomando una palabra por otra, confundamos la ciencia con la experiencia. El experimentar no siempre es un bien, como, por ejemplo, experimentar suplicios. Pero la que propia y verdaderamente llamamos

ciencia, porque se adquiere por la razón y la inteligencia, ¿cómo puede ser mala?

*Ev:* —Veo también esta diferencia; sigue adelante.

La razón debe prevalecer en el hombre

**VIII 18.** *Ag:* —He aquí lo que quiero explicar: Cuando lo que hace al hombre superior a las bestias, llámese mente o espíritu, o con más razón, ambas cosas —ya que una y otra encontramos también indistintamente en los libros divinos— domina en él e impera a todos los demás elementos de que consta el hombre, es entonces cuando éste se halla perfectamente ordenado.

Es indudable, en efecto, que tenemos mucho en común, no sólo con los brutos,

sino también con las plantas y semillas. Y así vemos que también las plantas, que se hallan en la escala ínfima de los vivientes, se alimentan, crecen, se robustecen y se multiplican, y que las bestias ven y oyen, y sienten la presencia de los objetos corporales por el olfato, por el gusto. y por el tacto; y vemos —y lo tenemos que confesar— que la mayor parte de ellas tienen los sentidos mucho más despiertos y agudos que nosotros.

Añade a esto la fuerza y robustez, la solidez de sus miembros y la celeridad y agilidad de los movimientos de su cuerpo, en todo lo cual superamos a algunos, igualamos a otros y somos

inferiores a no pocos. Tenemos, además, de común con las bestias el género a que pertenecemos. Pero, al fin y al cabo, toda la actividad de la vida animal se reduce a procurarse los placeres del cuerpo y evitar las molestias.

Hay algunas otras acciones que ya no parece que sean propias de los animales, pero que tampoco son en el hombre el exponente de su mayor perfección, v.gr., el bromear y el reír, actos propios del hombre, sí, pero que, a juicio de cualquiera que tenga un concepto cabal de la naturaleza humana, son una de sus más ínfimas perfecciones.

Observamos también en el hombre amor a la alabanza y a la gloria y el

deseo de dominar, tendencias que, si bien no son propias de los brutos, no debemos, sin embargo, pensar que sean ellas lo que nos hace superiores a las bestias. En efecto, cuando la apetencia de éstas no se halla subordinada a la razón, nos hace desgraciados, y claro está que a nadie se le ha ocurrido nunca el hacer título de su miseria para preferirse a los demás.

Por consiguiente, cuando la razón domina todas estas concupiscencias del alma, entonces se dice que el hombre está perfectamente ordenado. Porque es claro que no hay buen orden, ni siquiera puede decirse que haya orden, allí donde lo más digno se halla subordinado

a lo menos digno, si es que a ti no te parece otra cosa.

*Ev:* —Es evidente que no.

*Ag:* —Por lo tanto, cuando la razón, mente o espíritu gobierna los movimientos irracionales del alma, entonces, y sólo entonces, es cuando se puede decir que domina en el hombre lo que debe dominar, y domina en virtud de aquella ley que dijimos que era la ley eterna.

*Ev:* —Te comprendo y sigo tu razonamiento.

El necio y el sabio se distinguen por el vasallaje o señorío de la mente

**IX 19.** *Ag:* —Cuando, pues, el hombre se halla así dispuesto y

ordenado, ¿no te parece que es entonces sabio?

*Ev:* —No sé qué otro hombre pueda parecerme sabio, si éste no me lo parece.

*Ag:* —Creo que sabes también que existen muchos hombres necios.

*Ev:* —También esto es mucha verdad.

*Ag:* —Pues bien, si el necio es contrario al sabio, como ya hemos descubierto al sabio, debes entender también quién es el necio.

*Ev:* —¿Y quién no ve que es aquel en quien la mente no tiene el mando supremo?

*Ag:* —Y al toparnos con un hombre

así, ¿Qué se puede decir: que no tiene mente o que, aunque la tenga, carece ésta de aquel control?

*Ev:* —Más bien esto último que acabas de decir.

*Ag:* —Quisiera oír de ti en qué te fundas para decir que tiene mente el hombre en el que ésta no ejerce el principado.

*Ev:* —Ojalá quisieras tomar a tu cargo estos razonamientos, pues a mí no me es fácil defender lo que pretendes.

*Ag:* —Al menos te será fácil recordar lo que poco ha dijimos: cómo los animales domesticados y amansados por el hombre le sirven, y también —así lo demostró la razón— que había de

soportar inconvenientes de ellos, si no les fuera superior en algo. Pero este algo no lo encontrábamos en el cuerpo; y como era evidente que debía hallarse en el alma, juzgamos que no podríamos darle un nombre más adecuado que el de razón. Recordamos en seguida que se llama también mente y espíritu. Aunque, si bien es verdad que una cosa es la razón y otra la mente, consta, sin embargo, con certeza que la mente es la única que puede usar de la razón. De donde se sigue que al que tiene razón no puede faltarle la mente.

*Ev:* —Recuerdo y comprendo perfectamente todo esto.

*Ag:* —¿Y crees tú que los

domadores de animales no pueden ser sino hombres sabios? Porque yo llamo sabios a quienes la verdad manda llamar sabios, esto es, a los que mediante el reinado del espíritu han conquistado la paz subyugando todas sus pasiones.

*Ev:* —Es ridículo considerar como sabios a los que vulgarmente llamamos domadores, pastores, boyeros o aurigas, por el hecho de que se les sujeten los animales domados y logren domar con su habilidad a los indómitos.

*Ag:* —Aquí tienes una prueba bien clara de que existe mente en el hombre, aunque no tenga aquel mando. En éstos existe ciertamente, pues llevan a cabo tales cosas que no podrían realizarse si

no la tuvieran; y sin, embargo, no ejerce ese principado, pues son insensatos, y es bien conocido que el reinado de la mente no es propio sino de los sabios.

*Ev:* —Parece mentira que, habiendo tratado ya esto mismo poco antes, no se me ocurriera nada que responder.

Nada puede someter la razón a la pasión

**X 20.** *Ev:* —Pero continuemos con otras cuestiones. Ya ha quedado averiguado que la sabiduría humana consiste en el señorío de la mente, aunque puede ocurrir que no lo ejercite.

*Ag:* —¿Crees tú que sea la pasión más poderosa que la mente, a la que sabemos que por ley eterna le ha sido dado el dominio sobre todas las

pasiones? Por lo que a mí toca, de ningún modo lo creo, porque no sería un orden cabal que una facultad de menos capacidad dominara sobre otra de capacidad superior. Juzgo necesario que la mente sea más poderosa que el apetito desordenado, y esto por el hecho mismo de que lo domina con razón y justicia.

*Ev:* —También yo soy del mismo parecer.

*Ag:* —¿Y podremos dudar en preferir toda virtud a todo vicio, de suerte que la virtud, cuanto mejor y más sublime, tanto sea más firme e invencible?

*Ev:* —¿Quién puede dudarlo?

*Ag:* —Ningún espíritu vicioso

puede, por consiguiente, dominar a otro virtuoso.

*Ev:* —Ciertísimo.

*Ag:* —Tampoco osarás negar, según creo, que cualquier espíritu es mejor y más poderoso que cualquier cuerpo.

*Ev:* —No negará esto nadie que entienda lo cual es fácil, que la sustancia viviente es preferible a la no viviente y que la que da la vida es preferible a aquella que la recibe.

*Ag:* —Mucho menos, por consiguiente, vencerá un cuerpo, cualquiera que sea, a un espíritu virtuoso.

*Ev:* —Es bien evidente.

*Ag:* —¿Y podrá un alma justa y una

mente que sea custodio fiel de sus derechos y de su señorío, derribar de su estado virtuoso y someter a los bajos instintos a otra mente que reina asimismo en el hombre con igual justicia y fortaleza?

*Ev:* —De ningún modo; no ya sólo por la igual excelencia de ambas, sino porque se apartaría de su primera justicia y se convertiría en una mente viciosa la que pretendiera arrastrar al vicio a otra, y que, por lo mismo, se convertiría en inferior a ella.

**21.** *Ag:* —Entiendes perfectamente esto, por lo cual, no resta sino que me digas, si puedes: ¿te parece que hay cosa alguna superior a la mente racional v

sabia?

*Ev:* —Creo que ninguna, excepto Dios.

*Ag:* —Este es también mi pensamiento; pero es una cuestión difícil y no ha llegado aún el momento oportuno de tratarla hasta comprenderla. Es cierto que es una de las verdades que creemos con fe firme, continuemos, pues, desarrollando diligente y cautamente, hasta darle cima, la cuestión que ahora nos ocupa.

Justo castigo de la mente que se entrega  
a las bajas pasiones

**XI.** Al presente, sí podemos afirmar que no puede ser injusta aquella naturaleza, sea cual fuere, que

justamente es superior a la mente virtuosa. Por tanto, ni ésta, por muy poderosa que sea, obligará a la mente a servir a la pasión.

*Ev:* —No hay nadie en absoluto que no confiese esto sin vacilación alguna.

*Ag:* —Resta, pues, concluir: si todo cuanto es igual o superior a la mente, con su natural señorío y siendo virtuosa, no la puede hacer esclava de las pasiones, porque su misma justicia se lo impide; y todo lo que le es inferior tampoco puede conseguirlo, por su misma inferioridad, como lo demuestra lo que antes dejamos firmemente sentado, se sigue que ninguna otra cosa hace a la mente cómplice de las

pasiones sino la propia voluntad y libre albedrío.

*Ev:* —Veo con claridad la lógica de esta conclusión.

**22.** *Ag:* —Igualmente lógico te parecerá que sufra justamente las penas por un pecado tan grande.

*Ev:* —No puedo negarlo.

*Ag:* —Pues bien, ¿debe acaso considerarse pequeño castigo el que los bajos instintos dominen a la mente, y el que después de haberla despojado del caudal de su virtud, como a miserable e indigente, la arrastren de acá para allá, ya aprobando y defendiendo lo falso por verdadero; ya desaprobando poco después lo que antes había aprobado,

precipitándose, no obstante, en nuevos errores; ya suspendiendo su juicio, dudando las más de las veces de razonamientos clarísimos; ya desesperando en absoluto de encontrar la verdad, sumiéndola por completo en las tinieblas de la estulticia; o bien tomando con empeño el abrirse paso hacia la luz, para caer de nuevo extenuada por la fatiga?

Teniendo además en cuenta que las pasiones ejercen sobre ella su cruel y tiránico dominio, y que a través de mil encontradas tempestades perturban profundamente el ánimo y vida del hombre, de una parte con un gran temor, y de otra con el deseo; de una con una

angustia mortal, y de otra con una vana y falsa alegría; de una con el tormento de lo perdido sumamente amado, y de otra con un ardiente deseo de poseer lo que no tiene; de una con un sumo dolor por la injuria recibida, y de otra con un insaciable deseo de venganza. Adondequiera que este hombre se vuelva, la avaricia lo acosa, la lujuria lo consume, la ambición lo cautiva, la soberbia lo hincha, la envidia lo atormenta, la desidia lo anula, la obstinación lo aguijonea, la humillación lo aflige, y es, finalmente, el blanco de otros innumerables males que lleva consigo el imperio de la pasión. ¿Podemos, digo, tener en nada este

castigo, al que, como ves, se hallan necesariamente sometidos todos los que no poseen la verdadera sabiduría?

**23.** *Ev:* —Sí, comprendo que es éste un muy grande, a la vez que muy justo castigo para los que, colocados ya en el trono de la sabiduría, han optado por descender de él para hacerse esclavos del vicio; pero me parece imposible que pueda haber alguien que haya querido o quiera obrar así. Y creo firmemente que, no obstante haber creado Dios al hombre tan perfecto como lo creó y haberle colocado en un estado de vida feliz, él por su propia voluntad se precipitó de aquí a las miserias de esta vida mortal. Pero, aún no lo he podido

comprender. Así que, si piensas diferir el examen serio de esta cuestión, lo harás muy a pesar mío.

los esclavos de las pasiones reciben justo castigo en esta vida mortal, aunque nunca hayan sido sabios

**XII 24.** Pero lo que no te concederé en manera alguna es que la difieras y continúes sin que antes me expliques, si puedes, lo que más a mí me intriga: por qué padecemos penas tan acerbísimas nosotros, que somos insensatos, es verdad, pero que tampoco fuimos nunca sabios. No podemos decir que las padecemos por haber abandonado el reino de la virtud y haber elegido servir a los instintos.

*Ag:* —Esto dices como si tuvieras por muy averiguado que nunca hemos sido sabios, teniendo en cuenta únicamente el tiempo que ha vivimos en esta vida. Pero, como sabes, la sabiduría tiene su asiento en el alma, y precisamente es hoy una cuestión batallona, un gran misterio, que trataremos en su propio lugar, si el alma ha vivido o no otra vida antes de su unión con el cuerpo, y, por tanto, si en algún tiempo ha vivido sabiamente. Sin embargo, esto no nos impide que tratemos de esclarecer en lo posible el problema que ahora traemos entre manos.

**25.** Así que dime: ¿tenemos nosotros

alguna voluntad?

*Ev:* —No lo sé.

*Ag:* —¿Quieres saberlo?

*Ev:* —Tampoco sé esto.

*Ag:* —Pues no vuelvas a preguntarme nada.

*Ev:* —¿Por qué?

*Ag:* —Primeramente porque no debo contestarte a lo que me preguntas, si tú no quieres saber lo que preguntas. En segundo lugar, si no quieres llegar a la sabiduría, no hay para qué tratar contigo de estas cosas. Y, finalmente, no podrás ser amigo mío si no quieres mi felicidad. En cuanto a ti, tú verás si no tienes voluntad ninguna de ser dichoso.

*Ev:* —Confieso algo innegable:

todos tenemos esta voluntad. Continúa y veamos qué conclusión pretendes sacar de aquí.

*Ag:* —Continuaré; pero antes dime también si sabes que tienes buena voluntad.

*Ev:* —¿Qué es la buena voluntad?

*Ag:* —Es la voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría. Considera ahora si no deseas una vida recta y honesta, o si no tienes vehementes deseos de ser sabio, o si te atreves a negar que tenemos buena voluntad cuando queremos estas cosas.

*Ev:* —Nada de esto niego, y reconozco, por tanto, que tengo no sólo

voluntad, sino buena voluntad.

*Ag:* —Dime, ¿en cuánto aprecias esta voluntad? ¿Te parece por ventura que puedan compararse con ella en algo las riquezas, los honores, los placeres del cuerpo o todas estas cosas juntas?

*Ev:* —Líbreme Dios de semejante demencia.

*Ag:* —¿No hemos, pues, de alegrarnos sobremanera de tener en el alma un algo, esta misma buena voluntad, en cuya comparación han de tenerse por abyectísimas las cosas antes citadas, y por cuya consecución vemos que no rehúsan trabajo ni peligro alguno la mayor parte de los hombres?

*Ev:* —Debemos alegrarnos, y

mucho.

*Ag:* —Y ¿qué dices de aquellos que no tienen este gozo? ¿te parece que padecen pequeño daño, hallándose privados de bien tan grande?

*Ev:* —Al contrario, grandísimo.

**26.** *Ag:* —Ya ves, por tanto, según creo, que de nuestra voluntad depende el que gocemos o carezcamos de un bien tan grande y tan verdadero. Porque ¿qué es lo que está en nuestra voluntad tanto como la misma voluntad? El que tiene esta buena voluntad tiene ciertamente un bien, que debe preferir con mucho a todos los reinos terrenos y a todos los placeres del cuerpo. Mas el que no la tiene, carece, sin duda, de lo que es

superior a todos los bienes, que no está en nuestra mano poseer, y que únicamente podría darle la voluntad por sí misma.

Ahora bien, al hombre que se tiene a sí mismo por el más miserable, si ha llegado a perder un glorioso renombre, grandes riquezas y todos los bienes del cuerpo, ¿no lo tendrías tú también por muy miserable, aunque abundase en todas estas cosas, por el hecho de hallarse unido a lo que facilísimamente puede perder, y que no está en su mano tenerlo cuando quisiere, careciendo, por otra parte, de buena voluntad, la cual no admite comparación con los bienes antes dichos, y que, no obstante ser un bien tan

grande, basta quererlo para tenerlo?

*Ev:* —Es esto una gran verdad.

*Ag:* —Con razón, pues, y con justicia padecen semejante miseria los hombres necios, aunque nunca hayan sido sabios. Cuestión llena de dudas y de misterios.

*Ev:* —Así es.

La propia voluntad, factor decisivo para la felicidad o la desgracia del hombre

**XIII 27.** *Ag:* —Considera ahora a ver si no te parece que la prudencia es el conocimiento de las cosas que debemos apetecer y de las que debemos evitar.

*Ev:* —Eso me parece.

*Ag:* —Y la fortaleza, ¿no es acaso aquel sentimiento del alma por el que

despreciamos todas las incomodidades y la pérdida de las cosas cuya posesión no depende de nuestra voluntad?

*Ev:* —Tal creo.

*Ag:* —Ahora bien, la templanza es la virtud que modera y aparta el apetito de las cosas que se apetecen desordenadamente; ¿piensas tú otra cosa?

*Ev:* —Estoy de acuerdo contigo.

*Ag:* —¿Qué hemos de decir, finalmente, de la justicia, sino que es la virtud que manda dar a cada uno lo suyo?

*Ev:* —Este es el concepto que tengo yo de la justicia.

*Ag:* —Y si uno, con buena voluntad

—ya hemos hablado largo y tendido de su excelencia—, se abraza a la justicia únicamente con amor, sabiendo que nada hay mejor que ella, y en ella se recrea, y en ella encuentra, en fin, su bienestar y su alegría, abismado en su consideración y en la ponderación de su excelencia y de que no le puede ser arrebatada contra su voluntad, ¿podremos dudar de que sea enemigo declarado de cuanto se oponga a este bien único?

*Ev:* —Es de todo punto necesario que sea un enemigo declarado.

*Ag:* —¿Podemos considerar falta de prudencia a tal hombre, que estima este bien como superior a todos y rechazable

cuanto a él se oponga?

*Ev:* —No creo en absoluto que pueda obrar así quien no sea prudente.

*Ag:* —Perfectamente. Mas, ¿por qué no hemos de concederle también la fortaleza? La razón es porque no puede este hombre amar ni tener en mucho ninguna de las cosas cuya posesión no depende de nuestra voluntad: no pueden ser amadas sino por una voluntad mala, y a ésta es preciso que él resista, como al enemigo de su bien más querido; y porque no las ama cuando las tiene, no las llora cuando las pierde; antes bien las desprecia. Esto, según antes dijimos y convinimos, es propio de la fortaleza.

*Ev:* —Concedámosle también sin

dificultad la virtud de la fortaleza, pues no sé yo a quién pueda llamársele fuerte con más verdad que a quien con ánimo igual y sereno soporta la carencia de las cosas que no está en nuestra mano ni conseguir ni retener, cosa que, evidentemente, tiene que hacer este hombre.

*Ag:* —Veamos ahora si puede serle ajena la templanza, siendo ésta la virtud que refrena las pasiones. ¿Qué hay más opuesto a la buena voluntad que la concupiscencia? Por donde fácilmente comprenderás que este amante de la buena voluntad ha de resistir y combatir las pasiones por todos los medios posibles; justamente, por tanto, se dice

que tiene la virtud de la templanza.

*Ev:* —Estamos de acuerdo; sigue.

*Ag:* —Réstanos la justicia, que ciertamente no veo cómo le puede faltar a este hombre. Porque el que tiene buena voluntad y la ama, y se opone a todas aquellas cosas que, como dijimos, son enemigas de ésta, no puede desear mal a nadie. De aquí se sigue que no hace injuria a nadie, lo que no puede ser verdad sino del que da a cada uno lo suyo. Recuerda que tú mismo aprobaste cuando dije que el dar a cada uno lo suyo pertenecía a la justicia.

*Ev:* —Sí recuerdo, y confieso que en el hombre, que tanto aprecia y ama su buena voluntad, se hallan evidentemente

las cuatro virtudes que poco ha describiste, dando yo mi conformidad.

**28.** *Ag:* —¿Qué dificultad hay, por tanto, en conceder que la vida de este hombre es laudable?

*Ev:* —Ninguna en absoluto; al contrario, todo nos invita y obliga a ello.

*Ag:* —¿Y qué decir de la vida desgraciada? ¿Puedes juzgar de algún modo que no debemos evitarla?

*Ev:* —A toda costa pienso hemos de evitarla, y juzgo es lo único que tenemos que hacer.

*Ag:* —Pero seguramente piensas también que no se debe huir la laudable

*Ev:* —Más bien pienso se debe procurar con diligencia.

*Ag:* —Por consiguiente, no es desgraciada la vida laudable.

*Ev:* —Esto es una clara conclusión.

*Ag:* —No te quedará dificultad alguna, pienso yo, para conceder que es precisamente vida dichosa la que no es desgraciada.

*Ev:* —Bien claro está.

*Ag:* —Por consiguiente, aceptas que es dichoso el hombre que ama su buena voluntad, y que en su comparación desprecia cualquier otro supuesto bien cuya pérdida puede sobrevenir a pesar de la voluntad de conservarlo.

*Ev:* —¿Cómo no aceptarlo, si a ello nos conduce por necesidad lo que antes hemos concedido?

*Ag:* —Lo has entendido cabalmente; pero dime, por favor: ¿no es también buena voluntad el amar la buena voluntad propia y apreciarla en cuanto queda dicho?

*Ev:* —Sí, dices verdad.

*Ag:* —Mas si juzgamos dichoso al hombre de buena voluntad, ¿no debemos tener por desdichado, y con razón, al que es de voluntad contraria a ésta?

*Ev:* —Y con muchísima razón.

*Ag:* —¿Qué razón hay, pues, para dudar de que, aun sin haber sido nunca sabios, lleguemos a merecer y a vivir voluntariamente una vida laudable y feliz, o vituperable y desdichada?

*Ev:* —Confieso que hemos llegado a

esta conclusión a través de razonamientos ciertos e innegables.

**29.** *Ag:* —Veamos otra cosa: creo recordarás cuál dijimos que era la buena voluntad; me parece que aquella en virtud de la cual deseamos vivir justa y honradamente.

*Ev:* —Sí lo recuerdo.

*Ag:* —Si, pues, amamos y abrazamos asimismo esta nuestra buena voluntad, y la preferimos a todas las cosas que no podemos retener con nosotros aunque queramos, síguese que moran en nuestra alma aquellas virtudes en cuya posesión consiste precisamente el vivir justa y honradamente, como la razón nos lo ha demostrado. De aquí se concluye que

quien desea vivir recta y honradamente, si desea anteponer este deseo a los bienes fugaces, conseguirá un bienestar grande con tanta facilidad, que es una misma cosa para él el querer algo y el poseerlo.

*Ev:* —En verdad te digo que apenas puedo contenerme sin gritar de alegría al presentármeme tan de repente un bien tan grande y tan fácil de conseguir.

*Ag:* —Pues bien, este mismo gozo que engendra la consecución de un bien tan grande, cuando eleva el alma suave, sosegada y continuadamente, es lo que constituye la vida bienaventurada, si piensas que la vida bienaventurada es el gozo de los bienes verdaderos y

seguros.

*Ev:* —Pienso lo mismo que tú.

Todos desean ser felices ¿por qué tan pocos lo consiguen?

**XIV 30.** *Ag:* —Muy bien. Pero ¿crees tú que hay hombre alguno que no quiera y no anhele ante todo una vida feliz?

*Ev:* —¿Quién duda que todo hombre lo quiere?

*Ag:* —¿Por qué, pues, no lo consiguen todos? Habíamos dicho, y habíamos convenido en que los hombres por su voluntad se hacen dignos de la vida feliz y por la misma voluntad se hacen acreedores a la vida desdichada, y en tal manera la merecen que lo

consigue. Pero ahora surge cierta contradicción, que, de no examinarla con minuciosidad, haría tambalearse nuestro razonamiento anterior, tan sólido y meditado.

¿Cómo se explica que los que viven una vida miserable lo hagan por su propia voluntad, siendo así que nadie quiere vivir miserablemente? ¿O cómo es posible que consiga el hombre por su voluntad vivir una vida feliz, siendo así que hay muchos miserables, a pesar de que todos desean ser felices?

Acaso sucederá así porque una cosa es querer vivir bien o mal, y otra muy distinta es merecer algo en virtud de la buena o mala voluntad. En efecto, los

que son dichosos —y para serlo es preciso que sean también buenos— no lo son precisamente porque han querido vivir una vida dichosa, —pues esto lo quieren también los malos—, sino porque han querido vivir bien o rectamente, cosa que no quieren los malos.

Por eso no es de extrañar que los hombres desventurados no alcancen lo que quieren, es decir, una vida bienaventurada, ya que, a su vez, no quieren lo que le es inherente y sin lo cual nadie se hace digno de ella y nadie la consigue, a saber, el vivir según la razón. Esto ha establecido con firmeza incommovible aquella ley eterna, a cuya

consideración es ya tiempo que volvamos, a saber, que de parte de la voluntad esté el mérito, y que el premio y el castigo consistan en la bienaventuranza y en la desventura.

Así que, cuando decimos que los hombres son desgraciados por su propia voluntad, no queremos significar que quieran ser desgraciados, sino que son de una voluntad tal, que a ella sigue necesariamente la desgracia, aun sin buscarla ellos. Por tanto, no hay contradicción entre el argumento anterior y el que todos los hombres desean ser felices y no pueden serlo; porque en realidad no todos quieren vivir rectamente, y es a esta voluntad de

vivir rectamente a la que se debe la vida feliz.

A no ser que tengas algo que oponer a esto.

*Ev:* —Por mi parte nada tengo que oponer.

Ley eterna y ley temporal: su extensión y su valor

**XV 31.** Pero veamos ya cómo estas consideraciones se relacionan con la cuestión de las dos leyes.

*Ag:* —Sea; pero dime antes si el que ama el vivir rectamente y se complace tanto en ello, que constituya para él no sólo el bien verdadero, sino también el verdadero placer y la verdadera alegría, ama y aprecia sobre todas las cosas esta

ley, en virtud de la cual ve que la vida bienaventurada se da como premio a la buena voluntad, y la miserable, a la mala.

*Ev:* —La ama y sigue con todo empeño, y por eso vive así.

*Ag:* —Y al amarla de este modo, ¿ama algo que es mudable y temporal o algo que es estable y sempiterno?

*Ev:* —Algo que es, indudablemente, eterno e inmutable.

*Ag:* —Y ¿qué dices de los que, perseverando en su mala voluntad, desean, no obstante, ser dichosos? ¿Pueden amar esta ley, según la cual la desdicha es su justa herencia?

*Ev:* —Creo que de ningún modo.

*Ag:* —¿No aman ninguna otra cosa?

*Ev:* —Al contrario, muchas; todas aquellas en cuya consecución y retención persiste la mala voluntad.

*Ag:* —Supongo que te refieres a las riquezas, los honores, los placeres, la hermosura del cuerpo y a todas las demás cosas, que pueden no conseguirse, aun queriéndolas y perderse aun no queriéndolo.

*Ev:* —A éstas precisamente me refiero.

*Ag:* —¿Te parece que serán eternas estas cosas, viendo, como ves, que están sujetas a la volubilidad del tiempo?

*Ev:* —¿Quién, por insensato que sea, puede pensar así?

*Ag:* —Es evidente que unos hombres aman las cosas eternas y otros las temporales; y que, según antes hemos visto, existen dos leyes, una eterna y temporal otra. Dime, pues, si tienes idea de la justicia, ¿quiénes de éstos piensas tú que han de ser sujetos de la ley eterna y quiénes de la ley temporal?

*Ev:* —Me parece que no es difícil contestar a lo que preguntas, pues aquellos a quienes el amor de las cosas eternas hace felices, viven, a mi modo de ver, según los dictados de la ley eterna; mientras que a los infelices se les impone el yugo de la ley temporal.

*Ag:* —Dices bien, a condición, sin embargo, de que tengas por inconcuso lo

que la razón nos ha demostrado ya evidentemente: que los que viven según la ley temporal no pueden, sin embargo, quedar libres de la ley eterna, de la cual, como dijimos, procede todo lo que es justo y todo lo que justamente se modifica. En cuanto a los que por su buena voluntad viven sumisos a la ley eterna, me parece ves con suficiente claridad que no necesitan de ley temporal.

*Ev:* —Entiendo lo que dices.

**32.** *Ag:* —¿Prescribe, por consiguiente, la ley eterna que apartemos nuestro amor de las cosas temporales y lo convirtamos purificado a las eternas?

*Ev:* —Lo prescribe, ciertamente.

*Ag:* —¿Y qué piensas que manda la ley temporal, sino que, cuando los hombres desean poseer estas cosas — que temporalmente podemos llamar nuestras—, de tal modo las posean, que conserven la paz y convivencia humana en el grado que admiten las cosas temporales?

Estas son, en primer lugar, el cuerpo y los que se llaman bienes del cuerpo, como es una salud perfecta, la agudeza de los sentidos, la fuerza, la hermosura y otras cualidades, de las que unas son necesarias para las artes liberales y, por tanto, más apreciables, y otras que tienen un fin menos noble. En segundo

término, la libertad, si bien no hay más libertad verdadera que la de los bienaventurados y la de los que siguen la ley eterna; aunque ahora me refiero a la libertad por la que llamamos libres a los que no sirven a otros hombres y la que apetecen los siervos, que desean ser manumitidos por sus señores.

En tercer lugar, los padres, los hermanos, los hijos, los deudos, los afines, los familiares y todos los que están unidos a nosotros por algún parentesco. Después nuestra misma patria, a la que solemos considerar como a una verdadera madre; los honores y las alabanzas y todo lo que llamamos gloria popular. Y, finalmente,

las riquezas, nombre que damos a todas aquellas cosas de las cuales somos dueños legítimos, y de cuya venta o donación parece tenemos facultad.

Cierto que sería difícil y largo de explicar cómo distribuye la ley humana a cada uno lo que le pertenece; aunque tampoco es necesario para nuestro propósito.. Bástenos saber que la potestad vindicativa de esta ley no se extiende más que a poder privar de todos o de parte de estos bienes a aquel a quien castiga. Su fuerza, pues, está en el miedo, y por el miedo inclina y doblega los ánimos para lo que fue promulgada a hacer lo que les ordena o prohíbe. Así, temiendo perder estos

bienes, usan de ellos según ciertas normas, que son necesarias para mantener la sociedad que es posible constituir con semejantes hombres.

Pero es de advertir que dicha ley no castiga el pecado que se comete amando estos bienes temporales, sino el desorden causado al quitárselos injustamente a los otros. Mira a ver si hemos llegado ya a la que considerabas cuestión interminable. Nos habíamos propuesto investigar si la ley por la que se gobiernan los pueblos y naciones de la tierra, tiene derecho a castigar y hasta qué punto.

*Ev:* —Sí; veo que ya hemos llegado.

**33.** *Ag:* —¿Ves, pues, también que no

existiría la pena que a los hombres se les causa, ora cuando injustamente se les priva de sus bienes, ora cuando se les aplica como justo castigo, si no amasen estas cosas que pueden serles arrebatadas en contra de su voluntad?

*Ev:* —También veo esto.

*Ag:* —Ahora bien, es claro que de las mismas cosas unos hacen buen uso y otros malo; como también lo es que quien hace mal uso, de tal modo las ama y se compromete con ellas, que queda sometido a las cosas que precisamente debían estarle a él sometidas; mira ya como un bien para sí las cosas a cuya ordenación y buen uso él debiera contribuir. En cambio, el que usa bien de

ellas, demuestra que son buenas ciertamente, pero no para él, ya que no le hacen a él bueno ni mejor, sino las hace él a ellas, y que, en consecuencia, no se adhiere a ellas por amor, ni las considera como parte de su alma, consecuencia esta de tenerles amor. Y así, cuando comiencen a faltarle o desvanecerse, no le causará pena su pérdida ni le manchará su corrupción, sino que estará muy por encima de ellas y dispuesto a poseerlas y administrarlas cuando fuere necesario, y más dispuesto a perderlas y no tenerlas.

Siendo todo esto así, como digo, ¿piensas tú que se debe condenar la plata y el oro por causa de los avaros,

los manjares por causa de los glotones; el vino por causa de los beodos; la hermosura de las mujeres por causa de los libertinos y adúlteros; y así todas las demás cosas, sobre todo viendo, como vemos, por ejemplo, que el médico hace buen uso del fuego y un envenenador abusa criminalmente del pan?

*Ev:* —Es muchísima verdad que no son las cosas mismas las condenables, sino los hombres que abusan de ellas.

Conclusión: definición y origen del mal  
moral

**XVI 34.** *Ag:* —Muy bien. Y ahora, según pienso, hemos comenzado ya a comprender cuál es el valor de la ley eterna y hasta dónde se extiende advertir

y considerar si el obrar el mal no consiste en otra cosa que en despreciar los bienes eternos en la imposición de castigos la ley temporal; y hemos distinguido bien claramente dos géneros de cosas, eternas y temporales; y también dos suertes de hombres, unos que siguen y aman las eternas y otros las temporales. Por otra parte, ha quedado asentado que se encuentra en la voluntad de cada uno lo que ha de seguir y obrar, y que no hay cosa alguna, si no es la voluntad que pueda derrocar a la mente del trono de su reino y del orden justo. Es claro también que no se debe culpar a las criaturas del mal uso que de ellas hacen, sino al mismo que de ellas abusa.

Por consiguiente, volvamos, si te parece, a la cuestión propuesta al principio de esta disquisición, y veamos si queda ya resuelta.

Nos habíamos propuesto en qué consiste obrar mal, y a esto se refiere cuanto hemos dicho. En consecuencia, conviene ahora considerar con atención si el obrar mal no consiste en otra cosa que en despreciar los bienes eternos, de los cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder si los ama; y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable, los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo, la parte más vil del hombre, y que nunca podemos tener

como seguros. A mí me parece que todas las malas acciones, es decir, todos los pecados, pueden reducirse a esta sola categoría. Mas cuál sea tu opinión, es lo que espero saber de ti.

**35.** *Ev:* —Pienso eso mismo, y estoy conforme en que todos los pecados se reducen a apartarse el hombre de las cosas divinas y de verdad permanentes y entregarse a las mudables e inciertas. Que aunque éstas se encuentren perfectamente jerarquizadas en su naturaleza y tengan su propia belleza, es, sin embargo, propio de un alma perversa y desordenada hacerse esclavo en la búsqueda de aquellos bienes sobre los cuales le constituyó a él el orden y la

justicia divina para que los administrara según su beneplácito.

Y al mismo tiempo me parece ya resuelta y esclarecida la cuestión del origen del mal, que nos habíamos propuesto dilucidar después de aquélla, a saber, de dónde procede el mal. Y si no me engaño, tiene su origen, según las razones aducidas, en el libre albedrío de la voluntad. Pero dime si la misma libertad, en lo cual nos vemos obligados a reconocer que tiene su origen el poder pecar, ha podido sernos dada por nuestro Creador. Porque parece indudable que jamás hubiéramos pecado si no la tuviéramos, y así es de temer que por esta razón pueda Dios ser

considerado como el verdadero autor de nuestros pecados.

*Ag:* —No temas nada por esto; pero para tratar más detenidamente esta cuestión, hemos de remitirla a otra oportunidad. En efecto, está ya pidiendo término cumplido esta disquisición, con la que quisiera tuvieras por cierto que hemos llegado a pulsar a las puertas de grandes y profundos misterios. Cuando, guiados por Dios, comencemos a penetrar en ellos, verás sin duda qué gran diferencia existe entre esta disquisición y las que siguen, y cuánto la aventajan, no sólo en la sagacidad de investigación, sino también en la sublimidad de las cosas y la espléndida

luz de la verdad. Eso sí, con la condición de que estemos con una actitud religiosa, a fin de que la divina providencia nos permita continuar y terminar felizmente la camino que hemos comenzado.

*Ev:* —Acepto tu voluntad y a ella uno gustosísimo la mía con rendimiento de juicio y de deseo.

## **DEL LIBRE ALBEDRÍO**

**Traductor: P. Evaristo Seijas, OSA**

### **LIBRO II**

Con la libertad podemos pecar ¿por qué nos la ha dado Dios?

**I 1.** *Ev:* —Explícame ya, si es posible, por qué ha dado Dios al hombre la libertad; porque de no haberla

recibido, no podría pecar.

*Ag:* —¿Tienes ya averiguado con certeza que Dios ha dado al hombre una cosa que, según tú, no debía haberle dado?

*Ev:* —Por lo que me parece haber entendido en el libro anterior, poseemos el libre albedrío de la voluntad, y de él nos viene la facultad de pecar.

*Ag:* —También yo recuerdo que llegamos a esta conclusión categórica. Pero lo que te pregunto ahora es si sabes que Dios nos ha dado esta libertad que poseemos, y de la que nos viene la facultad de pecar.

*Ev:* —Pienso que nadie sino él, porque de él procedemos, y ya sea que

pequemos, ya sea que obremos bien, de él merecemos el castigo y el premio.

*Ag:* —También deseo saber si comprendes bien esto último, si lo crees de buen grado, fundado en el argumento de autoridad, aunque de hecho no lo entiendas.

*Ev:* —Sobre esta cuestión tengo que confesar que primeramente me he fiado de la autoridad. Pero ¿puede haber algo más verdadero que el que todo procede de Dios, y que tan justo es castigar a los pecadores como premiar a los que obran bien? Se sigue de aquí que Dios aflige a los pecadores con la desgracia y que premia a los buenos con la felicidad.

2. *Ag:* —De acuerdo, pero quiero me

expliques el otro punto, esto es, cómo sabes que venimos de Dios, pues no es esto lo que acabas de explicar, sino que de él merecemos la pena o el premio.

*Ev:* —Esto lo veo bien claro por un motivo obvio, porque ya nos consta que Dios castiga los pecados. En efecto, toda justicia procede de Dios, porque así como es propio de la bondad hacer bien a los extraños, no es, en cambio, propio de la justicia el castigarlos.

De donde se sigue claramente que nosotros le pertenecemos, ya que no sólo es benignísimo en hacernos bien, sino también justísimo en castigarnos. Además, de lo que ya dije antes, y tú concediste, que todo bien procede de

Dios, puede fácilmente entenderse que también el hombre procede de Dios, puesto que el hombre mismo, en cuanto hombre, es un bien, pues puede vivir rectamente siempre que quiera.

**3.Ag:** —Evidentemente, si esto es así, ya está resuelta la cuestión que propusiste. Si el hombre en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar de libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente. Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habérselo dado, y es que sin él no podía el hombre

vivir rectamente. Y que nos ha sido dado para este fin se colige del hecho de castigar a Dios, de aquí puede entenderse por qué es justamente castigado por Dios a quien usa de él para pecar.

Sería injusto ese castigo si el libre albedrío nos hubiera sido dado no sólo para vivir rectamente, sino también para pecar. En efecto, ¿cómo podría ser castigado el que usara de su libre voluntad para aquello que le fue dada? Así pues, cuando Dios castiga al pecador, ¿qué te parece que le dice, sino estas palabras: «Por qué no usaste del libre albedrío para lo que te lo di, es decir, para obrar el bien»?

Por otra parte, si el hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque éste es uno de los bienes que proceden de Dios. Luego era preciso que Dios dotara al hombre de libre albedrío.

Si la libertad es para obrar el bien,

¿cómo es que obra el mal?

II 4. *Ev*: —Concedo que Dios ha dado al hombre la libertad. Pero dime: ¿no te parece que, habiéndonos sido dada para poder obrar bien, no debería tener la posibilidad de pecar? Así sucede con la justicia, que le ha sido dada al hombre para obrar el bien, ¿acaso puede alguien vivir mal en virtud de la misma justicia? Pues igualmente, nadie podría servirse de la voluntad para pecar si ésta le hubiera sido dada para obrar bien.

*Ag*: —El Señor me concederá, como lo espero, poderte contestar, o mejor dicho, que tú mismo te contestes, iluminado interiormente por aquella

verdad que es la maestra soberana y universal de todos. Pero quiero que me digas brevemente si, teniendo como tienes por bien conocido y cierto lo que antes te pregunté, o sea, que Dios nos ha dado la libertad, procede decir ahora que no ha debido darnos Dios lo que confesamos que nos ha dado.

Porque, si es incierto que él nos la ha dado, hay motivo para investigar si nos ha sido dada con razón o sin ella. De este modo, si llegáramos a ver que nos ha sido dada con razón, tendremos también por cierto que nos la ha dado aquel de quien el alma humana ha recibido todos los bienes; si, por el contrario, descubriéramos que nos ha

sido dada sin razón, entendamos igualmente que no ha podido dárnosla aquel a quien no es lícito culpar de nada. Mas si es cierto que él nos la ha dado, es preciso confesar que, sea cual fuere el modo como nos la dio, no debió dejar de hacerlo, ni debió dárnosla de otro modo; ya que en realidad nos la dio quien en modo alguno puede ser razonablemente censurado en su modo de obrar.

5. *Ev*: —Aunque creo con fe inquebrantable todo esto, sin embargo, como aún no lo entiendo, continuemos investigando como si todo fuera dudoso. Y esta incertidumbre se extiende a que nos haya dado la voluntad libre para

obrar el bien, puesto que por ella precisamente podemos pecar, y queda también en el campo de la duda si debió dárnosla o no.

Si es incierto que se nos ha dado para obrar el bien, es también incierto que se nos haya debido dar, y, por consiguiente, será igualmente incierto que Dios nos la haya dado. Y si es incierto que debió dárnosla, también lo es el que nos la haya dado aquel de quien sería una impiedad creer que nos hubiera dado algo que no debería habernos dado.

*Ag:* —Tú tienes por cierto, al menos, que Dios existe.

*Ev:* —Sí; esto tengo por verdad

inconcusa precisamente por la fe, no por la razón.

*Ag:* —Entonces, si alguno de aquellos insensatos de los cuales está escrito: *Dijo el necio en su corazón: No hay Dios*<sup>1</sup>, te dijera a ti esto, y no quisiera creer contigo lo que tú crees, sino que quisiera saber si lo que tú crees es verdad, ¿abandonarías a ese hombre a su incredulidad o pensarías quizá que deberías convencerle de algún modo de aquello mismo que tú crees firmemente, sobre todo si él no discutiera con pertinacia, sino más bien con deseo de conocer la verdad?

*Ev:* —Lo último que has dicho me indica suficientemente qué es lo que

debería responderle. Porque, aunque fuera él el hombre más absurdo, seguramente me concedería que con el hombre falso y contumaz no se debe discutir absolutamente nada, y menos de cuestión tan importante. Y una vez que me hubiera concedido esto, él sería el primero en pedirme que creyera en su buena fe al querer saber esto, y que tocante a esta cuestión no había en él falsía ni contumacia alguna.

Entonces le demostraría lo que juzgo que a cualquiera es facilísimo demostrar: ya que él quiere que , sin conocerlos, otro crea en los sentimientos ocultos de su alma, que sólo él conoce, también él crea en Dios en virtud de los

libros de tan grandes varones, que dejaron testimonio en sus escritos de haber vivido con el Hijo de Dios. Tanto más cuanto que ellos escribieron haber visto tales cosas que, de no existir Dios, no podrían en modo alguno haber sucedido ; y sería necio en extremo este hombre si pretendiera echarme a mí en cara el haberles yo creído a ellos, ya que desea que le dé fe a él. Y si esta actitud de credibilidad no la encuentra reprensible, ¿Qué excusa iba a tener para no imitarla?

*Ag:* —Por consiguiente, si respecto a la existencia de Dios crees suficiente el que hayamos juzgado se debe dar fe sin temeridad a varones tan excelentes, ¿por

qué, dime, respecto de estas cosas que hemos determinado investigar, como si fueran inciertas y absolutamente desconocidas, no piensas lo mismo, o sea, que, fundados en la autoridad de hombres tan importantes, debamos creerlas tan firmemente que ya no sea preciso gastar más tiempo en su investigación?

*Ev:* —Porque nosotros deseamos conocer y entender lo que creemos

6. *Ag:* —Muy bien por esa llamada de atención; no podemos negar lo que establecimos en los comienzos de la cuestión precedente: si el creer no fuese cosa distinta del entender, y no hubiéramos de creer antes las grandes y

divinas verdades que deseamos entender, sin razón habría dicho el profeta: *Si no creéis, no entenderéis*<sup>2</sup>.

El mismo Señor exhortó también a creer primeramente en sus dichos y en sus hechos a aquellos a quienes llamó a la salvación.

Mas después, al hablar del don que había de dar a los creyentes, no dijo: Esta es la vida eterna, que crean en mí; sino que dijo: «Esta es la vida eterna, creer en mí», sino que dijo: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, sólo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste*<sup>3</sup>. Después, a los que ya creían, les dice: *Buscad y hallaréis*<sup>4</sup>; porque no se puede decir que se ha hallado lo que

se cree sin entenderlo, y nadie se capacita para hallar a Dios si antes no creyere lo que ha de conocer después.

Obedientes, pues a los preceptos del Señor, seamos constantes en la investigación. Iluminados con su luz, encontraremos lo que por su consejo buscamos, en la medida que estas cosas pueden ser halladas en esta vida por hombres como nosotros; porque si, como hemos de creer, los perfectos mientras viven aquí, y ciertamente todos los buenos y religiosos después de la presente vida, contemplan y consiguen estas verdades con más claridad y perfección, es de esperar que también nosotros lo consigamos. Despreciando

las cosas terrenas y humanas, debemos desear y amar estas divinas.

Comienza la demostración de la existencia de Dios a partir de lo más noble que hay en el hombre

**III 7.** *Ag:* —Adoptemos, si te parece, este orden en la investigación: intentemos primero una prueba evidente de la existencia de Dios; veamos después si proceden de él todas las cosas en cuanto a lo que tienen de buenas, y, por último, si entre los bienes se ha de contar la libertad del hombre. Aclarados estos puntos, creo quedará en claro si le ha sido dada o no razonablemente. Por lo cual, comenzando por las cosas más

evidentes, lo primero que deseo oír de ti es si tú mismo existes. ¿O temes, quizá, engañarte ante esta pregunta, cuando realmente no podrías engañarte si realmente no existieras?

*Ev:* —Mejor es que pases a lo demás.

*Ag:* —Puesto que es para ti evidente que existes, y puesto que no podría serte evidente de otra manera si no vivieras, es también evidente que vives. ¿Entiendes bien cómo estas dos cosas son verdaderas?

*Ev:* —Lo entiendo perfectamente.

*Ag:* —Luego es también evidente esta tercera verdad, a saber, que tú entiendes.

*Ev:* —Evidente.

*Ag:* —De estas tres cosas, ¿cuál te parece la más excelente?

*Ev:* —La inteligencia.

*Ag:* —¿Por qué?

*Ev:* —Porque, siendo tres cosas muy distintas entre sí el ser, el vivir y el entender, es verdad que la piedra existe y que la bestia vive, y, sin embargo, no pienso que la piedra viva ni que la bestia entienda, y, no obstante, estoy ciertísimo de que si entiende existe y vive. No dudo de que sea más excelente el ser que tiene estas tres perfecciones que aquel otro al cual falta una o dos de ellas.

Porque, en efecto, lo que vive,

ciertamente existe, pero no se sigue que sea también inteligente: tal es, según creo, la vida de los animales. Y, a su vez, de que una cosa exista, no se sigue que viva ni que entienda. De los cadáveres, por ejemplo, puedo afirmar que existen, pero nadie dirá que viven. Y, finalmente, si una cosa no tiene vida, mucho menos tendrá inteligencia.

*Ag:* —Síguese, pues, que de estas tres perfecciones, le faltan dos al cadáver, una al animal, y al hombre, ninguna.

*Ev:* —Así es.

*Ag:* —Síguese también que de estas tres perfecciones, la más excelente es la que posee el hombre, la inteligencia,

junto con las otras dos, ya que el entender supone el existir y el vivir.

*Ev:* —Sin duda es así.

8. *Ag:* —Dime ahora si sabes que tienes los cinco conocidísimos sentidos del cuerpo, es decir, el de la vista, el del oído, el del olfato, el del gusto y el del tacto.

*Ev:* —Lo sé.

*Ag:* —¿Qué cosas te parece que pertenecen al sentido de la vista, o sea, qué es lo que te parece que sentimos cuando vemos?

*Ev:* —Todas las cosas corpóreas.

*Ag:* —¿Percibimos también por la vista la dureza y blandura de los cuerpos?

*Ev:* —No.

*Ag:* —¿Qué es, pues, lo que percibimos por los ojos, como objeto propio de la vista?

*Ev:* —El color.

*Ag:* —¿Cuál es el objeto propio del oído?

*Ev:* —El sonido.

*Ag:* —¿Y el del olfato?

*Ev:* —Los olores.

*Ag:* —¿Y el del gusto?

*Ev:* —Los sabores.

*Ag:* —¿Cuál es, finalmente, el objeto del tacto?

*Ev:* —Lo blando o lo duro, lo suave o lo áspero y otras muchas cualidades de los cuerpos.

*Ag:* —Y respecto de las formas de los cuerpos, las formas grandes, pequeñas, cuadradas, redondas y otras semejantes, ¿no te parece que las percibimos también por el tacto y por la vista, y que, por lo mismo, no pertenecen propiamente ni a la vista ni al tacto, sino a uno y otro?

*Ev:* — Así lo entiendo.

*Ag:* —¿Podemos, según eso, distinguir por alguno de estos cinco sentidos qué es lo que constituye el objeto propio de cada sentido y cuál sea el objeto común a todos o a algunos de ellos?

*Ev:* —De ningún modo, sino que esto lo distinguimos mediante una cierta

facultad interna.

*Ag:* —¿No será ésta tal vez la razón, de la cual carecen los animales? Porque, según creo, por la razón comprendemos estas cosas y entendemos que son así.

*Ev:* —Yo creo más bien que es por la razón por la que entendemos que existe un cierto sentido interior, al cual se transmite todo cuanto procede de los cinco sentidos tan conocidos de todos. Porque una cosa es la facultad por la que el animal ve, y otra muy distinta aquella por la que huye o apetece los objetos percibidos en el acto de ver: aquélla se halla, efectivamente, en los ojos, y ésta, por el contrario, se halla en el interior de la misma alma, y en virtud

de ella los animales apetecen y toman o evitan y rechazan, según que los perciban como útiles o nocivos, no sólo los objetos que ven, sino también los que oyen y los que se perciben por los demás sentidos del cuerpo.

No se puede decir que sea ni la vista, ni el oído, ni el olfato, ni el gusto, ni el tacto. Más bien no sé qué otra facultad preside por igual a todos los sentidos exteriores. Y aunque todo esto lo comprendemos por la razón, como dije, no puedo, sin embargo, llamar razón a esta facultad, porque es evidente que se encuentra también en las bestias.

9. *Ag*: —Admito esta realidad, sea la que fuere, y no dudo llamarla sentido

interior. Pero todo lo que los sentidos nos refieren no puede llegar a ser objeto de la ciencia si no pasa de este sentido a la razón, porque cuanto sabemos no lo comprendemos sino por la razón. Sabemos, por ejemplo, para no hablar de los demás, que no se pueden sentir los colores por el oído ni los sonidos por la vista.

Y esto que sabemos, no lo sabemos ni por los ojos ni por los oídos ni por aquel sentido interior, del que las bestias carecen; pues no parece probable que ellas conozcan que no se percibe la luz por los oídos, ni los sonidos por los ojos, ya que estas cosas no las discernimos sino mediante la

atención racional y el pensamiento.

*Ev:* —No puedo decirte que he comprendido lo que acabas de decir. ¿Qué se seguiría, en efecto, si mediante aquel sentido interior, que tú concedes a las bestias, llegaran éstas a darse cuenta de que los colores no se perciben por el oído ni los sonidos por la vista?

*Ag:* —Pues qué ¿piensas tú que pueden ellas distinguir entre sí el color que se percibe, y el sentido que está en el ojo, y el sentido interior, que está en el alma, y la razón, que define y clasifica por separado cada una de estas cosas?

*Ev:* —De ningún modo.

*Ag:* —Y qué te parece: ¿podría la

razón distinguir estas cuatro cosas entre sí, y delimitarlas mediante con sus definiciones, si ella no se diese cuenta del color mediante el sentido de la vista, y de este mismo mediante aquel sentido interior que lo preside, y del mismo interior por sí mismo, si no hay algo que haga de intermediario entre ambos?

*Ev:* —No veo cómo pueda ser de otra suerte.

*Ag:* —Más aún. ¿No ves igualmente que el sentido de la vista percibe los colores, pero que el sentido no se percibe a sí mismo? Porque el sentido con que ves el color no es aquel con que ves que el sentido ve.

*Ev:* —No, no lo es.

*Ag:* — Pon empeño en distinguir también lo siguiente: no negarás, creo yo, que una cosa es el color, y otra el verlo; y, a su vez, otra distinta tener el sentido con que, si estuviera presente, se pudiera ver el color, que actualmente no está.

*Ev:* —Distingo también estas cosas y te concedo que difieren entre sí.

*Ag:* —Ahora bien, de estas tres cosas, ¿qué ves por los ojos sino el color?

*Ev:* —Ninguna otra.

*Ag:* —Dime, pues, ¿por qué facultad ves las otras dos, ya que no las podrías discernir si no las vieras?

*Ev:* —No lo sé; si sé que existen; no

sé más.

*Ag:* —Entonces ¿no sabes si es la misma razón, o aquella vida que hemos llamado sentido interior, muy superior a los sentidos del cuerpo, o alguna otra facultad?

*Ev:* —No lo sé.

*Ag:* —Sabes, al menos que estas cosas no las puede discernir sino la razón, y que la razón no lo hace sino respecto de aquellas cosas que le son presentadas para que las examine.

*Ev:* —Es cierto.

*Ag:* —Sea, pues, lo que fuere aquella otra facultad con la que se puede percibir todo cuanto sabemos, lo cierto es que está al servicio de la razón, a la

cual presenta y da cuenta de todo lo que aprende. Por ello, los objetos percibidos podrán ser diferenciados entre sí por sus propios límites, y ser comprendidos no sólo por los sentidos, sino también científicamente.

*Ev:* — Así es.

*Ag:* — La misma razón distingue entre sí a sus intermediarios y a los objetos que le presentan; aprecia igualmente la diferencia que existe entre ella misma y todo esto, y se reconoce y afirma superior a todas ellas, ¿Esta razón se conoce a sí misma mediante otra facultad distinta de la razón misma?, ¿o podrías tú saber que tienes razón si no la percibieras por la razón?

*Ev:* —Es muy cierto.

*Ag:* —Pues bien, ya que cuando percibimos el color no percibimos a la vez por el mismo sentido el acto de la percepción, ni cuando oímos el sonido oímos nuestra misma audición, ni cuando olemos una rosa nos huele a nada nuestro mismo olfato, ni a los que gustan algo les sabe a nada su mismo gusto, ni cuando palpamos podemos palpar el sentido del tacto, es evidente que estos cinco sentidos no pueden ser percibidos por ninguno de ellos mismos, no obstante que perciben todos los objetos temporales.

*Ev:* —Es evidente.

El "sentido común" o interior. Su

alcance

**IV 10.** *Ag:* —Creo que es también evidente que aquel sentido interno siente no sólo las impresiones que recibe de los cinco sentidos externos, sino también los sentidos mismos. De lo contrario, si no sintiera que siente, no se movería el animal, ni para apoderarse de algo ni para huir de nada. No para saber científicamente, que esto es propio de la razón, sino simplemente para moverse; y esto no lo percibe por ninguno de los cinco sentidos.

Si aún te parece oscuro, lo verás claro si te fijas en lo que sucede en uno de estos cinco sentidos; por ejemplo, en la vista. Porque, en efecto, el animal de

ningún modo podría abrir los ojos o moverlos, dirigiéndolos hacia lo que desea ver, si no se diera cuenta de que no lo ve teniendo los ojos cerrados o dirigiéndolos en otra dirección. Si, pues, se da cuenta que no ve, preciso es que se dé cuenta también que ve cuando realmente ve. Al no mover los ojos con el mismo deseo cuando ve que cuando no ve, indica que se da cuenta de la visión y de la no visión.

Pero ya no es igualmente clara la cuestión de si se percibe a sí misma esta vida interior, que siente su misma sensación de las cosas temporales, si no es por el hecho de que, examinándose cada cual a fondo interiormente,

descubre que todo viviente huye de la muerte, la cual, siendo como es, contraria a la vida, es de todo punto necesario que se perciba también a sí misma la vida que huye de su contrario, que es la muerte.

Y si esto no queda claro aún, pasémosla por alto a fin de solo empeñarnos en nuestra pretensión fundados en argumentos ciertos y evidentes. Sí son evidente las siguientes cuestiones: los sentidos del cuerpo perciben las cosas corporales; el mismo sentido exterior no puede sentirse a sí mismo; el sentido interior percibe los objetos corporales a través de los sentidos exteriores del cuerpo, y hasta

los mismos sentidos corporales; y, en fin, la razón conoce todas estas cosas y a sí misma, y hace objeto de la ciencia a todos estos conocimientos los. ¿No te parece?

*Ev:* —Ciertamente me parece.

*Ag:* —Pues bien, dime ahora: ¿cuál es la cuestión a cuya solución deseamos llegar y hacia la cual hemos emprendido un camino semejante?

Superioridad del sentido interno. Regula  
los sentidos externos

**V 11.** *Ev:* —A lo que recuerdo, de aquellos tres puntos que poco antes planteamos con el fin de establecer el orden de esta investigación, el primero es el que ahora tratamos: cómo puede

llegarse al conocimiento de la existencia de Dios, a pesar de que debe ser creída inquebrantable y firmísimamente.

*Ag:* —Muy bien lo recuerdas. Mas también deseo que recuerdes bien que, cuando te pregunté si sabías que existías, vimos que conocías no sólo esto, sino otras dos cosas más.

*Ev:* —También lo recuerdo bien.

*Ag:* —Pues mira a cuál de estas tres cosas te parece que corresponde todo lo que es objeto de nuestro sentido, sea, en qué género de cosas te parece que debe clasificarse todo lo que es objeto de nuestro sentido, sea de la vista o de cualquier otro sentido corporal: si en aquel género de cosas que no tiene más

perfección que la de existir, o en el de las que existen y viven, o en el de las que existen, viven y entienden.

*Ev:* —En el género de las que solamente existen.

*Ag:* —Y el sentido, ¿a cuál de estos tres géneros crees que pertenece?

*Ev:* —Al de los vivientes.

*Ag:* —Cuál, pues, de estas dos cosas te parece mejor, ¿el sentido o el objeto que percibe el sentido?

*Ev:* —El sentido.

*Ag:* —¿Por qué?

*Ev:* —Porque es mejor lo que existe y vive que lo que solamente existe.

**12.** *Ag:* —Y por lo que hace a aquel sentido interior, que arriba vimos como

inferior a la razón y que hasta nos era común con las bestias, ¿dudarás anteponerlo a este sentido por el que percibimos los cuerpos, y que ya antes dijiste que debía preferirse al cuerpo?

*Ev:* —En modo alguno puedo dudarlo.

*Ag:* —También quisiera oír de ti por qué no lo dudas. En efecto, no podrás decir que este sentido interior debe clasificarse en aquel género de los tres antes citados, al que pertenecen los seres inteligentes, sino únicamente en el de los que existen y viven, pero que no tienen inteligencia, ya que este sentido interior se halla también en los animales, los cuales no tienen

inteligencia. Siendo esto así, deseo saber por qué antepones el sentido interior a este sentido por el que percibimos los cuerpos, hallándose ambos incluidos en el género de los vivientes.

El sentido cuyo objeto son los cuerpos, lo antepusiste a los cuerpos mismos, porque éstos pertenecen al género de los seres que únicamente existen, y aquél al de los vivientes. Mas perteneciendo también el sentido interior al género de los vivientes, ¿por qué lo juzgas mejor que el sentido exterior?

Si me dices que es porque aquél siente a éste, no creo que hayas de

encontrar una norma según la cual podamos establecer que todo ser que siente es mejor que el percibido por él. Nos veríamos quizás en la precisión de decir también que todo ser que entiende es mejor que el ser entendido por él. Y esto es falso, pues el hombre entiende la sabiduría y, sin embargo, no es mejor que la sabiduría. Fíjate a ver por qué razón te ha parecido que el sentido interior ha de ser preferido a éste por el cual sentimos los cuerpos.

*Ev:* —Porque entiendo que aquél es como el moderador y juez de éste; pues, como poco ha dijimos, si éste falta en algo en el desempeño de sus funciones, aquél se lo reclama, como quien reclama

una deuda que su ministro. Así, por ejemplo, el sentido de la vista no percibe si ve o no ve; y como no lo sabe, no puede darse cuenta de qué es lo que le falta o qué es lo suficiente, sino que es aquel sentido interior el que advierte al alma del animal que abra el ojo cerrado y que llene las demás condiciones de cuya ausencia se da cuenta él. Y nadie duda de que el que juzga es mejor que lo que juzga.

Ag: —¿A ti te parece, según eso, que también este sentido corporal juzga en cierto modo los cuerpos? A él pertenece, en efecto, el placer y el dolor, a tenor de la impresión suave o áspera del cuerpo. Porque, así como aquel

sentido interior juzga qué es lo que falta y qué es lo suficiente al sentido de la vista, del mismo modo el sentido de la vista juzga qué es lo que falta y qué es lo suficiente a los colores. Igualmente, así como aquel sentido interior juzga de si nuestro oído está o no suficientemente atento, así el oído juzga de los sonidos, dándose cuenta de cuál le impresiona dulcemente y cuál suena con estrépito y aspereza.

No es preciso que sigamos examinando los demás sentidos exteriores. Me parece que ya comprendes lo que quiero decir, o sea, que aquel sentido interior juzga de los sentidos exteriores cuando aprueba su

integridad y cuando les reclama lo que deben, al igual que los mismos sentidos del cuerpo juzgan, en cierto modo, de los mismos cuerpos aceptando en ellos el suave contacto y rechazando lo contrario.

*Ev:* —Sí lo comprendo, y convengo en que es muy cierto

La razón, parte suprema del hombre y  
sólo inferior a Dios

**VI 13.** *Ag:* —Mira ahora si la razón juzga también de este sentido interior. Ya no te pregunto si la consideras mejor que él, porque no dudo que así piensas; y además, considero también como superfluo preguntarte si la razón juzga de este sentido interior, porque de todas

aquellas cosas que son inferiores a ella, esto es, de los cuerpos, de los sentidos del cuerpo y de este sentido interior, y cómo es uno mejor que otro, y cuánto aventaja ella misma a todos, ¿quién nos informa sino la misma razón, lo que de ningún modo podría hacer si todo ello no estuviera sometido a su justo dictamen?

*Ev:* —Es evidente.

*Ag:* —Ahora bien, a la naturaleza, que no tiene más perfección que existir, que no tiene ni vida ni inteligencia, como es el cuerpo exánime, la aventaja aquella otra que, además de existir, goza también de vida, pero sin inteligencia, como es el alma de las bestias; por otra

parte a ésta ventaja la que, a la vez que existe, vive y entiende. Esto sucede en el hombre por el alma racional, ¿Crees entonces tú que en nosotros, es decir, entre los elementos que constituyen nuestra naturaleza como naturaleza humana, pueda hallarse algo más excelente que lo que en esos tres órdenes de seres hemos enumerado en tercer lugar?

Que tenemos cuerpo es evidente, y también un alma que anima al cuerpo y es causa de su desarrollo vegetativo; dos elementos que vemos tienen también las bestias; pero tenemos además, un tercer elemento, que viene a ser como la cabeza u ojo de nuestra alma, o algo así,

si hay algo que podamos aplicar con más propiedad a la razón y a la inteligencia, v que no tienen las bestias. Por lo cual te ruego que veas si puedes encontrar en la naturaleza del hombre algo más excelente que la razón.

*Ev:* —No encuentro absolutamente nada mejor.

**14.** *Ag:* —¿Qué dirías si pudiéramos encontrar un ser de cuya existencia y preeminencia sobre nuestra razón no pudieras dudar? ¿Dudarías acaso de que este ser, fuere el que fuere, era Dios?

*Ev:* —Si pudiera encontrar un ser superior a lo más excelente que hay en mi naturaleza, no por eso diría inmediatamente que era Dios, porque no

me parece bien llamar Dios a aquel ser al cual es inferior mi razón, sino a aquél a quien nadie es superior.

*Ag:* —Así es justamente, y él es quien ha dado a tu razón el sentir tan piadosamente y con tanta verdad del mismo. Pero dime: si no encontraras superior a nuestra naturaleza nada que no fuera eterno e inmutable, ¿dudarías decir que era Dios? Los cuerpos sabes que son mudables, y también es evidente que la vida que anima al cuerpo, debido a sus variados afectos, está sujeta a mutaciones; y que la misma razón es mudable, lo demuestra claramente el hecho de que unas veces se esfuerza, otras no, y llega a veces y a veces no

llega.

Si, pues, sin el auxilio de ningún órgano corporal, ni del tacto, ni del gusto, ni del olfato, ni de los oídos, ni de los ojos, ni de ningún otro sentido inferior a ella, sino que por sí misma intuye algún ser inmutable, es de necesidad que confiese que ella es inferior a éste y que él es Dios.

*Ev:* —Y yo confesaré paladinamente que es Dios aquel ser, mayor al cual conste que no hay nada.

*Ag:* —Está bien. Me bastará, por tanto, demostrar que existe tal ser, el cual confesarás que es Dios, y, si hubiere algún otro más excelente, confesaré que este mismo es Dios. Por

lo cual, ya exista algo más excelente, ya no exista, verás de todos modos que, evidentemente, Dios existe, cuando con la ayuda de este mismo Dios haya logrado demostrarte lo que te prometí, o sea, que hay un ser superior a la razón.

*Ev:* —Demuéstrame, pues, lo que has prometido.

Sensación individual y múltiple del mismo objeto

**VII 15.** *Ag:* —Lo haré; pero antes dime si mis sentidos corporales son los mismos que los tuyos, o si, por el contrario, los míos no son sino míos, y los tuyos no son sino tuyos; porque si así no fuese, no podría ver con mis ojos cosa alguna que no vieras tú también.

*Ev:* —Confieso en absoluto que, si bien son de la misma naturaleza, sin embargo, cada uno tenemos nuestros sentidos propios, v.gr., el de la vista, el del oído o cualquiera de los restantes. Un hombre, en efecto, puede no sólo ver, sino también oír lo que otro no ve ni oye, y percibir por cualquiera otro sentido algo que no percibe otro hombre. Por donde es evidente que tus sentidos no son sino tuyos y que los míos no son sino míos.

*Ag:* —¿Me responderías lo mismo respecto de aquel otro sentido interior, o me responderías otra cosa diferente?

*Ev:* —Nada ciertamente diferente; porque, en efecto, mi sentido interior

percibe mis sensaciones, y el tuyo percibe las tuyas; y ésta es la razón de que muchas veces, al ver otro alguna cosa, nos pregunta si nosotros la vemos también, porque nosotros somos los que sentimos si vemos o no vemos y no el que nos pregunta.

*Ag:* —Y respecto a la razón, ¿no tiene cada uno la suya? Porque a veces puede suceder que yo entienda algo que tú no entiendes, y que no sepas si le entiendo, y yo sí lo sepa.

*Ev:* —Es también evidente que cada uno de nosotros tenemos nuestra mente racional.

**16.** *Ag:* —¿Podrías decir igualmente que cada uno tenemos propio el sol que

vemos, o que tenemos  
nuestrapropialuna, o estrellas, u otras  
cosas semejantes, a pesar de que cada  
cual percibe estas cosas con sus propios  
sentidos?

*Ev:* —De ninguna manera diría yo  
esto.

*Ag:* —Podemos, por consiguiente,  
ver muchos a la vez una misma cosa,  
teniendo, no obstante, cada uno nuestros  
sentidos propios, con los que  
percibimos aquel mismo objeto que  
vemos todos a la vez, y de tal suerte que,  
aunque mi sentido sea uno y el tuyo sea  
otro numéricamente distinto, pueda, sin  
embargo, suceder que lo que vemos no  
sea una cosa mía y otra tuya, sin que sea

una misma cosa presente a uno y otro, y que es vista por uno y otro a la vez.

*Ev:* —Eso es clarísimo.

*Ag:* —¿Podemos de igual modo oír simultáneamente una misma voz, de suerte que, aun siendo mi oído uno y el tuyo otro distinto, no sea, sin embargo, distinta para cada uno la voz oída simultáneamente por ambos, ni sea una parte de ella oída por mí y otra oída por ti, sino que, cualquiera que fuere el sonido emitido, sea uno mismo y en su totalidad el percibido por todos?

*Ev:* —También esto es evidente.

17. *Ag:* —Ahora bien, con relación a los otros sentidos del cuerpo, conviene prestar atención a lo que digo: en orden

a lo que estamos tratando no se comportan los sentidos restantes absolutamente igual que el de la vista y el del oído, ni tampoco de un modo totalmente diferente.

Porque, en efecto, tú y yo podemos llenar nuestros pulmones del mismo aire y sentir a la vez su olor por el olfato; e igualmente podemos tomar ambos la misma miel o cualquier otro alimento o bebida y sentir su sabor por el gusto. Y con todo, si bien el objeto es uno para ambos, nuestros sentidos son distintos para cada uno, para ti el tuyo y para mí el mío. Y de tal modo sucede esto, que, sintiendo ambos el mismo olor o el mismo sabor, ni tú lo sientes con mi

sentido, ni yo con el tuyo, ni con otro que pudiera ser común a los dos. Yo siento única y exclusivamente por mi sentido, y tú por el tuyo, aunque los dos sintamos el mismo olor y sabor.

De donde resulta que estos dos sentidos, el gusto y el olfato, tienen algo parecido con el de la vista y el del oído; mas por lo que se refiere a esto mismo de que ahora tratamos, se diferencian en que, si bien es verdad que ambos respiramos por la nariz el mismo aire y tomamos paladeando el mismo alimento, sin embargo, yo no aspiro la misma porción de aire que tú, ni tomo la misma parte de alimento que tú, sino que una es la que aspiro o tomo yo y otra distinta la

que aspiras y tomas tú; y, por tanto, cuando aspiro, de toda la masa de aire aspiro sólo aquella cantidad que necesito, y tú lo mismo, de todo el aire aspiras sólo la cantidad suficiente.

Y en cuanto al alimento, aunque los dos tomamos uno mismo en calidad y una cantidad determinada, sin embargo, no podemos tomar cada uno totalmente un mismo todo, como oímos ambos simultáneamente una misma voz en su totalidad, y como sucede también respecto de cualquier imagen, que simultáneamente la ves tú tan grande como yo. Mas por lo que a la comida o bebida se refiere, es de necesidad que la parte que tomo yo sea distinta de la que

tomas tú. ¿No entiendes bien esto?

*Ev:* —Al contrario, convengo en que es clarísimo y ciertísimo.

**18.** *Ag:* —¿No te parece que el sentido del tacto puede compararse con los de la vista y el oído en la materia de que tratamos, porque no sólo podemos sentir ambos un mismo cuerpo, tocándolo, sino que tú puedes tocar también la misma parte que haya tocado yo, de manera que uno y otro podamos sentir por el tacto no sólo el mismo cuerpo, sino también la misma parte del cuerpo?

No sucede con el tacto lo que sucede con el sentido del gusto: cuando se nos presenta un manjar, del que ambos

hemos de comer, ni yo puedo tomarlo todo ni tú tampoco; en cambio, la parte y el todo que yo toco, puedes también tocarla tú, y de tal modo, que no tocamos una parte cada uno, sino todas uno y otro.

*Ev:* —Confieso que de este modo es muy semejante a los anteriores el sentido del tacto; pero también veo que difieren en esto, a saber, en que a la vez, es decir, en el mismo tiempo, podemos ver y oír los dos una misma cosa en toda su integridad; mas en cuanto al tacto, podemos, sí, tocar ambos un mismo todo al mismo tiempo, pero en partes diferentes, y la misma parte no, sino en tiempos distintos, porque a ninguna parte

que tú tocas puedo yo aplicar mi mano, si tú no hubieras retirado la tuya.

19. *Ag:* —Has respondido con toda precisión. Pero de todas estas cosas que sentimos, unas son las que sentimos ambos y otras las que sentimos cada uno en particular. Además, cada uno percibimos nuestras propias sensaciones, y con tal exclusión que yo no percibo las tuyas ni tú las mías. Fíjate, pues, como respecto de las cosas que percibimos por los sentidos del cuerpo, o sea, de las cosas corporales, no podemos sentir ambos, sino cada uno en particular, aquellas que hacemos nuestras, que podemos transformarlas y convertirlas en nuestra propia sustancia.

Así sucede con la comida y la bebida, de las que ninguna parte que haya tomado yo podrás tomar tú. Porque, si bien es verdad que las nodrizas dan a los niños los alimentos masticados, sin embargo, aquella parte de la que se apodera el paladar, y que ha sido enviada a su estómago, no podrá en modo alguno devolverla para que sirva de alimento al niño.

Cuando tomamos algo que nos sabe bien, el paladar vindica para sí irrevocablemente una parte, aunque sea pequeña, y esto sucede necesariamente así, según las exigencias naturales del cuerpo; y si así no fuese, no quedaría sabor alguno en la boca en caso de

haber sido masticados y luego escupidos los alimentos.

Esto mismo puede decirse con razón de la parte del aire que aspiramos por la nariz, porque, aunque parte del aire que yo expulso puedas aspirarlo tú también, no podrás aspirar aquella parte que ha pasado a ser mi alimento, porque no puede ya emitirse. Los médicos enseñan, en efecto, que también nos podemos alimentar respirando por la nariz; pero el alimento que sólo yo recibo o tomo aspirando, no lo puedo emitir espirando, de modo que tú lo puedas aspirar también por tu nariz.

En cuanto a las otras cosas demás que, a pesar de sentirlas, no las

transformamos por esa sensación en nuestra propia sustancia, podemos sentirlos ambos, ya sea simultáneamente, ya en tiempos sucesivos, y de tal modo que tú sientas también o el todo o la parte que siento yo; tales son, por ejemplo, la luz, el sonido o los cuerpos que tocamos, pero sin alterarlos.

*Ev:* —Lo entiendo.

*Ag:* —Es evidente, por tanto, que aquellas cosas que no transformamos, y que, no obstante, percibimos por los sentidos del cuerpo, no pertenecen a la naturaleza de nuestros sentidos, y por lo mismo nos son más comunes, porque ni se transforman ni convierten en algo propio privativo nuestro.

*Ev:* —Completamente de acuerdo.

*Ag:* —Como propio y como privativo debe entenderse, según esto, lo que pertenece a cada uno de nosotros exclusivamente, lo que él sólo siente en sí y lo que pertenece propiamente a su naturaleza; y por común y como público, lo que es sentido por todos los que sienten, sin que experimente corrupción ni mutación alguna.

*Ev:* —Así es.

Los números y sus leyes inmutables,  
superiores a la inteligencia

**20.** *Ag:* —Ea, atiende ahora y dime si existe alguna cosa que todos los que discurren ven por igual con su propia razón y su mente, y que, siendo visible a

todos, no la asimila nadie de los que la ven —como se asimilan la comida y la bebida—, sino que permanece íntegra, véala aquellos o no la vean. ¿Piensas acaso que no existe nada con estas propiedades?

*Ev:* —Al contrario, veo que hay muchas cosas de esta naturaleza, de las cuales basta mencionar una: la razón y verdad de los números. Está a disposición de todo ser racional que cada calculador puede intentar aprehenderla con su razón e inteligencia, y unos pueden comprenderla fácilmente, otros con más dificultad y otros, finalmente, no pueden de ninguna manera. Ella, sin embargo, está

igualmente a disposición de todos los que son capaces de comprenderla; y cuando alguien la percibe, no por esto la transforma, ni convierte como en su propio alimento; ni tampoco se desvirtúa cuando alguien se engaña respecto de ella, sino que, permaneciendo ella en toda su verdad e integridad, el hombre es el único que cae en error, tanto más grande cuanto menos la alcanza a ver.

**21.** *Ag:* —Muy bien; y veo además que, como hombre que no desconoce estas materias, se te ha ocurrido pronto la respuesta. Sin embargo, si alguien te dijera que estos números han sido impresos en nuestra alma, no en virtud

de su naturaleza específica, sino como efectos propios de las cosas percibidas por los sentidos externos, y que son, por tanto, como ciertas imágenes de las cosas sensibles, ¿qué responderías? ¿O también tú piensas que es así?

*Ev:* —De ningún modo; yo no pienso así. Porque, aun concediendo que se perciban los números por los sentidos, no se sigue que haya podido percibir también por los sentidos la razón de la división y adición de dichos números. Por la luz de la mente es por la que no admitimos la cuenta del que, sea quien fuere, nos presenta como resultado de una operación de sumar o restar, una suma falsa o equivocada.

Y de todo cuanto percibo por los sentidos corporales, como es el cielo, la tierra v cualesquiera otros cuerpos que en ellos percibo, no sé cuánto han de durar.

Pero sé con certeza que siete y tres son diez, y no sólo ahora, sino siempre, y sé que nunca siete y tres han dejado de ser diez, y que jamás dejarán de serlo. Esta verdad incorruptible de los números es la que dije que era común a mí y a cualquier ser racional.

**22.Ag:** —No tengo nada que oponer a tus respuestas tan verdaderas y tan ciertas. Pero también verás fácilmente que los mismos números no son percibidos por los sentidos, si

reflexionas en que cada número se llama así en virtud de las veces que contiene a la unidad; por ejemplo, si contiene dos veces la unidad, se llama dos; si tres, tres, y si la contuviere diez veces, se llama diez; y cualquier número sin excepción recibe el nombre por las veces que contiene a la unidad, y así se llama tantos o cuantos.

Más todavía: todo el que tiene noción verdadera de la unidad, ve que no puede ser percibida por los sentidos del cuerpo. En efecto, lo que perciben nuestros sentidos, sea lo que sea, no está constituido por la unidad, sino por la pluralidad; porque siendo por necesidad un cuerpo, consta, por lo mismo, de

partes innumerables. Y aun dejando a un lado las partes más pequeñas y menos articuladas de cualquier cuerpo, por mínimo que se le suponga, tiene, sin duda, una parte derecha y otra izquierda, una superior y otra inferior, o una anterior y otra posterior, o una extrema y otra media.

No podemos menos de confesar que todo esto se halla en todo cuerpo, por minúsculo que sea; no podemos conceder, por tanto, que haya cuerpo alguno que sea una unidad verdadera, y, sin embargo, no podríamos enumerar en él tanta infinidad de partes distintas sino mediante el concepto de unidad. Al buscar la unidad en el cuerpo y estar

seguro de no encontrarla, sé ciertamente qué es lo que busco allí, y qué es lo que allí no encuentro ni puedo encontrar, o mejor dicho, que en modo alguno existe allí.

¿Cómo sé yo que el cuerpo no es la unidad?, si no supiera qué es la unidad, no podría distinguir muchas y diversas partes en un mismo cuerpo. Mas dondequiera que vea la unidad, ciertamente no la veré por los sentidos corporales, ya que por ellos no conozco sino los cuerpos, y de la verdadera y pura unidad, convencidos estamos de que no es cuerpo. Además, si la unidad no la percibimos por los sentidos del cuerpo, tampoco percibimos por ellos

número alguno, de los que intuimos por la inteligencia.

No hay ninguno de ellos hay que no tome su nombre del número de veces que contiene a la unidad, cuya intuición no tiene lugar por los sentidos del cuerpo. La mitad de cualquier cuerpo, por minúsculo que sea, es un todo que consta de dos cuantos o partes extensas, pues ella misma tiene su media parte. Y de tal modo están estas dos partes en el cuerpo, que ni ellas mismas son dos unidades simples o indivisibles; mientras que el número dos, por contener dos veces la unidad simple, su mitad, o sea lo que es la unidad simple e indivisible, no puede constar a su vez de

dos mitades, terceras o cuartas partes, porque es simple y verdaderamente uno.

**23.** Además, siguiendo el orden de los números, vemos que después del uno viene el dos, el cual comparado con el uno es doble, y que el duplo de dos no sigue inmediatamente al dos, sino que entre éste y el cuatro, que es el duplo de dos, se interpone el tres.

Y esta relación, en virtud de una ley segura e inmutable, es constante a través de todos los otros números, de forma que después de la unidad, o sea, después del primero de todos los números, es el primero, exceptuada la unidad, el duplo de ésta, es decir, el que contiene dos veces a la unidad, y por eso al uno sigue

el dos.

Y después del segundo, es decir, después del dos, prescindiendo de él, le sigue el que contiene a su duplo; porque, en efecto, después del dos, el primero es el tres y el segundo el cuatro, duplo del segundo. Después del tercero, esto es, del ternario, excluido él, el tercero es el duplo; porque después del tercero, o sea después del tres, el primero es el cuatro, el segundo el cinco y el tercero el seis, que es duplo del tercero.

Y del mismo modo, después del cuatro, sin contarlo a él, viene en cuarto lugar el duplo de cuatro; ya que, después del cuatro, o sea del cuatro, el primero es el cinco, el segundo el seis, el tercero

el siete y el cuarto el ocho, que es el duplo del cuarto.

Y siguiendo así hasta el final, encontrarás en todos los números lo que has comprobado en la suma de los primeros, en el uno y en el dos; comprobarás que un número cualquiera consta de tantas unidades, a contar desde la primera inclusive, cuantas son las que median entre él y su duplo.

Ahora bien, ¿por medio de qué facultad íntima percibimos la inmovilidad, firmeza e inalterabilidad de esta ley, que vemos cumplida en toda la serie de los números? Ningún hombre puede abarcar con los sentidos del cuerpo todos los números, pues son

incontables. ¿Cómo llegamos a conocer que esto se realiza en todos ellos, o por medio de qué imaginación o imagen vemos esta verdad tan cierta de los números, con tal seguridad a través de la serie indefinida de los mismos, sino con la luz interior, que desconocen los sentidos corporales?

**24.** Estas y otras muchas pruebas de este género obligan a confesar a todos aquellos a quienes Dios ha dotado de capacidad para la discusión, y sobre quienes la obstinación no ha proyectado aún sus tinieblas, que las relaciones y verdades de los números no son objeto de los sentidos del cuerpo, que son inmutables y purísimas, y que su visión

es común y se ofrece por igual a todos los que son capaces de raciocinio.

Podrían habérsete ocurrido otras muchas razones del dominio público, y al alcance de todo el que es capaz de discurso; se ven sin dificultad, y singularmente por la mente y razón de cualquiera que las considera; finalmente, permanecen inviolables e incommutables. Sin embargo, veo muy natural que se te haya ocurrido, antes que otra, esta relación, esta verdad de los números, al querer responder a lo que te preguntaba.

Por algo en los libros santos el número está íntimamente relacionado con la sabiduría. En ellos se dice: *Me*

*puse a buscar de todo corazón la ciencia, la meditación y la investigación de la sabiduría y el número<sup>5</sup>.*

La sabiduría. Su relación con la  
felicidad

**IX 25.** No obstante, dime, por favor qué te parece debemos pensar de la misma sabiduría. ¿Crees tú que cada uno de los hombres sabios tiene su sabiduría propia, distinta de la sabiduría de los demás? ¿O que hay una sola, asequible a todos en común, y que cada uno es tanto más sabio cuanto más participa de ella?

*Ev:* —No sé de qué sabiduría hablas, porque veo la diversa opinión de los hombres al señalar en qué consiste

el obrar o hablar sabiamente: pues a los que siguen la carrera militar les parece que obran sabiamente; los que la menosprecian y ponen todo su empeño en trabajar y cultivar los campos, alaban con preferencia esta ocupación, inscribiéndola en el marco de la sabiduría; los que son hábiles en discurrir medios de ganar dinero, se consideran sabios por esto; los que desprecian y dan de mano a todo esto y a todas las cosas temporales, y se dan de lleno a la investigación de la verdad para conocerse a sí mismos y conocer a Dios, estiman que ésta es la ocupación más importante de la sabiduría.

Los que no quieren darse a la

búsqueda y contemplación de la verdad, sino a los cuidados y deberes más penosos, con el fin de ser útiles a la humanidad, y se ocupan de la dirección y gobierno justo de los quehaceres humanos, se tienen a sí mismos por sabios; y a los que hacen una y otra cosa, y parte de la vida la dedican a la contemplación de la verdad, parte a los trabajos de servicio que creen se deben a la sociedad, les parece que ellos son los que llevan la palma de la sabiduría.

Omito innumerables sectas que anteponen sus secuaces a los demás y pretenden ser ellos solos los sabios. Por lo cual, tratándose ahora, entre nosotros, no de dar cuenta de lo que creemos, sino

de lo que vemos claramente por nuestra inteligencia, no puedo en modo alguno responder a lo que has preguntado antes de contemplar y ver también por la razón lo que sé por la fe, o sea, en qué consiste la misma sabiduría.

**26.** *Ag:* —¿Acaso piensas que la sabiduría es otra cosa que la verdad, en la que se contempla y posee el sumo bien? Todos estos hombres que has citado y que persiguen objetos tan diversos, todos desean el bien y huyen del mal, y si se afanan por cosas tan diversas, es porque cada uno tiene un concepto distinto del bien. Y así, el que desea lo que no debiera desear, se equivoca, aunque realmente no lo

desearía si no le pareciera bueno. Únicamente no puede equivocarse el que nada desea o el que desea lo que debe desear.

Por consiguiente, ningún hombre yerra en cuanto desea la vida feliz. El error de cada uno consiste en que, confesando y proclamando que no desea otra cosa que llegar a la felicidad, no sigue, sin embargo, el camino de la vida que a ella conduce. El error está, pues, en que, siguiendo un camino, seguimos aquel que no conduce a donde deseamos llegar.

Y cuanto más uno yerra el camino de la vida, tanto menos sabe; porque tanto está más distante de la verdad, en cuya

contemplación y posesión consiste el sumo bien. Y es feliz el hombre que ha llegado a conocer y a poseer el sumo bien, lo cual deseamos todos sin género alguno de duda. Por tanto, como consta que todos queremos ser bienaventurados, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque nadie que no sea sabio es feliz, ya que nadie es feliz sin la posesión del bien sumo, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría.

Pero ya antes de ser felices tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que en su virtud sabemos y decimos con toda confianza,

y sin duda alguna, que queremos ser dichosos. Y también, antes de ser sabios, tenemos en nuestra mente la noción de la sabiduría, en virtud de la cual cada uno de nosotros, si se le pregunta si quiere ser sabio, responde sin sombra de duda que sí, que lo quiere.

**27.** Ahora bien, estamos ya de acuerdo sobre la naturaleza de la sabiduría, que tal vez no podías explicar con palabras porque si tu espíritu no la comprendiera de algún modo, de ninguna forma sabrías que quieres ser sabio y que debes querer serlo. Y esto no lo vas a negar. Pues bien, deseo me digas si juzgas que la sabiduría, igual

que las razones y verdad de los números, se ofrece como una cosa común a todos los que gozan del uso de la razón, o, por el contrario, así como hay tantas inteligencias humanas como hombres, y yo no veo nada de la tuya ni tú de la mía, así también piensas que hay tantas sabidurías como sabios puede haber.

*Ev:* —Si el bien sumo es único para todos, es preciso que lo sea también la verdad, en la que éste se aprehende y se posee; es decir, que la sabiduría sea una y común a todos.

*Ag:* —¿Dudas acaso de que el sumo bien, sea cual fuere, es uno para todos?

*Ev:* —Sí lo dudo: veo que unos

hombres se complacen en unas cosas y otros en otras, como en bienes supremos.

*Ag:* —Yo bien quisiera que nadie dudara del sumo bien, como nadie duda de que, consista en lo que consista, el hombre no puede llegar a ser dichoso sino después de haberlo conseguido. Mas porque ésta es una cuestión importante y exigirá quizá un largo razonamiento, supongamos que hay tantos bienes supremos cuantas son las distintas cosas que los diversos hombres apetecen como bienes supremos. ¿Síguese acaso que la sabiduría no sea única, común a todos por el hecho también de que son muchas y diversas

las cosas que en ella vemos?

Si dudas esto, puedes dudar igualmente de que la luz del sol sea una por el hecho de que también son muchas y diversas las cosas que por ella vemos. Y es claro que de esta multitud de cosas cada cual elige a voluntad aquellas de las que desea gozar por el sentido de la vista: uno goza viendo y contemplando la altura de algún monte; otro, la llanura del campo; éste, la profundidad de los valles; ése, el verdor de los bosques; aquél, los movimientos uniformes de las aguas del mar, y, en fin, el de más allá goza viendo y contemplando, en cuanto puede, todas estas cosas juntas o algunas de ellas.

Pues bien, son muchas y diversas las cosas que los hombres ven a la luz del sol, y las eligen para recrearse, y. sin embargo, es única la luz del sol, en la cual cada uno de los que miran ve y abarca con su mirada el objeto en el que se recrea su vista. Del mismo modo que son muchos y diversos los bienes, entre los cuales cada uno elige el que le place, y en verlo y poseerlo para gozarlo hace consistir para él real y verdaderamente el bien sumo, puede, no obstante, suceder que la misma luz de la sabiduría, mediante la cual estas cosas se pueden ver y poseer, sea única y común a todos los sabios

*Ev:* —Confieso que puede ser así y

que nada hay que impida que una misma sabiduría sea común a todos, aunque sean muchos y diversos los bienes supremos, pero desearía saber si es así; porque el conceder que esto pueda ser así, no es conceder ya que lo sea.

*Ag:* — Por ahora sabemos en qué consiste la sabiduría, pero no sabemos si es una sola y común a todos o tiene cada sabio su sabiduría, como cada uno tiene su alma y su inteligencia.

*Ev:* — Así es.

La luz de la sabiduría, común a todo  
sabio

**X 28.** *Ag:* — Ahora bien, ¿dónde vemos las verdades que ya sabemos, o sea, que existe la sabiduría, que hay

sabios y que todos los hombres desean ser felices? Porque yo no me atrevería a dudar que tú las ves y que son verdaderas. ¿Ves que son verdaderas, como ves tu pensamiento —que yo ignoro en absoluto mientras tú no me lo comuniqués—, o las ves de tal manera que entiendas que también yo puedo verlas, aunque tú no me las digas?

*Ev:* —Ciertamente que las veo. Y no dudo que pueden ser también vistas por ti, incluso contra mi voluntad.

*Ag:* —Por consiguiente, la verdad, que vemos ambos como una sola, y cada uno con nuestra propia inteligencia, ¿acaso no es común a los dos?

*Ev:* —Evidentísimo.

*Ag:* —Igualmente no negarás que debemos dedicarnos a la sabiduría, y me concederás que esto es también una verdad.

*Ev:* —No tengo sobre ello duda alguna.

*Ag:* —¿Podemos, además, negar que esta verdad es única y común, a la vista de todos los que la conocen, no obstante

que cada cual la ve, no con mi mente, ni con la tuya, ni con la de ningún otro, sino con la suya propia, puesto que el objeto que se ve está igualmente a la vista de todos los que la miran?

*Ev:* —De ningún modo.

*Ag:* —¿No confesarás tú también, como una de las más grandes verdades, que se debe considerar como muy justo el que las cosas inferiores han de estar sometidas a las superiores, que las iguales deben estar a la misma altura de sus iguales, y que a cada uno se le debe dar lo suyo, y que esta verdad es común tanto a mí como a ti, como a todos los que la ven?

*Ev:* —Estoy conforme.

*Ag:* —¿Podrías negar que lo incorrupto es mejor que lo corrupto, lo eterno mejor que lo temporal y lo inviolable mejor que lo violable?

*Ev:* —¿Quién podrá negarlo?

*Ag:* —¿Puede, por consiguiente, decir alguien que esta verdad es suya propia, si incommutablemente se ofrece a la contemplación de todos los que la pueden contemplar?

*Ev:* —Nadie diría con razón que ésta es una verdad suya propia, siendo así que tan una y común es a todos, cuanto es verdad.

*Ag:* —Además, ¿quién negará que se debe apartar al alma de la corrupción e inclinarla hacia la incorrupción, esto es,

que no debe amar la corrupción, sino la incorrupción? O ¿quién habrá que, confesando la existencia de la verdad, no entienda también que es inmutable, y no vea que se halla en general a disposición de todos los que son capaces de intuirlo?

*Ev:* —Es mucha verdad.

*Ag:* —Y respecto de aquel género de vida que, a pesar de todas las adversidades, no se aparta del camino de la verdad y de la honradez, ¿dudará alguien que es mejor que aquella otra que fácilmente quiebra y cambia frente a las incomodidades temporales?

*Ev:* —¿Quién lo dudará?

**29.** *Ag:* —Ya no te preguntaré más

sobre esto, pues basta que hayas visto y admitido conmigo como ciertísimo que estas verdades son a manera de normas y luminas de las virtudes, y que son verdaderas e incommutables, y que todas y cada una se hallan puestas para ser contempladas en común indistintamente por todos los que son capaces de contemplarlas, cada uno con su propia razón o inteligencia. Pero sí que te voy a preguntar si te parece a ti que estas verdades pertenecen a la sabiduría. Creo, que admites ser sabio quien ha alcanzado la sabiduría.

*Ev:* —Así me lo parece, en efecto.

*Ag:* —Y ¿qué dices del que vive justamente? ¿Podría vivir con justicia si

no viera cuáles son las cosas inferiores, que debe subordinar a las superiores, y cuáles las iguales, que debe unir entre sí, y cuáles las que debe dar a cada uno como propias?

*Ev:* —No podría.

*Ag:* —¿Negarás que quien así ve las cosas, las ve sabiamente?

*Ev:* —No lo niego.

*Ag:* —Y ¿qué decir del que vive prudentemente? ¿No elige las cosas incorruptibles y ve que deben ser antepuestas a las corruptibles?

*Ev:* —Clarísimo.

*Ag:* —Cuando, pues, elige las cosas a las que debe dirigir su ánimo, y que nadie duda que se deben elegir, ¿acaso

puedes negar que elige sabiamente?

*Ev:* —De ningún modo negaré yo eso.

*Ag:* —Por consiguiente, cuando orienta su ánimo hacia lo que sabiamente ha elegido, es indudable que lo orienta sabiamente.

*Ev:* —Indudable.

*Ag:* —Y el que ni por amenazas ni por tormentos se aparta de lo que sabiamente ha elegido y hacia lo cual sabiamente se ha dirigido, sin duda que obra sabiamente.

*Ev:* —Sin duda alguna.

*Ag:* —Es evidente, por tanto, que todas aquellas que hemos llamado normas y luminares pertenecen a la

sabiduría, puesto que es cierto que cuanto más alguien acomoda su vida a ellas y según ellas vive, tanto más sabiamente vive y obra; y todo lo que hace sabiamente no puede decirse con razón que es ajeno de la sabiduría.

*Ev:* —Así es exactamente.

*Ag:* —Por consiguiente, cuanto son verdaderas e incommutables las leyes de los números, cuya razón y verdad dijiste que se hallaba presente incommutablemente, y que eran comunes a todos los que las ven, tanto son verdaderas e incommutables las normas de la sabiduría. De algunas has dicho, cuando te pregunté acerca de ellas en particular, que eran verdaderas y

evidentes, y concedes también que, en orden a la contemplación, son comunes a todos los que son capaces de intuir las.

Relación entre la sabiduría y número

**XI 30.** *Ev:* —No puedo dudarlo; pero sí quisiera saber si ambas cosas, la sabiduría y el número, pertenecen a un mismo género, puesto que, según dijiste antes, la misma Sagrada Escritura las pone en el mismo plano al referirse a ellas, o si la una procede de la otra o existe en la otra, por ejemplo, si el número procede de la sabiduría o existe en la sabiduría.

Yo no me atrevería a decir que la sabiduría procede del número o que subsiste en el número. No sabré explicar

el hecho, pero es el caso que he conocido muchos calculadores o contadores, o como se los quiera llamar, que calculaban perfecta y maravillosamente, y no he encontrado, sin embargo, sino pocos o ningún sabio. Por eso la sabiduría me ha parecido siempre más digna de veneración que el número.

*Ag:* —Citas un hecho que también a mí suele llamarme la atención. En efecto, cuando me concentro en mí mismo y considero la inmutable verdad de los números y, por decirlo así, el santuario, la morada o región sublime de esta verdad —quizá más adecuadamente pueda denominarse

aquel lugar—, entonces me siento transportado muy lejos del mundo corpóreo; y cuando veo por casualidad algunas ideas y no encuentro, sin embargo, palabras para explicarlas con exactitud, retorno como cansado a estas nuestras esferas para poder hablar, y hablo como acostumbramos a hacerlo, de las cosas que están al alcance de los sentidos.

Esto mismo me sucede también cuando pienso en la sabiduría con la mayor atención e intensidad que me es posible. Y me llama poderosamente la atención que hallándose estas dos cosas la sabiduría y el número, en el santuario de la más recóndita y ciertísima verdad

—según el mismo testimonio de las Sagradas Escrituras, que las parangona, como he dicho al citarlas—, me extraña mucho, digo, que el número sea tenido en poco por la inmensa mayoría de los hombres y, sin embargo, tengan en gran estima la sabiduría.

Pero es indudable que son una sola y misma cosa; porque, no obstante, al decirse en los sagrados libros de la sabiduría que *alcanza de uno al otro confín con fortaleza y que dispone todas las cosas con suavidad*<sup>6</sup>, bien pudiera atribuirse al número aquel poder que *alcanza del uno al otro confín con fortaleza*, siendo propio de la sabiduría la otra parte, *dispone todas*

*las cosas con suavidad*, ya que en realidad una y otra cosa son propias de una sola y misma sabiduría.

**31.** Asignó sus números a todas las cosas, incluso las más ínfimas, colocadas en el extremo de la escala de la existencia. Por eso todos los cuerpos, hasta los que ocupan el más ínfimo grado en el ser, tienen sus números. Pero el saber no lo dio a los cuerpos ni a todas las almas, sino sólo a las racionales, como si en ellas hubiera colocado su trono, desde el cual dispone todas las cosas, aun aquellas más ínfimas, a las que dio sus números. Y así, porque fácilmente juzgamos de los cuerpos como de cosas que están

ordenadas en una categoría inferior a la nuestra, y porque vemos igualmente en este grado de inferioridad respecto de nosotros los números a que ellos están sujetos, por eso los consideramos de menos valor que la sabiduría.

Pero cuando comenzamos a mirar a las alturas nos encontramos con que también ellos, los números, sobrepasan nuestro espíritu, y permanecen inmutables en la misma verdad. Y como el saber es propio de pocos y, en cambio, el contar está al alcance de los necios, por eso admiran los hombres la sabiduría y tienen en poco los números. Pero los doctos y estudiosos, cuanto más se elevan sobre las impurezas de la

tierra, tanto mejor contemplan el número y la sabiduría en el seno de la misma verdad y tanto más aprecian uno y otra, y en su comparación no sólo no tienen para ellos valor el oro, la plata ni ninguna de las cosas que los hombres se disputan, sino que les parecen viles.

**32.** No te extrañes de que los hombres desprecien los números y aprecien la sabiduría, por el hecho de que les es más fácil contar que ser sabios. Ya ves que aprecian más el oro que la luz de una lámpara, comparado con la cual el oro no vale nada, es despreciable. Pero se aprecia más una cosa tan inferior porque la lámpara la tiene y enciende el más pobre; en

cambio, el oro lo tienen pocos. Con todo, lejos de mí el considerar a la sabiduría inferior al número, ya que son una misma cosa. Pero... ¡que busque ojos que la puedan ver!

En un mismo fuego son consustanciales, por decirlo así, la luz y el calor; no pueden separarse. Y, sin embargo, el calor llega sólo a aquellas cosas que se le acercan, mientras que la luz se difunde a más distancia, en todas direcciones. De igual modo por el poder de la inteligencia, inherente a la sabiduría, las cosas más próximas a ella, como son las almas racionales, quedan ardientes del calor de la sabiduría, mientras que a las cosas que

se hallan a más distancia, como son los cuerpos, no llega el calor de la sabiduría, y, no obstante, las inunda la luz de los números.

Quizá te parezca oscura esta comparación, porque no hay imagen alguna de cosa visible que pueda adaptarse perfectamente a las invisibles. Pero fíjate en esta conclusión, que es ahora lo suficiente para el tema que nos hemos propuesto, y que es evidente aun a las inteligencias más humildes, como las nuestras: a pesar de no poder ver claramente si el número está contenido en la sabiduría o procede de ella o, por el contrario, si ella misma procede del número, está incluida en él, o si, en fin,

uno y otro nombre se da a una sola realidad, una cosa es evidente, a saber: que la sabiduría y el número son verdaderos, e inconmutablemente verdaderos.

La verdad una e inmutable, está por encima de nuestra mente

**XII 33.** En consecuencia, no podrás negar que existe la verdad incommovible, que contiene en sí todas las cosas que son inconmutablemente verdaderas, y de ella no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a

todos los que son capaces de ver las verdades incommutables.

Ahora bien, lo que pertenece en común a todos los racionales e inteligentes, ¿quién dirá que pertenece, como cosa propia, a la naturaleza de ninguno de ellos? Recordarás, según creo, lo que poco ha dijimos de los sentidos del cuerpo, es decir, que aquellas cosas que percibimos en común por el sentido de la vista o del oído, como son los colores y los sonidos, que tú y yo vemos u oímos simultáneamente, no pertenecían a la naturaleza de nuestros ojos o de nuestros oídos, sino que, en orden a la percepción, eran comunes a todos.

Tampoco dirás que pertenecen a la naturaleza de la mente de nadie aquellas cosas que tú y yo vemos también en común, cada uno con nuestra propia inteligencia, porque un objeto que ven a la vez los ojos de dos individuos no puede decirse que sea o se identifique con los ojos ni del uno ni del otro, sino que es una tercera cosa, en la cual convergen las miradas de uno y otro.

*Ev:* —Es clarísimo y muy verdadero.

**34.** *Ag:* —Ahora bien, esta verdad, de la que tan largo y tendido venimos hablando, y en la cual, siendo una, vemos tantas cosas, ¿piensas que es más excelente que nuestra mente, o igual, o

inferior?

Si fuera inferior, no juzgaríamos según ella, sino que juzgaríamos de ella, como juzgamos de los cuerpos, que son inferiores a la razón; y decimos con frecuencia no sólo que son o no son así, sino que debían o no debían ser así. Dígase lo mismo respecto de nuestra alma, pues no sólo conocemos que es así nuestra alma, sino que muchas veces decimos también que debía ser así.

Como en los cuerpos juzgamos lo mismo cuando decimos: Es menos blanco de lo que debía, o menos cuadrado, y muchas otras cosas semejantes. Del alma decimos que tiene menos aptitud de la que debiera tener o

que es menos suave o menos vehemente, de acuerdo con lo que piden nuestras costumbres. Y juzgamos de estas realidades según aquellas normas interiores de verdad que nos son comunes, sin que de ellas emitamos jamás juicio alguno. Así, cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es, no se mete a corregir como censor, sino que se alegra únicamente como descubridor.

Pero si esta verdad fuera igual a nuestras inteligencias, sería también mudable, como ellas. Nuestros

entendimientos a veces la ven más, a veces menos, y en eso dan a entender que son mudables; pero ella, permaneciendo siempre la misma en sí, ni aumenta cuando es mejor vista por nosotros ni disminuye cuando lo es menos, sino que, siendo íntegra e inalterable, alegra con su luz a los que se vuelven hacia ella y castiga con la ceguera a los que de ella se apartan.

¿Qué significa el que juzguemos de nuestros mismos entendimientos según ella, y a ella no la podemos en modo alguno juzgar? Decimos, en efecto: Entiende menos de lo que debe o entiende tanto cuanto debe entender. Y es indudable que la mente humana tanto

más debe entender cuanto más pudiese acercarse y adherirse a la verdad inmutable.

Exhortación a abrazar la verdad, única  
fuente de felicidad

**XIII 35.** Te prometí demostrarte, si te acuerdas, que había algo que era mucho más sublime que nuestro espíritu y que nuestra razón. Aquí lo tienes: es la misma verdad. Abrázala si puedes; goza de ella. *Sea el Señor tu delicia y él te dará lo que pide tu corazón<sup>7</sup>.* Porque ¿qué más pides tú que ser feliz? ¿Y quién más feliz que el que goza de la firme, inmutable y excelentísima verdad?

Proclaman los hombres que son

felices cuando tienen entre sus brazos los hermosos cuerpos, ardientemente deseados, ya de las cónyuges, ya de las meretrices, ¿y dudamos de la felicidad nosotros, estando en los brazos de la verdad? Se tienen los hombres por felices cuando, secas las fauces por el ardor de la sed, encuentran una fuente abundante y limpia, o cuando, hambrientos, encuentran una comida o cena bien condimentada y abundante; ¿y negaremos nosotros que somos felices cuando la verdad santa sacia nuestra sed y nuestra hambre?

Con frecuencia oímos decir a muchos que son dichosos porque se acuestan entre rosas y flores; también

cuando recrean su olfato con perfumes los más aromáticos; pero ¿qué cosa hay más aromática y más agradable que la inspiración de la verdad? ¿Y dudamos en proclamar que somos felices cuando ella nos inspira?

Muchos hacen consistir la felicidad de la vida en el canto de la voz humana y en el sonido de la lira y de la flauta, y cuando estas cosas les faltan se consideran miserables, y cuando las tienen saltan de alegría; y nosotros, sintiendo en nuestras almas suavemente, sin el menor ruido, el sublime, armonioso y elocuente silencio de la verdad, si así puede decirse, ¿buscaremos otra vida más dichosa y no

gozaremos de la tan cierta y presente a nuestras almas?

Encuentran los hombres sus delicias en contemplar el brillo del oro y de la plata, el de las piedras preciosas y de los demás colores; en la contemplación del esplendor y encanto de la misma luz que ilumina estos nuestros ojos carnales, proceda ella del fuego de la tierra, de las estrellas, de la luna, o del sol; no hay urgencia ni incomodidad de ningún género que los aparte de este placer; se consideran felices, y por gozar de ellos quisieran vivir siempre. ¿Y estamos recelosos nosotros de hacer consistir la vida feliz en la contemplación de la verdad y su esplendor?

**36.** Muy al contrario. En la verdad se conoce y se posee el bien sumo. La verdad es la sabiduría. Fijemos, por tanto, en ella nuestra mente y conservemos así el bien sumo y gocemos de él, pues es feliz el que goza del sumo bien. Esta es la verdad que ofrece todos los bienes que son verdaderos, y de los que los hombres inteligentes, según la capacidad de su penetración, eligen para su dicha uno o varios.

Entre los hombres hay quienes a la luz del sol eligen los objetos. Los contemplan con agrado, y en contemplarlos ponen todos sus encantos. Y puede haber otros que, teniendo una

vista más vigorosa, más sana y potente, a nada miran con más placer que al sol, que ilumina también las demás cosas, en cuya contemplación se recrean los ojos más débiles. De la misma manera, cuando una poderosa y vigorosa inteligencia contempla con certeza la multitud de cosas inalterablemente verdaderas, se dirige hacia la verdad misma, que todo lo ilumina, y, adhiriéndose a ella, parece como que se olvida de todas las demás cosas, y, gozando de ella, goza a la vez de todas las demás, porque cuanto hay de agradable en todas las cosas verdaderas, lo es precisamente en virtud de la misma verdad.

La verdad origina la libertad y se posee  
con seguridad

**37.** En esto consiste también nuestra libertad, en someternos a esta verdad suprema; y es nuestro mismo Dios, quien nos libra de la muerte, es decir, del estado de pecado. La misma verdad hecha hombre y hablando con los hombres, dijo a los que creían en ella: *Si sois fieles en guardar mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres*<sup>d</sup>. De ninguna cosa goza el alma con libertad sino de la que goza con seguridad.

**XIV** Ahora bien, nadie posee con seguridad los bienes que puede perder

contra su voluntad. Pero la verdad y la sabiduría nadie las puede perder contra su voluntad; porque nadie puede ser separado de ella por la distancia de lugar, y así, cuando hablamos de separación de la verdad y de la sabiduría, entendemos por esto la perversión de la voluntad, que ama las cosas inferiores. Por lo demás, nadie quiere una cosa a la fuerza.

Tenemos, pues, en la verdad un tesoro, del que todos gozamos igualmente y en común; no hay en ella sobresalto, no hay defecto alguno. No admite la verdad amadores envidiosos entre sí; a todos se da igualmente y por completo, y a todos y a cada uno en

suma castidad. Nadie dice al otro: Retírate para acercarme yo también. No, todos están estrechamente unidos a ella, todos la poseen toda a la vez. Sus manjares no se dividen en partes; nada de ella bebes tú que no pueda beber yo. Nada de lo que de ella participas conviertes en algo exclusivamente tuyo, sino que todo lo que de ella tomas queda íntegro también para mí. Lo que a ti te inspira, no espero que vuelva de ti para inspirármelo a mí; porque nada de la verdad se convierte nunca en cosa propia de uno o de varios, sino que simultáneamente es toda común a todos.

**38.** Los objetos del tacto, del gusto y del olfato son, por consiguiente, menos

semejantes a la verdad que los del oído y los de la vista; porque todo lo que oímos es oído en toda su integridad al mismo tiempo por todos y cada uno de los que oyen, y toda imagen al alcance de la vista es percibida en toda su integridad igualmente por unos que por otros.

Estas semejanzas son, sin embargo, muy imperfectas. La voz, cualquiera que sea, no suena toda a la vez, pues se emite y propaga por intervalos de tiempo y espacio; suena una parte antes y otra después; ni la imagen visible está en todo el ojo, sino repartida por cada una de sus partes. Y, además, todas estas cosas nos son arrebatadas contra nuestra

voluntad, y una serie de no sé qué dificultades nos impiden poder gozar de ellas.

Porque si, efectivamente, pudiera darse un cantor de melodioso canto sin fin, y los enamorados del canto acudieran a porfía a oírle, es indudable que cuantos más acudieran, más estrechos estarían; llegarían a disputarse el sitio, pretendiendo cada uno estar más cerca del cantor; además, no podrían retener consigo nada de lo que fueran oyendo, antes al contrario, no percibirían sino voces que se suceden fugitivas.

Si quisiéramos contemplar el sol de hito en hito y lo pudiéramos hacer sin

interrupción, al fin desaparecería de nuestra vista en su ocaso y se nos ocultaría tras una nube, y otros muchos obstáculos nos privarían del placer de su vista en contra de nuestra propia voluntad. Y, en fin, si no faltase nunca el encanto de la luz a mis ojos, ni el de la voz a mis oídos, ¿qué dicha especial me resultaría de esto, siendo, como es, común a mí y a las bestias?

En cambio, aquella hermosura de la verdad y de la sabiduría, mientras persista la voluntad de gozar de ella, ni aun suponiéndola rodeada de una multitud numerosa de oyentes, excluye a los que a ella se van llegando, ni se emite por tiempos, ni emigra de lugar en

lugar, ni la interrumpe la noche, ni la interceptan las sombras, ni está subordinada a los sentidos del cuerpo.

Está cerca de todos los que la aman y se dirigen a ella de todas las partes del mundo, para todos es sempiterna; no está en ningún lugar, y nunca está ausente; exteriormente aconseja e interiormente enseña; hace mejores a los que la contemplan, y a ella nadie la hace peor; nadie juzga de ella y nadie puede juzgar bien sin ella.

Por todo esto es evidente que la verdad es, sin duda alguna, superior a todas las inteligencias, cada una de las cuales sólo por ella llega a ser sabia y juzga, no de ella, sino por ella, las

demás cosas.

## Concluye la demostración de la existencia de Dios

**XV 39.** Tú me habías concedido que, si te demostraba que había algo superior a nuestras inteligencias, confesarías que ese algo era Dios, si es que no había aún algo superior. Yo, aceptando esta tu confesión, te dije que bastaba, en efecto, demostrar esto. Porque, si hay algo más excelente, este algo más excelente es precisamente Dios; y si no lo hay, la misma verdad es Dios. Que haya, pues, o no algo más excelente, no podrás negar, sin embargo, que Dios existe, que es la cuestión que nos habíamos propuesto tratar y discutir.

Y si en vista de esto te sorprende lo que, según la sacrosanta doctrina de Jesucristo, hemos aprendido por la fe, o sea, que Dios es Padre de la Sabiduría, recuerda que también hemos aprendido por la fe que la Sabiduría, engendrada por el eterno Padre, es igual a él. De suerte que no hemos de investigar más sobre esto, sino conservarlo con fe inquebrantable.

Existe, pues, Dios, realidad verdadera y suma, verdad que ya no solamente tenemos, a mi juicio, como indubitable por la fe, sino que también la vemos ya por la razón como verdad cierta, aunque esta visión es muy débil, pero sí lo suficientemente clara,

respecto de la cuestión que nos ocupa, para poder explicar lo demás que a ella concierne, si es que no tienes algo que oponer a lo dicho.

*Ev:* —Por lo que a mí toca, admito todo esto con entusiasmo increíble e inundado de una alegría tan grande, que no puedo explicártelo con palabras, y proclamo que es muy cierto todo lo dicho. Y lo proclamo con aquella voz interior por la que deseo ser oído de la misma Verdad y unirme a ella, pues concedo y confieso que esta unión no sólo es un bien, sino que es un bien supremo y beatífico.

No es lo mismo conocer la sabiduría  
que ser sabio

**40.** *Ag:* —Muy bien; y yo me alegro muchísimo de ello. Pero dime: ¿somos ya por ventura sabios y bienaventurados o caminamos todavía hacia este estado con el fin de llegar a serlo?

*Ev:* —Más bien me parece que vamos todavía hacia él.

*Ag:* —¿De dónde te viene a ti, pues, la comprensión de estas cosas, de cuya verdad y certeza dices que te alegras, y que concedes pertenecen a la sabiduría? ¿Acaso un insensato puede conocer la sabiduría?

*Ev:* —Mientras sea insensato no podrá conocerla.

*Ag:* —Pues bien, o tú eres ya sabio o no conoces aún la sabiduría.

*Ev:* —Aún no soy sabio, es verdad; pero tampoco me tengo por insensato, puesto que conozco la sabiduría. Son ciertas estas cosas que conozco, y no puedo negar que pertenecen a la sabiduría.

*Ag:* —Dime, por favor, ¿acaso no crees tú que el que no es justo es injusto, y que es imprudente el que no es prudente, y que es intemperante el que no tiene templanza? ¿O es que se puede poner en duda alguno de estos puntos?

*Ev:* —Confieso que el hombre, cuando no es justo, es injusto, y lo mismo diría del prudente y del que no tiene templanza.

*Ag:* —¿Por qué, pues, no ha de ser

insipiente el que no es sabio?

*Ev:* —Confieso también que, cuando alguien no es sabio, es insensato.

*Ag:* —Entonces, ¿a cuál de éstos perteneces tú?

*Ev:* —Llámame como te plazca; pero no me atrevo a llamarme sabio, y, sin embargo, según las concesiones que he hecho, veo lógico que me tenga por insipiente.

*Ag:* —El insipiente conoce, por consiguiente, la sabiduría. Como ya dijimos, no estaría cierto de que quería ser sabio, ni de que convenía serlo, si no tuviera noción de lo que es la sabiduría, como también de aquellas cosas que pertenecen a la sabiduría: a ellas has

respondido al preguntarte sobre cada una de ellas en particular, y de cuyo conocimiento te has alegrado.

*Ev:* —Así es, como dices.

La sabiduría, a través de los números, sale al paso de los que la buscan

**XVI 41.** *Ag:* —¿Qué otra cosa hacemos cuando ponemos empeño en ser sabios, sino concentrar en cierto modo nuestra alma entera, y con todo el ardor de que somos capaces, en el objeto que percibimos por la inteligencia, y fijarla allí con la mayor estabilidad posible, a fin de que no se complazca ya en su ser individual, empañado con las cosas pasajeras, sino que, despojada de todos los afectos de las cosas sujetas al

tiempo y al espacio abrace lo que es uno e inmutable?

Porque, así como toda la vida del cuerpo es el alma, así también la vida bienaventurada del alma es Dios. Y mientras procuramos esto, hasta llegar a conseguirlo, estamos en camino. Ahora bien, ya que nos ha sido concedido el gozar de estos bienes verdaderos y ciertos, aunque no brillan aún sino en las tinieblas de este camino, considera si lo que dice la Sagrada Escritura de la sabiduría no es lo que hace con sus amantes cuando vienen a ella y la buscan. Dícese así en la Escritura: *En los caminos se les muestra alegremente y se hace la encontradiza con ellos con*

*el mayor cuidado y atención*<sup>2</sup>.

Adondequiera que te vuelvas, te habla mediante ciertos vestigios que ella ha impreso en todas sus obras, y cuando te tornas a las cosas exteriores, te vuelve ella a llamar al interior mediante las mismas bellezas de las cosas exteriores. Así te darás cuenta de que todo cuanto hay de agradable en los cuerpos y cuanto te cautiva mediante los sentidos externos, es un efecto de los números, e investigarás cuál sea su origen, entrarás otra vez dentro de ti mismo y entenderás que todo esto que llega a tu alma por los sentidos corporales no podrías aprobarlo o desaprobarlo si no tuvieras dentro de ti

mismo ciertas normas de belleza, que aplicas a todo cuanto en el mundo exterior te parece bello.

**42.** Contempla el cielo, la tierra y el mar, y todo cuanto hay en ellos. Contempla los astros que brillan en el firmamento, los animales que reptan por la tierra, las aves que vuelan por el aire y los peces que nadan en el mar: verás que todo tiene su belleza, porque tiene sus números. Quítales éstos, y todo queda reducido a nada. ¿Dónde, pues, han de tener su origen, sino donde lo tiene el número?, Porque en tanto tienen ser en cuanto tienen sus números?

Hasta los mismos artífices de bellezas corpóreas en sus propias artes

tienen sus números, conforme a los cuales ejecutan sus obras; y no cejan en su empeño ni en el manejo de los instrumentos hasta que la obra, que va recibiendo forma externa, llegue a alcanzar, en cuanto es posible, la perfección de ese ejemplar ideal y obtenga por medio de los sentidos externos la aprobación del juez interno, que tiene siempre a la vista los números superiores. Si buscas después cuál es el motor de los miembros del mismo artista, verás que es el número, pues se mueven con ritmo.

Y si le quitas de las manos la obra y del espíritu la intención de hacerla, de modo que la actividad de sus miembros

no tenga otro fin que el placer o distracción, entonces esta actividad recibe el nombre de danza. Si deseas saber entonces qué es lo que agrada en la danza, te responderá el número: "soy yo".

Contempla ahora la hermosura de un cuerpo ya formado: están los números ocupando su lugar. Fíjate en la hermosura de un cuerpo que se mueve: están los números obrando en el tiempo. Llégame al arte, de donde éstos proceden, y pregunta allí por el tiempo y lugar, y no encontrarás ni tiempo ni espacio, sino que allí, en el arte, no hay más que números. Y su región no es la de los espacios, ni su edad la de los

días, y, sin embargo, los que desean ser artistas y se atienen a las reglas del arte que van a aprender, mueven su cuerpo en el tiempo y en el espacio, y, en cambio, su espíritu se mueve sólo en el tiempo, pues únicamente andando el tiempo llegan a ser perfectos.

Remóntate ahora por encima del alma del artífice hasta dar vista al número sempiterno; entonces el brillo de la sabiduría llegará a ti, partiendo de su misma sede interior y del fondo del santuario de la verdad; y si aún reverbera en tu vista lánguida y débil, vuelve los ojos de tu mente hacia aquel camino, en el cual se mostraba alegre a tus ojos, y acuérdate de que en realidad

no has hecho sino diferir una división, que repetirás más tarde, cuando te encuentres más sano y más fuerte.

### Lamentación sobre los que no aman la sabiduría

**43.** ¡Ay de aquellos que te abandonan a ti, que eres su guía y que se extravían de tus caminos; que aman tus huellas, en vez de amarte a ti misma, y que se olvidan de tus enseñanzas! ¡ Oh dulcísima luz, sabiduría del alma purificada! Tú no cesas de insinuarnos cuál es tu naturaleza y cuán grande eres, y que tus huellas son la hermosura de las criaturas. Hasta el mismo artista está como diciendo al espectador, sobre la belleza de tu obra, que no se detenga en

ella por completo, sino que, contemplando con los ojos del cuerpo la hermosura de su obra artística, lo haga de modo que pase su afecto y amor al autor de la misma.

Los que aman tus obras en vez de amarte a ti son semejantes a aquellos hombres que, oyendo a un sabio de gran facundia, pierden el contenido principal de sus pensamientos, cuyos signos son las palabras que oyen, por poner demasiada atención y avidez en lo suave de su voz y en la estructura cadenciosa de los períodos.

¡Ay de los que se alejan de tu luz y se adhieren dulcemente a su propia oscuridad! Como si te volvieran las

espaldas, hacen asiento en las obras de la carne, como en su propia sombra, y, sin embargo, aun lo mismo que allí les causa placer lo reciben del esplendor de tu luz.

Pero las sombras, cuando se aman, causan más debilidad en los ojos del alma y la hacen más incapaz de gozar de tu vista. Tanto más y más se hunde el hombre en las tinieblas cuanto con más gusto sigue todo aquello que más dulcemente acoge su debilidad; y de aquí que comience a no poder ver lo que es el bien sumo y a no poder considerar como un mal lo que engaña su imprudencia o seduce su indigencia o le atormenta en su esclavitud, bien que

todo esto lo padezca en justo castigo de su alejamiento, y no pueda ser nunca un mal aquello que es justo.

44. Si, pues, todo cuanto ves que es mudable no lo puedes percibir ni por los sentidos del cuerpo ni por la atención del espíritu, a no ser que exista en una forma numérica, sin la cual todo se reduce a la nada, no dudes que existe una forma eterna e inmutable, en virtud de la cual estas cosas, que son mudables, no desaparecen, sino que con sus acompasados movimientos y la gran variedad de sus formas continúan recorriendo hasta el fin los caminos de su existencia corporal; forma eterna e inmutable, en cuya virtud, sin estar

contenida ni como definida en el espacio, ni prolongarse a través de los tiempos, ni sufrir alteración con el tiempo, todas las demás pueden ser formadas, y, según sus géneros, llenar y recorrer los números del espacio y del tiempo.

Todo bien y toda perfección proceden de  
Dios

**XVII 45.** Todo ser mudable es necesariamente susceptible de perfección o forma. Así como llamamos mudable a lo que puede cambiarse, así llamaría yo formable a lo que es capaz de recibir una nueva forma. Pero ningún ser puede formarse a sí mismo, porque ningún ser puede darse a sí mismo lo

que no tiene, y, por tanto, para llegar a tener forma, preciso es que algo sea formado. Si algún ser tiene ya su forma, no tiene necesidad de recibir lo que ya posee, y si alguno no tiene forma, no puede recibir de sí mismo lo que no tiene. Ningún ser puede, pues, formarse a sí mismo, como antes dijimos.

¿Qué más vamos a decir de la mutabilidad del cuerpo y del alma? Hemos dicho ya bastante anteriormente. Queda establecido como principio, que el cuerpo y el alma reciben su forma de otra forma inmutable y siempre permanente, de la cual está escrito: *Los mudas y se mudan; tú, en cambio, eres siempre el mismo, tus años no se*

*acabarán*<sup>10</sup>. El profeta llamó a la eternidad años sin término. De esta misma forma se dijo que, *permaneciendo en sí misma, renueva todas las cosas*<sup>11</sup>.

Así se nos da a entender que la providencia gobierna todas las cosas. Si todo cuanto existe dejara de existir al privarle absolutamente de forma, síguese que aquella forma inmutable, por la cual todas las cosas mudables subsisten en condiciones de poder llenar y recorrer los números de sus formas, es evidentemente su providencia; porque realmente no existirían si ella no existiese. Así, pues, el que contempla y considera la creación universal, sea

quien fuere, camina hacia la sabiduría, siente que la sabiduría gozosamente le acompaña y que le sale al encuentro con todo el cortejo de su amorosa providencia. Y tanto más vivamente desea correr este camino cuanto el propio camino se le hace más atractivo en virtud de la misma sabiduría a la que desea ardientemente llegar.

**46.** Pero si tú, además de los seres que existen y no viven, y de todos los que existen y viven, pero sin entender, y de los que existen, viven y entienden, encuentras algún otro género de criaturas, entonces no dudes en decir que existe algún otro bien que no procede de Dios.

Estos tres géneros de seres podemos agruparlos en dos categorías con estos dos nombres, a saber: cuerpo v vida; porque a los seres que viven pero que no entienden, como son los animales, y a los que entienden, como son los hombres, podemos muy bien denominarlos con la palabra vida.

Ahora bien, estas dos cosas, el cuerpo y la vida, son consideradas como criaturas pues también se llama vida la del mismo Creador, y vida por excelencia. Estas dos criaturas, digo, el cuerpo y la vida, por lo mismo que son formables, como acabamos de verlo poco antes, y por el hecho de que, si perdieran su forma, quedarían reducidas

a la nada, prueban suficientemente que subsisten por aquella forma que siempre es la misma.

Por consiguiente, cualesquiera bienes que existen, los grandes y los mínimos, no pueden proceder sino de Dios.

Porque ¿qué cosa puede haber en las criaturas más excelente que la vida inteligente y qué puede haber en ellas inferior al cuerpo? Sin duda éstos son bienes que se hallan sujetos al desfallecimiento y que tienden al no ser, y, no obstante, les queda una cierta forma, de suerte que de algún modo siguen existiendo.

Pues bien, cualquier forma, aun la

más imperfecta, que está en un ser mudable y deleznable, procede de aquella forma que desconoce la mutabilidad y el desfallecimiento. Ella impide que los mismos movimientos de los seres que progresan, o de los que retroceden, traspasen las leyes de los números. Por consiguiente, todo cuanto de laudable hay en las criaturas, sea juzgado digno de pequeña o de gran alabanza, todo debemos referirlo a la mayor, excelentísima e inefable honra y gloria del Creador. ¿Tienes algo que oponer a esto?

La libre voluntad es un bien, aunque  
pueda usarse para el mal

**XVIII 47.** *Ev:* Confieso que estoy ya

suficientemente convencido, y que, hasta cierto punto, es evidente —al menos en cuanto es posible en esta vida y en hombres como nosotros—, que Dios existe y que de Dios proceden todos los bienes, puesto que de Dios proceden todas las cosas existentes, no sólo las inteligencias que, además, viven y existen, e igualmente las que no tienen más perfección que la existencia.

Tratemos ahora la tercera cuestión, a saber, si puede demostrarse que la voluntad libre del hombre debe ser contada como un bien. Demostrado esto, te concederé, sin ningún género de duda, que Dios nos la ha dado y que fue conveniente que nos la diera.

*Ag:* —Recuerdas perfectamente lo que nos hemos propuesto, y te has dado cuenta cabal de que la segunda cuestión está ya resuelta; pero también debías haber visto que queda igualmente resuelta esta tercera.

En efecto, tú has dicho que te parecía no debía habérsenos dado el libre albedrío de la voluntad, porque de él se sirve el hombre para pecar. Habiéndote yo replicado que no se podía obrar bien sino mediante el mismo albedrío de la voluntad, y habiéndote asegurado que Dios nos lo dio principalmente para esto, tú respondiste que debía habernos dado la voluntad libre como se nos dio la justicia, con la

cual nadie puede obrar sino justamente.

Esta respuesta fue la que me obligó a dar en el curso de la discusión un sinnúmero de rodeos, con el fin de demostrarte que todos los bienes, tanto los mayores como los menores, provienen de Dios, cosa que no hubiera podido demostrarte tan claramente si antes no la hubieran evidenciado las razones que aduje y desarrollé lo mejor que pude, asistido siempre de la gracia de Dios en tan largo y penoso camino en pro de cuestión tan grave y de tanta trascendencia y en contra de las opiniones de la impiedad estulta, que hace decir al impío: *No hay Dios*<sup>12</sup>.

Aunque estas dos verdades, a saber:

que hay Dios y que todos los bienes proceden de Dios, fueran ya antes para nosotros objeto de nuestra fe inquebrantable, sin embargo, de tal manera las hemos dilucidado ahora, que también aparece como evidente esta tercera, o sea, que la voluntad libre del hombre ha de ser considerada como uno de los bienes que el hombre ha recibido de Dios.

**48.** Ya en el diálogo anterior quedó probado, y convinimos entre nosotros, que la naturaleza del cuerpo es inferior a la naturaleza del alma, y que, por consiguiente, el alma es un bien mayor que el cuerpo. Si, pues, entre los bienes del cuerpo encontramos algunos de los

que puede abusar el hombre, y, sin embargo, no por eso decimos que no debían habérsenos dado, pues reconocemos que son bienes, ¿qué tiene de particular que en el alma haya también ciertos bienes de los cuales podamos abusar, pero que, por lo mismo que son bienes, no pudieron sernos dados sino por aquel de quien procede todo bien?

Tú sabes perfectamente que carece de un bien muy grande el cuerpo al que le faltan las manos, y, sin embargo, usa muy mal de las manos el que con ellas ejecuta acciones crueles o torpes. Si vieras a un hombre sin pies, confesarías que faltaba para la integridad de su

cuerpo un gran bien, y, sin embargo, no negarías que abusaría enormemente de sus pies el que de ellos se valiera para hacer daño a otro o para deshonorarse a sí mismo.

Con los ojos vemos esta luz del día, y distinguimos las diversas formas de los cuerpos, y los ojos son lo más hermoso de nuestro cuerpo, por eso han sido colocados en la parte más alta y digna del mismo, y, aparte de esto, nos valemos de ellos para proteger nuestra salud y para procurarnos otras muchas comodidades de la vida; no obstante, muchos abusan de los ojos para cometer torpezas sin cuento, y los obligan a servir al libertinaje. Tú ves de cuan

grande hermosura carece el rostro que no tiene ojos; y al que los tiene, ¿quién se los ha dado sino el dador de todos los bienes, que es Dios?

Por consiguiente, así como concedes que son bienes estos del cuerpo y alabas a quien los dio, sin mirar a los que abusan de ellos, del mismo modo debes conceder que la libertad, sin la cual nadie puede vivir rectamente, es un bien dado por Dios, y que debemos reprobarnos a los que abusan de ese bien antes que decir que no debió habérselo dado el que nos lo dio.

**49.** *Ev:* —Por lo mismo, quisiera que antes me probaras que la libertad del hombre es un bien, y entonces yo te

concedería que Dios nos la había dado, pues confieso que todos los bienes proceden de Dios.

*Ag:* —Pero ¿no te lo probé ya, y no sin gran esfuerzo, en el curso de la discusión anterior, cuando tú me concediste que toda belleza y toda forma corporal eran un bien y que procedían de la forma suprema de las cosas, es decir, de la suprema verdad, y que en ella subsistían? Nuestros mismos cabellos están contados<sup>13</sup>, dice el Evangelio, que es la suma verdad. ¿O has olvidado ya lo que dijimos de la sublimidad del número y de su poder, que se extiende de uno al otro confín?

¿Quién puede suponer tal aberración

del espíritu, cual sería contar entre los bienes, incluso los más inferiores, nuestros mismos cabellos, y atribuirlos sin titubeos al autor y dador de todo bien, Dios, porque así los bienes grandes como los más pequeños proceden de aquel de quien procede todo bien, y dudar, no obstante, de que es un bien la voluntad libre del hombre, sin la cual hasta los mismos perversos reconocen que no se puede vivir con rectitud?

Pero, además, dime, por favor, ¿qué te parece que es mejor en nosotros: aquello sin lo cual podemos vivir rectamente o aquello sin lo cual no podemos vivir bien?

*Ev:* —¡Oh!, sí, perdona. Me avergüenzo de mi ceguera, porque ¿quién duda, en efecto, que es mucho mejor aquello sin lo cual nadie puede vivir rectamente?

*Ag:* —¿Negarás ahora que un hombre a quien le falta un ojo puede vivir rectamente?

*Ev:* —Lejos de mí demencia tan grande.

*Ag:* —Concediéndome, pues, que los ojos del cuerpo son un bien, cuya pérdida no impide, sin embargo, vivir rectamente, ¿te parecerá que no es un bien la libertad, sin la cual nadie puede vivir bien?

**50.** Conoces, en efecto, la justicia,

de la cual nadie abusa. Se la considera como uno de los bienes más grandes que tiene el hombre y una de las virtudes del alma que constituyen la vida recta y honesta. Nadie, efectivamente, usa mal de la prudencia, ni de la fortaleza, ni de la templanza, porque en todas ellas, como en la justicia, de la que tú has hecho mención, impera la recta razón, sin la cual no puede darse virtud alguna, y de la recta razón nadie puede usar mal.

Los bienes son de tres clases: grandes, medios y pequeños; la libertad se considera entre los medianos

**XIX** Grandes, pues, son estos bienes; pero es preciso recordar que no sólo los grandes, sino también los más pequeños

no pueden venir sino de aquel de quien procede todo bien, que es Dios. Esto nos lo ha demostrado el diálogo anterior, a cuyas conclusiones has dado tantas veces y con tanta alegría tu aprobación.

Por consiguiente, las virtudes, por las cuales se vive rectamente, pertenecen a la categoría de los grandes bienes; en cambio, las clases diversas de cuerpos, sin los cuales se puede vivir rectamente, son los bienes más pequeños; y las potencias del alma, sin las cuales no se puede vivir rectamente, son los bienes intermedios. De las virtudes nadie usa mal; de los demás bienes, es decir, de los intermedios y de los inferiores, cualquiera puede usar

bien, y también abusar.

Pero de las virtudes nadie abusa, porque la función propia de la virtud es precisamente el hacer buen uso de aquellas cosas de las cuales podemos abusar; y nadie que usa bien, abusa. Pues bien, la liberal e infinita bondad de Dios es la que nos ha dado no sólo los bienes grandes, sino también los medianos y los pequeños, y a esta bondad debemos alabar más por los bienes grandes que por los medianos y más por los medianos que por los pequeños; pero por todos juntos más que si no nos los hubiese dado todos.

**51.** *Ev:* —Conforme. Pero se me ofrece una duda, y es que, tratándose

ahora de la voluntad libre, y usando ella bien o mal de las demás cosas, según vemos, ¿cómo es que la ponemos a ella misma entre las cosas de que nosotros usamos?

*Ag:* —Al igual que conocemos por la razón todos los objetos de nuestros conocimientos científicos y, sin embargo, la misma razón cuenta también entre aquellas cosas que conocemos por la razón ¿Acaso te has olvidado de que, cuando investigábamos qué cosas conocíamos por la razón, me concediste que la razón la conocemos por la misma razón? No te extrañe, pues, de que, usando de las demás cosas por medio de la voluntad libre, podamos usar de la

misma voluntad mediante ella misma, y esto de un modo que, usando la voluntad de las demás cosas, ella misma use de sí misma, a manera de lo que pasa con la razón, que no sólo conoce las cosas que no son de ella, sino que se conoce también a sí misma.

Sucede lo mismo con la memoria, que no sólo abarca los objetos de que nos acordamos, sino que también, puesto que no nos olvidamos de que tenemos memoria, y la memoria en cierto modo se tiene a sí misma en nosotros. No solamente se acuerda de las demás cosas, sino que hasta de sí misma, o mejor, somos nosotros los que nos acordamos de las demás cosas y de la

memoria por la memoria misma.

**52.** Cuando la voluntad, que es un bien de los intermedios, se une al bien no propio de cada uno, sino al inmutable y común a todos, como es aquella verdad de la que hemos hablado largamente — sin que hayamos dicho nada digno de ella—, entonces posee el hombre la vida bienaventurada, y esta vida bienaventurada, es decir, los sentimientos afectuosos del alma, unida al bien inmutable, es el bien propio y principal del hombre. En él están contenidas también todas las virtudes, de las cuales nadie puede hacer mal uso. Aunque éstos sean los bienes más grandes en el hombre y los primeros, ya

se comprende que son, no obstante, propios de cada hombre y no comunes. He aquí, pues, cómo la verdad y la sabiduría, que son comunes a todos los hombres, nos hacen a todos sabios y felices por nuestra unión con ella.

Pero la bienaventuranza de un hombre no hace bienaventurado a otro, porque, cuando lo imita para llegar a serlo, desea serlo por los mismos medios que ve que lo es el otro, es decir, por aquella verdad inmutable, bien común a todos.

Ni por la prudencia de un hombre se hace prudente otro hombre, ni fuerte por la fortaleza de otro, ni moderado por la templanza ajena, ni justo por la justicia

de nadie, sino que llegará a serlo conformando su alma a aquellas inmutables normas y luces de las virtudes que viven inalterablemente en la misma verdad y sabiduría, común a todos, a los cuales aquélla conformó y fijó el espíritu que dotado de esas virtudes se propone como ejemplo que imitar.

**53.** La voluntad, pues, que se une al bien común e inmutable, consigue los primeros o más grandes bienes del hombre, siendo ella uno de los bienes intermedios. Pero la voluntad que se aparta de dicho bien común, y se convierte hacia sí propia, o a un bien exterior o inferior, peca.

Se convierte hacia sí misma, como a bien propio, cuando quiere ser dueña de sí misma; vuélvese hacia los bienes exteriores cuando quiere apropiarse los bienes de otro o cualquier cosa que no le pertenece; y a los inferiores, cuando ama los placeres del cuerpo. Y, de esta suerte, el hombre soberbio, curioso y lascivo entra en otra vida, que, comparada con la vida superior, más bien se ha de llamar muerte que vida. No obstante, la rige y gobierna la providencia de Dios, que pone las cosas en el lugar que les corresponde y distribuye a cada uno según sus méritos.

Así resulta que ni siquiera aquellos bienes que anhelan los pecadores son en

manera alguna males, ni lo es tampoco la voluntad libre del hombre, que hemos reconocido que debe clasificarse en la categoría de los bienes intermedios. No; el mal consiste en su aversión del bien inmutable y en su conversión a los bienes mudables: y a esta aversión y conversión, como que no es obligada, sino voluntaria, sigue de cerca la digna y justa pena de la infelicidad.

El impulso de la libre voluntad hacia el mal no se origina en Dios, sino en el  
libre albedrío

**XX 54.** Tú, quizá, me vas a preguntar de dónde le viene a la voluntad el movimiento por el que se aparta del bien inmutable y se une al mudable. Este

movimiento, ciertamente, es malo, a pesar de que la libertad debe considerarse como un bien, ya que sin ella nadie puede vivir rectamente. Si este movimiento, es decir, el acto de apartarse la voluntad de su Dios y Señor, es, sin duda alguna, pecado, ¿podemos acaso decir que es Dios el autor del pecado?

Luego no procede de Dios este movimiento. ¿De dónde, pues, procede? Si al hacerme esta pregunta te respondiera que no lo sé, quizá se apoderara de ti una mayor tristeza, y, con todo, te diría la verdad, porque no se puede saber lo que no existe. Tú por ahora conserva tu fe incommovible de

que no existe bien alguno que percibas por los sentidos o por la inteligencia, o venga de algún modo a tu pensamiento, que no proceda de Dios.

En efecto, no hay naturaleza alguna que de él no proceda. No dudes en atribuir a Dios cualquier ser en el que adviertas que hay medida, número y orden. Si de allí subtraes estas tres perfecciones, no queda absolutamente nada; porque, aunque al parecer quedara como un cierto principio o conato de alguna forma, puesto que no se encuentra la medida ni el número ni el orden, y dado que donde se encuentran estos tres elementos existe la forma perfecta, no habrá ni el más rudimentario vestigio de

forma, que, a modo de materia, parezca abandonarse en manos del artífice para recibir de ellas la perfección correspondiente. Si la perfección de la forma es un bien, lo es también la misma incoación de la forma.

Así que, si se prescinde en absoluto de todo bien, no queda ciertamente algo, sino nada en absoluto. Todo bien procede de Dios; no hay, por tanto, ser alguno que no proceda de él. Considera ahora de dónde puede proceder aquel movimiento de aversión, que decimos que es un pecado, por ser un movimiento defectuoso (y todo defecto procede de la nada), y no dudes que no procede de Dios. Defecto, sin embargo, que, por ser

voluntario, es potestativo nuestro. Si lo temes, preciso es que no lo quieras, y si no lo quieres, no se dará.

¿Qué mayor seguridad para nosotros que vivir esa vida, en la que no nos puede suceder nada que no queramos? Mas, puesto que el hombre, que cae voluntariamente, no puede igualmente levantarse por su voluntad, asgámonos con fe firme a la mano derecha que Dios nos tiende desde el cielo, esto es, a Jesucristo, Señor Nuestro; esperemos en El con esperanza cierta y deseémosle con caridad ardiente.

Si crees que debemos investigar aún más y con más diligencia sobre el origen del pecado, aunque a mí me parece que

ya no es absolutamente necesario, hay que dejarlo para otra discusión.

*Ev:* —Me parece muy bien que dejemos para otra ocasión lo que tenemos que tratar aún sobre este particular, pues no te puedo conceder que hayamos dilucidado ya suficientemente este tema.

## **DEL LIBRE ALBEDRÍO**

**Traductor: P. Evaristo Seijas, OSA**

### **LIBRO III**

Resumen de lo anterior: el movimiento culpable de la voluntad que se aparta del bien supremo sólo se origina en el libre albedrío

I 1. *Ev:* —Veo ya claramente que debemos considerar la voluntad libre

del hombre como un bien, y no de los ínfimos. Nos vemos, por tanto, obligados a confesar que nos ha sido dada por Dios, y que, efectivamente, fue conveniente que nos la diera. Ahora deseo saber de ti, si lo crees conveniente, de dónde proviene aquel movimiento por el que la misma voluntad se aparta del bien común e inmutable y se da a los bienes propios, o a los ajenos, o a los ínfimos, y se convierte a todas las cosas mudables.

*Ag:* —¿Qué necesidad hay de saber esto?

*Ev:* —Porque si la voluntad nos ha sido dada de modo que lleve consigo como natural este movimiento, entonces

va tras estos bienes necesariamente, y en verdad que no puede haber culpa en el hombre cuando se halla dominado por la naturaleza y por la necesidad.

*Ag:* —Este movimiento, ¿te agrada o te desagrada?

*Ev:* —Me desagrada.

*Ag:* —Por consiguiente, tú lo condenas.

*Ev:* —Sí, lo condeno.

*Ag:* —Condenas, por tanto, un movimiento inculpable del alma.

*Ev:* —No condeno un movimiento inculpable del alma, pero no sé si hay culpa en ir tras los bienes pasajeros abandonando el bien inmutable.

*Ag:* —Condenas, pues, lo que no

sabes.

*Ev:* —Por favor, no exageres las cosas. Dije, en efecto: No sé si hay culpa alguna, para dar a entender que sin duda hay culpa; pues por esta palabra que dije: «no sé», indico suficientemente que me río de la duda sobre una cosa evidente.

*Ag:* —Considera cuál es la verdad evidente que te ha obligado a olvidar tan pronto lo que poco antes dijiste. En efecto, si este movimiento procede de la naturaleza o de la necesidad, de ningún modo puede ser culpable, y, sin embargo, tan firmemente sostienes que es culpable, que juzgas irrisoria toda duda sobre este punto. ¿Por qué te ha

parecido que debías afirmar o decir con alguna duda aquello de lo que tú mismo estás convencido de que es falso? Si la voluntad libre nos ha sido dada, has dicho, de manera que le sea como natural este movimiento, entonces apetece necesariamente estas cosas, y realmente no puede haber culpa alguna cuando el hombre obra dominado por la naturaleza o por la necesidad. De ninguna manera debiste dudar de que nos ha sido dada de ese modo, siendo así que no dudas de que dicho movimiento sea culpable.

*Ev:* —Yo dije que el mismo movimiento era culpable, y que, por consiguiente, me desagradaba, y no

puedo dudar de que es, en efecto, reprehensible; pero niego que sea culpable el alma que por este movimiento se aparta del bien inmutable y se une a los bienes mudables, si su naturaleza es tal, que necesariamente se vea empujada por dicho movimiento.

2. *Ag*: —¿Cuál es el origen de ese movimiento que reconoces es culpable?

*Ev*: —Veo que existe en el alma, pero no sé a quién atribuirlo.

*Ag*: —¿Niegas que ese movimiento mueva al alma?

*Ev*: —No lo niego.

*Ag*: —¿Y niegas que el movimiento con el que una piedra se mueve sea movimiento de la piedra? No hablo aquí

de aquel movimiento con el que la movemos nosotros o es movida por una fuerza extraña, como cuando es lanzada hacia arriba, sino de aquel con el que por su propio peso se dirige y cae a la tierra.

*Ev:* —No niego, es verdad, que el movimiento con el que, como dices, cae y se dirige la piedra al suelo, sea movimiento de la piedra; pero es un movimiento natural. Y si el movimiento del alma es de este género, es indudablemente un movimiento natural, y no puede ser vituperada por seguir este movimiento natural; porque, aunque para su ruina lo sigue, es impelida a ello por la necesidad de su naturaleza. Ahora

bien, por lo mismo que no dudamos de que el movimiento del alma hacia el pecado sea culpable, por lo mismo debemos negar que sea natural, y, por tanto, no es semejante al movimiento de la piedra.

*Ag:* —¿Hemos hecho algo de provecho en los dos anteriores diálogos?

*Ev:* —Sí, por cierto.

*Ag:* —Creo, pues, que te acordarás de que en el primero queda suficientemente claro que ninguna cosa puede hacer el alma esclava de la pasión sino su propia voluntad; porque no puede ser obligada, decíamos, ni por una voluntad superior ni por una igual a

ella —esto sería injusto— ni por una inferior, porque es impotente para ello. No resta, por tanto, sino que sea propio de la mente aquel movimiento por el que ella aparta del Creador su voluntad de disfrute para tornarla a las criaturas; si este movimiento es culpable, y te ha parecido ridículo quien lo dude, no es natural ciertamente, sino voluntario.

Su movimiento es semejante al de la fuerza de la gravedad de en que éste es propio de ella, y aquel lo es del alma. Pero se diferencia en que la piedra no tiene en su mano el impedir ser arrastrada por la fuerza de la gravedad; en cambio el alma, si no quiere, nadie la obliga a este movimiento, de preferir los

bienes inferiores volviendo la espalda a los superiores.

He aquí por qué el movimiento de la piedra es natural, y el del alma, voluntario.

Por esta razón, si alguien dijere que la piedra peca porque por su natural inclinación tiende hacia la tierra, yo no diría de él que es más estólido que la piedra, sino simplemente se le consideraría un mentecato. Pero al alma la acusamos de pecado cuando vemos claramente que a los bienes superiores antepone el goce de los inferiores.

¿Qué necesidad hay, pues, de investigar de dónde procede este movimiento por el que la voluntad se

aparta del bien inmutable para entregarse a los bienes pasajeros, reconociendo, como reconocemos, que es un movimiento propio del alma, y además voluntario, y por eso culpable, y que todas las normas prácticas sobre esta materia nos advierten que, después de haber condenado y reprimido este mal movimiento, apartemos nuestra voluntad de las cosas temporales y la orientemos al goce del bien sempiterno?

3. *Ev*: —Veo, y hasta cierto punto palpo, y comprendo que es verdad lo que dices; porque nada hay, en efecto, que sienta yo tan firme e íntimamente que tengo voluntad propia y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna

cosa. Y en realidad no encuentro qué cosa pueda llamar mía, si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero. ¿A quién sino a mí ha de atribuirse el mal que hago por mi propia voluntad? **Habiéndonos** hecho Dios, y no pudiendo hacer nosotros bien alguno sino por medio de la voluntad, es evidente que para esto principalmente nos ha sido dada por nuestro buen Dios.

Si el movimiento por el que la voluntad se dirige a una u a otra parte no fuese voluntario y no estuviese en nuestro poder, no sería el hombre ni digno de alabanza ni de vituperio cuando, por decirlo así, girase sobre el juicio de su voluntad hacia los bienes

superiores o hacia los inferiores; ni debería tampoco aconsejarsele que, dando de mano a los bienes inferiores, procurase alcanzar los eternos, ni que cambiara la voluntad de vivir mal por la de vivir bien. Pero el que opina que al hombre no deben aconsejarsele estas cosas, merece ser excluido del número de los hombres.

Un problema preocupante: ¿cómo compaginar la libertad del hombre con la presciencia de dios?

**II 4.** Yo estoy, sin embargo, sumamente preocupado, porque no acierto a comprender cómo es posible que Dios conozca de antemano todos los futuros y, no obstante, no pequemos

necesariamente. Porque decir que las cosas pueden suceder de otro modo distinto a como Dios las conoce de antemano, es intentar destruir la presciencia de Dios con tanta impiedad como locura.

Si Dios previó que el primer hombre había de pecar —lo que no puede menos de conceder cualquier que crea conmigo que Dios tiene presciencia de todos los futuros—, si así es, no digo por eso que Dios no debió haber creado al hombre, pues lo creó bueno, y en nada se puede oponer a la acción de Dios el pecado del hombre, a quien él mismo creó en toda su bondad. Más todavía: en el hombre mostró su bondad al crearlo, su

justicia al castigarlo y su misericordia al redimirlo. No digo, pues, que no debiera haber hecho al hombre, sino que, por lo mismo que Dios había previsto su caída en el pecado, era necesario que sucediera lo que Dios había previsto. ¿Cómo, pregunto yo ahora, puede darse la libertad donde tan inevitable parece la necesidad?

5. *Ag*: —Has llamado con fuerza a las puertas de la misericordia de Dios. Que ella nos asista y abra a los así llamamos. Si esta cuestión atormenta a la mayor parte de los hombres, no es por otra causa, según creo, sino porque no buscan con actitud religiosa. Son más diligentes en excusar sus pecados que en

confesarlos.

Unos admiten de buen grado que la Providencia divina no preside los acontecimientos humanos, y así, abandonando al destino sus cuerpos y sus almas, se entregan a toda suerte de vicios, que los laceran y despedazan. Niegan la justicia divina, burlan la humana y pretenden rechazar a sus acusadores al amparo de la fortuna, la que, no obstante, acostumbran a presentar y pintar como ciega, o con el fin de tenerse por mejores que esta misma fortuna, por la cual se creen gobernados, o para confesar que ellos sienten y dicen estas cosas porque son no menos ciegos que ella. Y no

conceden que sea un absurdo el que ellos hagan todas estas cosas obligados por la fatalidad, cuando al obrar caen en tales demencias.

Pero en contra de esta opinión tan errónea, tan loca e insensata, creo que hemos dicho lo bastante en nuestra segunda conversación.

Otros, aunque no se atreven a negar la providencia de Dios en la vida humana, prefieren, sin embargo, creer, por error detestable, tenerla por impotente, injusta y perversa, antes que confesar sus pecados con religiosa humildad.

Todos éstos, si se dejaran aconsejar, es indudable que, al pensar en este ser

óptimo, el más justo y poderoso, creerían sin dificultad que la bondad, la justicia y potencia de Dios es mucho mayor que todo lo que ellos pueden suponer. Y luego, vueltos a sí mismos, entenderían como un deber el dar gracias a Dios, incluso en el caso de que hubiera querido darles un ser inferior al que tienen, y con todo su corazón y con todas las fuerzas de su alma clamarían: *Yo dije, Señor, ten misericordia de mí; salva mi alma, porque pequé contra ti*<sup>1</sup>.

Así, serían conducidos al templo de la sabiduría por las vías ciertas e infalibles de la divina misericordia. De suerte que, ni envanecidos por los nuevos descubrimientos ni disgustados

por los que no han logrado encontrar, quedarían más capacitados para ulteriores investigaciones, y, reconociendo su ignorancia, procederían con más cautela en lo sucesivo.

Mas en cuanto a ti, que, según creo, no dudas de ninguna de estas verdades, mira cuán fácilmente voy a responder a cuestión tan importante, en cuanto me hayas consultado a las pocas cosas que te voy a preguntar

La presciencia divina no anula nuestra  
libertad

**III 6.** De modo que lo que te tiene perplejo y admirado es cómo no puedan ser cosas totalmente opuestas entre sí la presciencia divina de todos los futuros y

el que nosotros no pequemos por necesidad. Si Dios sabe de antemano, dices, que el hombre ha de pecar, es necesario que e! hombre peque, y si eso es necesario, ya no hay libertad para pecar, sino más bien una inevitable e inflexible necesidad.

Tu perplejidad proviene de que ves con espanto cómo este razonamiento nos lleva o a la negación impía de la presciencia divina respecto de todos los futuros o que, si no la podemos negar, síguese reconocer que pecamos no libremente, sino por necesidad. ¿Es otra, acaso, la causa de tu perplejidad?

*Ev:* —De momento ésta es y no otra.

*Ag:* —Tú crees, según eso, que todas

las cosas, que Dios prevé, suceden por necesidad y no por el querer libre de una voluntad.

*Ev:* —Así lo creo.

*Ag:* —Despierta y entra un momento dentro de ti mismo y dime, si puedes, qué voluntad tendrás mañana, si la de pecar o la de obrar bien.

*Ev:* —No lo sé.

*Ag:* —¿Y crees que tampoco Dios lo sabe?

*Ev:* —En modo alguno puedo pensar eso.

*Ag:* —Si, pues, conoce cuál ha de ser mañana tu voluntad, prevé igualmente cuáles han de ser las voluntades de todos los hombres

existentes y futuros, y con mucha más razón prevé qué es lo que ha de hacer de los justos y de los malvados.

*Ev:* —Claro que sí; si digo que Dios tiene presciencia de todas mis acciones, con mucha más razón tengo que decir que la tiene de las cosas propias y que sabe ciertísimamente qué es lo que ha de hacer.

*Ag:* —¿Y no temes que alguien te pueda contestar diciendo que si todo cuanto es objeto de la presciencia divina ha de suceder por necesidad v no libremente, síguese que él mismo hará por necesidad v no libremente todo cuanto haya de hacer?

*Ev:* —Al decir que sucede por

necesidad todo lo que Dios prevé que ha de suceder, me fijaba sólo en aquellas cosas que pasan en las criaturas, y no lo que pasa en él, pues en Dios las cosas no comienzan a ser ni dejan de ser, sino que son eternas.

*Ag:* —Dios no actúa, por tanto, en sus criaturas.

*Ev:* —El determinó de una vez para siempre cómo ha de desarrollarse el orden universal que estableció, y nada dispone nunca por un acto nuevo de su voluntad.

*Ag:* —¿Acaso no hace a nadie feliz?

*Ev:* —Sí, ciertamente.

*Ag:* —Lo hace cuando el hombre llega a serlo.

*Ev:* —Así es.

*Ag:* —Según eso, si, por ejemplo, tú vas a ser feliz dentro de un año, dentro de un año te hará él feliz.

*Ev:* —Sí.

*Ag:* —En ese caso prevé ya hoy lo que ha de hacer dentro de un año.

*Ev:* —Desde la eternidad ha tenido esta presciencia, y, si eso ha de suceder, admito que de eso la tiene también igualmente hoy mismo.

7. *Ag:* —Dime, por favor, ¿acaso no eres tú su criatura, o tu dicha no se realizará en ti?

*Ev:* —Sí, soy su criatura, y mi dicha se realizará en mí.

*Ag:* —Así, pues, por disposición de

Dios, tú llegarás a ser dichoso, no por voluntad propia, sino por necesidad.

*Ev:* —Su voluntad es para mí una necesidad.

*Ag:* —Tú llegarás, por consiguiente, a ser bienaventurado a la fuerza.

*Ev:* —Si en mi mano estuviese el ser bienaventurado, lo sería desde ahora; lo quiero desde ahora mismo, y no lo soy porque no soy yo quien me hace dichoso, sino él.

*Ag:* —Has expresado fielmente la verdad. No podemos, en efecto, tener la convicción de que está en nuestro poder más que aquello que hacemos cuando queremos hacerlo. Por lo cual nada está tanto en nuestro poder como nuestra

misma voluntad, pues ella está dispuesta a la ejecución sin demora absolutamente ninguna en el mismo instante en que queremos. De aquí que con razón podemos decir que envejecemos por necesidad y no por voluntad, e igualmente que morimos por necesidad, no por voluntad, e igualmente que morimos por necesidad, no por voluntad y así de otras cosas semejantes; pero ¿quién, en su sano juicio, se atreverá a decir que no

Aunque Dios conozca de antemano todos los actos de nuestra voluntad, no se sigue, sin embargo, que queramos alguna cosa sin voluntad de quererla. Lo que has dicho de la felicidad, de que no

llegabas tú a ser feliz por ti mismo, lo dijiste como si yo lo negara: y lo que yo digo es que, cuando llegues a ser feliz, lo serás, no contra tu voluntad, sino queriéndolo tú. Así, pues, siendo Dios conocedor de tu felicidad futura y no pudiendo ser de otro modo de como él lo conoce, —de lo contrario no tendría presciencia—, no por eso nos vemos obligados a pensar —lo cual sería un absurdo enorme y muy distante de la verdad—, que tú has de ser bienaventurado sin quererlo.

Pues bien, así como tu voluntad de ser feliz, cuando comienzas a serlo, no anula la presciencia de Dios, que es indubitable hoy, como siempre, respecto

de tu felicidad futura, del mismo modo, si el día de mañana has de realizar voluntariamente un acto culpable, no porque Dios lo vea de antemano dejará de ser un acto voluntario.

8. Considera ahora, te ruego, cuan ciegamente se suele decir: «Si Dios ha previsto los actos futuros de mi voluntad, tengo que querer necesariamente lo que él ha previsto; y si es necesario que lo quiera, hay que confesar que lo quiero por necesidad y no por elección de mi libre albedrío». ¡Oh demencia singular! ¿Cuál es la razón de no suceder cosa distinta de lo que Dios ha previsto, sino el que la voluntad es la misma que él ya ha previsto que

había de ser?

Paso por alto aquel delirio igualmente monstruoso que indiqué poco antes decía el mismo hombre: «Es preciso que yo quiera esto», mientras trata de suprimir la voluntad al suponer la necesidad. Porque, si quiere por necesidad, ¿cómo puede querer si no tiene voluntad?

Mas, si no ha querido decir esto, sino que, al decir que el acto de su voluntad es necesario, ha querido significar que su voluntad no depende de él; en ese caso se le refuta con lo que tú mismo respondiste cuando te pregunté si tú no serías dichoso sin quererlo, pues me contestaste que ya serías feliz, si

estuviera en tu mano el serlo; dijiste que querías, pero que aún no podías serlo. Yo repuse entonces que habías hablado una gran verdad, porque sólo nos falta esa potestad cuando nos falta lo que queremos. Pero cuando queremos, si la voluntad nos abandona, ya no queremos realmente.

Ahora bien, si cuando queremos es imposible no querer, los que quieren una cosa tienen voluntad, y, sin embargo, ninguna cosa está en su poder sino aquello que tienen, cuando lo quieren tener. Nuestra voluntad, por consiguiente, no sería voluntad si no estuviera en nuestro poder, Y por lo mismo que está en nuestro poder, por

eso es libre, pues es claro que no es libre lo que no está en nuestro poder o que, estándolo, puede dejar de estarlo.

He aquí cómo, sin negar la presciencia divina de todas las cosas que han de suceder, es posible querer libremente lo que queremos. Teniendo él presciencia de nuestra voluntad, será tal cual él prevé; y será una voluntad o un acto libre, porque Dios así lo ha previsto; y, por otra parte, no será voluntad nuestra si no estuviera en nuestro poder. En fin, no queda anulada nuestra libertad por la presciencia divina; al contrario, es más cierta, porque aquel cuya presciencia no se engaña previó que seríamos libres.

*Ev:* —He aquí que desde ahora mismo admito la necesidad de que suceda todo cuanto Dios ha previsto, y que no obstante la presciencia de nuestros pecados, nuestra voluntad no deja de ser libre ni de estar siempre en nuestro poder.

Oscuro problema el de la presciencia divina. Con todo, prever no es obligar.

Justicia de los castigos divinos

**IV 9.** *Ag:* —¿Qué es, pues, lo que aún te tiene perplejo? ¿Acaso, olvidado de las conclusiones de nuestra primera discusión, vas a negar que pecamos por nuestra propia voluntad, sin que a ello nos pueda obligar ser alguno, ni superior, ni inferior, ni igual a nosotros?

*Ev:* —No me atrevo a negar ninguna de estas cosas; pero confieso ingenuamente que aún no veo cómo no están en contradicción estas dos cosas: la presciencia divina de nuestros pecados y nuestra libertad de pecar. Es necesario confesar que Dios es justo y conoedor de antemano; pero querría saber con qué justicia castiga los pecados, que es necesario se cometan, o cómo no sucede necesariamente lo que previó que había de suceder, o cómo no se ha de imputar al Creador cuanto es de necesidad que suceda en su criatura.

**10.** *Ag:* —¿Por qué te parece a ti que es incompatible nuestra libertad con la presciencia de Dios: porque es

presciencia o porque es presciencia de Dios?

*Ev:* —Más bien porque es presciencia de Dios.

*Ag:* —¿Qué pasaría si tú previeras que alguien había de pecar? ¿no sería necesario que pecara?

*Ev:* —Sí, sería necesario que pecara; de lo contrario no habría presciencia de parte mía, al no prever de antemano cosas indefectibles.

*Ag:* —En ese caso, es necesario que suceda lo que Dios ha previsto que sucederá, no porque sea presciencia de Dios, sino únicamente por la razón de ser presciencia, ya que de no ser las cosas ciertas, sería ciertamente nula.

*Ev:* —De acuerdo; pero ¿a qué viene esto?

*Ag:* —Porque, si no me engaño, tú no obligarías a pecar a nadie por el simple hecho de que previeras que había de pecar, pues, de lo contrario, no preverías que había de cometer tal pecado. Así, pues, como no se oponen estas dos cosas, a saber, el que por tu presciencia conozcas lo que otro ha de hacer por su propia voluntad y el hecho de obrar él libremente, así Dios, sin obligar a nadie a pecar, prevé, sin embargo, quiénes han de pecar por su propia voluntad.

**11.** ¿Por qué, pues, no ha de castigar como justo juez el mal que no obliga a

cometer, no obstante conocerlo de antemano? Así como tú con tu memoria de las cosas no obligas a ser a las cosas que ya fueron, del mismo modo Dios, con su presciencia, no obliga a que se haga lo que realmente se ha de hacer. Y así como tú te acuerdas de algunas cosas que has hecho y, no obstante, no has hecho todo aquello de que te acuerdas, así también Dios prevé todas las cosas, de las que él mismo es el autor, y, no obstante, no es el autor de todo lo que prevé. Pero de las cosas que no es malhechor es, sin embargo, justo vengador. De aquí puedes entender ya por qué razón o con qué justicia castiga Dios los pecados: porque no es él el

autor del mal futuro que prevé.

Si por el hecho de que prevé que los hombres han de pecar, no los hubiera de castigar, tampoco debería premiar a los que obran; y esto por la misma razón: porque también prevé que han de obrar bien.

Pero no, todo lo contrario; confesamos que es propio de su presciencia el no ignorar nada de cuanto ha de suceder, y propio de su justicia el no dejar impune el pecado en su juicio, precisamente porque es cometido por la voluntad libre, y porque la presciencia no obliga a nadie a pecar.

Dios es laudable en la creación de todas sus criaturas, incluidas las pecadoras y

desgraciadas

**V 12.** En cuanto a lo que me propusiste en tercer lugar, a saber, cómo es posible no imputar al Creador lo que es necesario que suceda en su criatura, fácilmente nos lo dirá aquella norma de piedad que conviene recordar, y es que siempre y por todo debemos dar gracias a nuestro Creador. Deberíamos alabar, su generosísima bondad con toda justicia, incluso en el caso de que nos hubiera colocado en alguno de los grados inferiores de la creación.

Aunque nuestra alma estuviera manchada con el pecado, sería, sin embargo, más sublime y mejor que si fuera transformada en esta luz visible.

Tú mismo te das cuenta de cuánto alaban a Dios por la hermosura de esta luz hasta los mismos que viven esclavos de los sentidos del cuerpo. Por eso no te turbe el que sean vituperadas las almas pecadoras, de modo que digas en tu corazón: mejor sería que no existieran.

Has de saber que, si las vituperas, es comparándolas consigo mismas, al considerar cuáles serían si no hubieran cometido el pecado. Pero el hombre debe, en el grado que le permitan sus facultades, tributar al Creador de ellas las más dignas alabanzas, no sólo porque su justicia las obliga a entrar en el orden por él establecido, sino también porque las hizo tales que, aun afeadas

por el pecado, son muy superiores en dignidad a la luz corporal, por la cual justamente le alabamos.

**13.** También te advierto que te guardes de decir: «mejor sería que no existieran»; ni siquiera: «las debía haber creado de otra forma». Porque todo lo que razonablemente se te ocurra a ti como mejor, ten por cierto que Dios lo ha hecho, como Creador que es de todos los bienes. Y es de saber que no es una razón verdadera, sino una debilidad envidiosa, el no querer admitir grados inferiores en la escala de los seres, cuando se piensa que una cosa, cualquiera que sea, debería haber sido dotada de más perfección; como si, por

ejemplo, después de haber contemplado la hermosura del cielo no quisieras que hubiera sido hecha la tierra. Esto sería una iniquidad.

Justamente le censurarías si, no habiendo hecho el cielo, tú vieras que había hecho únicamente la tierra, porque hubieras podido decir que debía haberla hecho de forma que por ella hubieras podido imaginar el cielo. Pero después de haber visto realizado aquel cielo, cuya imagen querías se despertase en ti mediante la vista de la tierra, y una vez sabido que se llamaba cielo y no tierra, creo que, no habiendo sido frustrado tu deseo de un ser más perfecto, no te hubiera parecido mal que debajo de este

cielo hubiera una criatura inferior llamada tierra.

Además, en la misma tierra hay tanta variedad según las regiones, que nada de cuanto pertenece a la hermosura de la tierra puede concebir nuestro espíritu que no haya sido hecho en su totalidad por Dios, creador de todas las cosas. Desde la parte más fértil y amena hasta llegar a la más árida e infecunda se pasa por una gradación media tal, que sería osado atreverse a juzgar desfavorablemente ninguna de ellas, a no ser comparada con otra mejor. Y al ascender así por todos estos grados en alabanzas al Creador, hasta llegar a la parte más perfecta de la tierra, no creo

que te opusieras a la existencia de otra parte además de ésta.

Ahora bien, entre el cielo y la tierra, ¿Qué distancia no hay? Entre ambos se interponen los elementos acuosos y gaseosos, y de estos cuatro elementos resulta otra infinidad de especies y formas, incontables para nosotros, pero bien contadas por Dios.

Puede, según esto, haber en la naturaleza cosas que tú ni siquiera llegas a imaginarte; pero no puede dejar de haber nada que a ti se te ocurra razonablemente, porque no puedes, en efecto, imaginarte en las criaturas perfección alguna que haya podido ocultarse a la vista del Creador. Como

que, cuando el alma humana, que está naturalmente unida a la razón divina, de la cual depende, dice que mejor sería esto que aquello, si dice verdad y sabe lo que dice, lo ve en aquellas razones a las que está unida.

Que tenga, pues, por cierto que Dios ha hecho todo lo que piensa ella razonablemente que debía haber hecho, aunque no alcance a verlo en las cosas creadas; porque, incluso en el supuesto de que no alcanzara a ver el cielo con los ojos de la cara, y, no obstante, dedujera con verdadero fundamento que Dios debió haberlo hecho, debería tener por cierto que lo había creado, aunque no lo viera con los ojos corporales.

Realmente no hubiera podido ver con la inteligencia la conveniencia de haberlo hecho sino en aquellas razones o ejemplares según los cuales fueron hechas todas las cosas. Y lo que no está contenido en aquellas razones, en tanto no puede nadie verlo con un razonamiento verídico en cuanto no es verdadero.

**14.** El error de la mayor parte de los hombres consiste en que, habiendo visto con los ojos de la mente la existencia de cosas mejores, las buscan con los ojos de la carne; pero no en sus lugares propios. Como sucedería, por ejemplo, al que, concibiendo en su mente la idea perfecta de la redondez, le causase

fastidio el no encontrarla realizada en la nuez, si jamás en su vida hubiera visto ningún otro cuerpo redondo más que éste.

Semejantes a él son aquellos que ven en su mente —y con muchísima razón— que sería mejor una criatura que, aunque dotada de libertad, hubiera, sin embargo, permanecido siempre unida a Dios sin haber pecado jamás; y luego, al ver los pecados de los hombres, se duelen de ellos, no porque quieran dejar el pecado, sino porque quisieran no haber sido creados en condiciones de pecar; y así dicen: «Ojalá nos hubiera hecho tales que hubiéramos podido estar siempre unidos a la verdad inmutable,

sin haber querido jamás pecar»

Mas yo les digo: No clamen, no censuren al Creador, pues Dios no los ha obligado a pecar por el hecho de haberlos creado y haberles dado el poder de querer o no querer pecar. ¿No hay muchos ángeles dotados igualmente de esta libertad, y que, no obstante, no han pecado nunca ni pecarán jamás? Por lo cual, si te agrada la criatura que, persevera firmísima en el bien y no peca, no hay duda que la preferirás, y con justa razón, a la que peca; pero así como en tu mente la antepones a la que peca así el Creador la antepuso en el orden de la creación. Y ten por cierto que tales como tú las imaginas se hallan

en tronos superiores y en lo más alto del cielo; porque, si el Creador ha mostrado gran bondad en la creación de aquellas que previó habían de pecar, es imposible que no demostrara la misma bondad en la creación de las que previó que nunca pecarían.

**15.** Esta sublime criatura, gozando perpetuamente de su Creador, se halla en posesión de aquella su eterna bienaventuranza, merecida por su inquebrantable voluntad de permanecer siempre unida a la justicia. Ocupa después el segundo lugar de preferencia dentro del orden el alma pecadora, que ha perdido, sí, la bienaventuranza por el pecado, pero que no ha perdido aún el

poder de recuperarla, y que supera, sin duda alguna, en excelencia a aquella otra cuya voluntad está ya fija en el pecado. Entre esta última y aquella primera, que tiene una voluntad inquebrantable de no separarse de la justicia, ocupa un lugar intermedio la que por la humilde penitencia vuelve a recuperar su alta dignidad.

Cierto que Dios no ha privado de la largueza de su bondad, hasta preferir no crearla, ni siquiera a aquella criatura que previó que no sólo había de pecar, sino que había de permanecer firme en la voluntad de pecar. Porque así como es mejor un caballo que se desvía del camino que una piedra, que no se

desvía, porque carece de sentido y de movimiento propio, así también es más excelente la criatura que peca por su propia y libre voluntad que aquella otra que es incapaz de pecar por carecer de voluntad libre.

Yo, por ejemplo, alabaría un buen vino en su género y criticaría al hombre que se hubiera embriagado con él. No obstante, apreciaría al hombre a quien había censurado, aun en el caso de perdurar la embriaguez, más que al buen vino con el que se había embriagado. Así también deben ser alabadas las criaturas según el grado de perfección que les corresponde en la escala de los seres, y vituperados los que, abusando

de ellas, se alejan de la percepción de la verdad. Bien que, por otra parte, esos mismos, por corrompidos y embriagados que estén, han de ser preferidos a las mismas criaturas —laudables en sí mismas, y cuyo amor les desvaneció—, no por lo que tienen de viciosos, sino por la excelencia de su naturaleza.

**16.** Toda alma es mejor que cualquier cuerpo, y cualquier alma pecadora, por mucho que se haya rebajado, no llega a convertirse jamás en cuerpo, ni pierde en absoluto aquella perfección por la que es alma. No pierde tampoco por ningún concepto aquella perfección por la que es superior a los cuerpos, entre los que el

más excelente es la luz. Síguese de aquí que la última o más abyecta de las almas debe anteponerse al más excelente de los cuerpos, y puede suceder que algún cuerpo deba anteponerse al cuerpo de otra alma, pero en modo alguno al alma misma.

¿Por qué razón, pues, no se ha de alabar a Dios y se le han de tributar los más inefables encomios por haber creado no sólo las almas que habían de ser constantes en la observancia de las leyes de la justicia, sino también otras muchas que previó habían de pecar, y otras que no sólo habían de pecar, sino que habían de perseverar en su pecado, siendo así que aun éstas son de

condición más noble que todas aquellas criaturas que no pueden pecar por carecer de voluntad racional y libre? Más aún: estas mismas son más nobles y excelentes que cualquier esplendidísimo fulgor de cualesquiera cuerpos, al que algunos han venerado, si bien muy equivocadamente, tomándolo como substancia del Dios soberano.

Ahora bien, en el mundo de los seres corpóreos, desde las mismas masas siderales hasta el número de nuestros cabellos, se halla tan gradualmente ordenada la perfección de todas las cosas, que sería una estulticia decir: «¿Qué es esto?, ¿a qué viene esto?», porque todo ha sido creado en el orden

que le corresponde. ¿Cuánta mayor necesidad no será decirlo respecto de un alma, que, por más que haya degenerado de su nativa hermosura y caído en cualquier defecto, estará siempre muy por encima de la excelencia de todos los cuerpos?

17. De un modo aprecia la razón las cosas y de otro muy distinto las aprecia la utilidad. La razón las juzga a la luz de la verdad, para así poder subordinar justamente las inferiores a las superiores. La utilidad se inclina, las más de las veces, del lado de las ventajas que proporcionan las cosas, y así se explica que, a veces, aprecia más lo que la razón antepone que es inferior.

Por ejemplo, siendo verdad que la razón antepone con mucho los cuerpos celestes a los terrestres, no obstante, ¿quién de los hombres carnales no preferiría que llegasen a faltar varias estrellas en el firmamento antes que un arbusto de su campo o una vaca de su vacada?

Pero, vemos cómo los hombres de mayor edad no toman en cuenta para nada el juicio que los niños hacen de las cosas, o esperan pacientemente que llegue a corregirse, pues los niños, si se exceptúa la de alguno, con los que están encariñados, prefieren la muerte de cualquier hombre a la de su pájaro y mucho más si se trata de un hombre terrible y su pájaro es hermoso y

encantador. Lo mismo sucede con aquellos hombres que por el progreso de su alma han llegado a la sabiduría, cuando se encuentran con hombres que, no sabiendo apreciar las cosas de la razón, alaban a Dios en las criaturas inferiores, porque las encuentran más acomodadas al modo de ser de sus sentidos corporales, pero que, tratándose de las superiores y más excelentes, unos no le alaban, o le alaban menos de lo justo; otros tienen la osadía de censurarlo o la pretensión de corregir su obra, y parte, finalmente, no creen que sea él su Creador, o desprecian en absoluto los juicios de semejantes hombres, si es que no

consiguen corregirlos, o los aguantan y toleran pacientemente hasta que ellos mismos se corrijan.

¿Qué es preferible: no existir o ser desgraciado?

**VI 18.** Siendo esto así, tan lejos está de la verdad el pensar que se deben imputar al Creador los pecados de las criaturas, no obstante ser necesario que suceda lo que él ha previsto, como lejos lo estabas tú al proclamar la imposibilidad de ver cómo no imputarle lo que sucede en su criatura sin que pueda no suceder. Yo le respondería inmediatamente, por el contrario, no lo veo, y afirmo que no pueda encontrarse ni existir modo alguno de achacar a Dios

lo que es necesario suceda en su criatura si queda a salvo la voluntad libre del pecador

Alguien me podrá decir: «Más querría no existir que ser desgraciado». Le respondería inmediatamente: Mientes, porque ahora mismo eres un desgraciado y, sin embargo, por ninguna otra razón quieres no morir sino porque quieres existir; y así, no queriendo ser miserable, quieres, no obstante, existir. Da, pues, gracias a Dios por tu existencia, que en verdad quieres, a fin de que dejes de ser lo que eres en contra de tu voluntad. Existes voluntariamente y eres infeliz en contra de tu propia voluntad. Si eres ingrato respecto de tu

voluntaria existencia, con razón te ves obligado a ser lo que no quieres, es decir, miserable. Pues bien, por el hecho de que, a pesar de ser miserable, tienes lo que quieres, alabo yo la bondad del Creador, y por el hecho de que, por ser tú ingrato, padeces lo que no quieres, alabo la justicia del Ordenador

**19.** Puede alguien replicar: «No quiero morir, y no precisamente porque prefiera ser infeliz a no ser del todo, sino para no ser eternamente infeliz después de la muerte». Yo le responderé: Si esto es injusto, no lo serás; mas si es justo, entonces alabemos a aquel por cuya determinación lo serás.

Si insistiera diciendo: «¿Cómo sabré yo que, si esto es injusto, no seré miserable?», le contestaré: Porque, si tú dependes de tu propia voluntad, o no serás miserable o justamente lo serás, si te conduces injustamente. Por el contrario, si quieres y no puedes conducirte injustamente, entonces no eres dueño de ti mismo, y en este caso, o no estás bajo la potestad de nadie o estás bajo la potestad de otro; si lo primero, o no lo estás en contra de tu voluntad o no lo estás porque quieres no estarlo; pero tú no puedes ser cosa alguna involuntariamente si no hay alguna fuerza que te obligue a serlo, y es claro que ninguna fuerza puede

coaccionar al que no está sujeto a nada ni a nadie.

Mas si de tu propia voluntad no te hallas bajo la potestad de nadie, entonces la razón dice que eres dueño de ti mismo, y en este caso, sea porque te conduces y te haces justamente desgraciado, sea porque voluntariamente eres lo que quieres ser, tienes de todos modos motivos para dar gracias a la bondad del Creador.

Y si no eres dueño de ti mismo, es porque estás en poder de otro, o más poderoso que tú o más débil. Si es más débil, tuya es la culpa y justa la desgracia, porque podrías sobreponerte al que es más débil que tú si quisieras.

Pero si, siendo tú más débil, estuvieras en poder de otro más fuerte que tú, de ningún modo podrías juzgar como injusta tan sabia ordenación.

Por esto mismo te dije con toda razón: si esto, es decir, el que seas miserable, es injusto, no lo serás; mas si es justo, entonces alabemos a aquel por cuya disposición lo eres.

Tendencia innata de todo hombre hacia  
la existencia

**VII 20.** Podría mi objetante insistir: «Incluso siendo desgraciado, quiero más ser que no ser del todo, por la razón de que actualmente existo; pero, si antes de existir hubiera podido elegir, entonces hubiera preferido el no ser a ser

miserable. El temer yo ahora dejar de existir, a pesar de ser infeliz, es efecto de mi misma miseria, en virtud de la cual no quiero lo que debería querer, pues debería querer más no ser que ser miserable.

Ahora confieso que prefiero existir, aun siendo desgraciado, a no ser nada; pero con tanta más sinrazón quiero esto cuanto soy más miserable, y tanto más miserable soy cuanto con más claridad veo que no debía haber querido serlo».

En este caso le respondería: Mira no te equivoques en aquello precisamente en que tú crees estar más seguro; porque si fueras dichoso, sin duda que más querrías ser que no ser, y siendo al

presente infeliz, quieres más ser, incluso así, que no ser en absoluto, puesto que no quieres ser desgraciado.

Considera, pues, en cuanto puedas, el grande bien que es la misma existencia, pues la prefieren no menos los desdichados que los felices. Si consideras bien esto, verás que en tanto eres desgraciado en cuanto que no te acercas al sumo ser, y que en tanto juzgas que es preferible que alguien no sea a que sea infeliz, en cuanto no ves al que es el ser por excelencia, y verás que, no obstante, tú quieres ser, porque has recibido el ser de aquel que es el sumo ser.

**21.** Si quieres, pues, evitar la

infelicidad, ama en ti esto mismo que es para ti la razón de querer ser, porque cuanto más y más quieras ser, tanto más te aproximarás al que es por excelencia, y dale gracias ahora por ser lo que actualmente eres; porque, aunque eres inferior a los bienaventurados, eres, no obstante, superior a las cosas, que son incapaces de tener ni siquiera el deseo de la felicidad, muchas de las cuales son, sin embargo, alabadas incluso por los mismos desgraciados. Claro que todas las cosas por el solo hecho de existir merecen justamente ser alabadas; porque por lo mismo que son, son buenas.

Así, pues, cuanto más ames el ser,

tanto más desearás la vida eterna y con tantas más ansias desearás ser formado de manera que tus deseos no sean temporales, ni marcados a fuego e impresos, por los amores de las cosas temporales. Estas cosas temporales antes de ser no son, y cuando son, se van deslizando, y cuando ya se han deslizado, dejan de ser. Así que mientras son futuras aún no son, y cuando han pasado ya, tampoco son.

¿Cómo, pues, conseguir tener de modo estable aquellas cosas, en las que el comenzar a ser es idéntico al caminar hacia el no ser? El que ama el ser aprecia estas cosas en cuanto que son; pero pone su amor en el ser, que siempre

es. Si es inconstante en el amor de las cosas temporales, se afirmará en el amor del ser eterno; si flaquea en el amor de las cosas transeúntes, se estabilizará en el amor del ser permanente, y será constante, y llegará a alcanzar el mismo ser que deseaba cuando temía no ser y no podía estar firme, hallándose encadenado por el amor de las cosas huidizas.

No te aflijas, pues, sino, al contrario, alégrate, y mucho, de que prefieras existir, aun siendo desdichado, a no existir para no serlo, porque entonces no serías nada. En efecto, si a este comienzo del amor al ser continúas añadiéndole más y más amor al ser, te

asentarás en el que es el ser por esencia, y así te guardarás de contraer ninguno de aquellos defectos por los que pasan al no ser los seres inferiores, aniquilando consigo las fuerzas y ser del amante.

De donde resulta que a quien prefiere no existir a ser infeliz, por lo mismo que no puede dejar de ser, no le queda más remedio que ser miserable. Pero aquel cuyo amor al ser es mayor que su odio al ser miserable, uniéndose con amor a lo que ama, va excluyendo lo que aborrece, y cuando comience a ser perfecto, con la perfección que corresponde a su ser, dejará de ser infeliz.

Análisis del suicidio. Su relación con la

tendencia al ser

**VIII 22.** Considera también lo inconveniente y absurdo que es decir: «Quisiera más no existir que ser miserable». Porque decir: «Quisiera más esto que aquello», es elegir alguna cosa, y el no ser no es cosa alguna, sino la nada. Por tanto, de ningún modo puede elegir bien cuando lo que elige es la nada. Dices que realmente quieres existir, aun siendo miserable, pero que no debieras quererlo. ¿Qué es entonces lo que deberías querer? «Debería querer más bien el no ser», me dices. Si debieras haber querido esto, entonces esto es para ti lo mejor; mas lo que no existe, no puede ser mejor, y más en

razón está el no querer existir que el pensar que deberías quererlo.

Por otra parte, si alguien elige acertadamente una cosa apetecible, se hace mejor cuando llega a conseguirla; pero no podrá llegar a ser mejor el que no existe; Nadie, pues, puede elegir acertadamente el no ser.

Ni nos debe inducir a opinar lo contrario el dictamen de los que, abrumados por la desgracia, se han dado muerte a sí mismos: porque o recurrieron a lo que consideraron mejor, y, en este caso, cualquiera que haya sido su modo de pensar, no contradice nuestro razonamiento; o creyeron que de este modo vendrían a no ser

absolutamente nada, en cuyo supuesto es claro que mucho menos nos debe inducir el ejemplo de los que equivocadamente eligen el no ser absolutamente nada. ¿Cómo, en efecto, seguir en la elección a quien, si pregunto qué ha elegido, me responde que ha elegido la nada? Pues a quien elige no ser, se le convence sin duda, aunque se resista a confesarlo, de que elige la nada.

**23.** No obstante, expondré, en cuanto me sea posible, mi pensamiento sobre toda esta materia.

A mi modo de ver, ningún suicida, o que de alguna otra manera desea morir, está convencido de que después de la muerte no será nada, aunque hasta cierto

punto opine así; porque, en efecto, la opinión tiene su fundamento o en el error o en la verdad en que se halla el que raciocina o cree, mientras que el sentimiento se funda en el hábito o en la naturaleza. Puede darse el caso de que uno sea nuestro modo de opinar y otro nuestro sentimiento íntimo; esto, fácilmente se colige de que en la mayor parte de los casos estamos convencidos de que debemos hacer una cosa y nos place hacer todo lo contrario.

Y a veces está más en lo cierto el sentimiento íntimo que la opinión, si ésta procede de un error y aquél de la naturaleza, como cuando un enfermo siente, por ejemplo, gran placer en

beber agua fresca, la cual cree, sin embargo, que le hará daño si la bebe. A veces está más en la verdad la opinión que el sentimiento, como cuando el enfermo da crédito al médico que dice que el agua fresca le hará daño, cuando realmente se lo hace, no obstante de bebería con gusto.

Hay ocasiones en que están en lo cierto tanto el sentimiento como la opinión: es cuando lo que beneficia, no sólo se cree así, sino que también se toma con placer; y hay otras en que a ambos acompaña el error, como es, por ejemplo, cuando se cree que hace bien lo que perjudica, y además nos complacemos deliberadamente en ello.

Pero la opinión recta suele corregir la mala costumbre, y la opinión falsa suele depravar los buenos sentimientos. Tanta es la fuerza e influencia de la autoridad y el imperio de la razón.

Cuando alguien cree que después de la muerte no será nada, y, no obstante, se ve como impelido por molestias inaguantables a desearse la muerte con toda su alma, y determina dársela y, en efecto, se suicida, tiene la opinión errónea de un completo aniquilamiento, y su sentimiento es el de un deseo natural de descanso. Ahora bien, lo que es permanente no es la nada; al contrario, tiene más realidad que lo que se mueve. Lo que se mueve es causa de

afectos tan opuestos que mutuamente se excluyen. El reposo, por el contrario, goza de aquella constancia en la que se entiende perfectamente lo que significamos cuando decimos: Es, existe.

Y, por consiguiente, todo aquel deseo de morir que se halla en la voluntad no tiene por fin el llegar al aniquilamiento del que muere, sino llegar al descanso. De aquí que aun creyendo, contra toda verdad, el que desea morir, que ha de dejar de existir, desea, no obstante, y con deseo natural, la quietud, esto es, desea ser una realidad más perfecta. Por lo cual, así como es del todo imposible que el no

ser agrade a nadie, así también es imposible que haya nadie que sea ingrato a la bondad de su Creador, por el hecho precisamente de haberle dado el ser.

## El desorden del pecado y el orden universal

**IX 24.** Podría decir alguien que no era difícil ni trabajoso a la omnipotencia de Dios ordenar todas las cosas que hizo de tal modo que ninguna criatura pudiera llegar a ser desventurada, porque esto ni es imposible al omnipotente ni se opone a su bondad. Yo le respondería: El orden de las criaturas discurre, desde la más excelsa hasta la más ínfima, por grados tan atinados, que demostraría no

verlo con buenos ojos el que dijera: «Esto no debía ser así»; y lo mismo el que dijera: Esto debería ser de esta forma.

Porque, si quiere que sea como es la criatura superior, ya lo es ésta, y es tal que no conviene añadirle más, porque es perfecta. Por consiguiente, el que dijera: «También ésta debía ser como aquélla», o bien quiere añadir perfección a la que es ya perfecta — y entonces sería inmoderado e injusto—, o quiere hacer desaparecer a la imperfecta, y esto sería malo y envidioso.

Y si un tercero dijese: «Esta que es no debía ser», con todo sería malo y envidioso, al no querer que exista

aquella por la cual se ve obligado a alabar aun a las que son inferiores. Es como si dijera, por ejemplo, que no debía existir la luna, porque se ve obligado a alabar, so pena de negarlo estúpida y pertinazmente, que también la claridad de un candil, aunque muy inferior a la de la luna, es, no obstante, hermosa en su género, conveniente en las tinieblas de la noche, útil para los usos comunes y, por todas estas razones, y dentro de los justos límites, ciertamente laudable.

¿Cómo, pues, se atreverá a decir que no debería existir la luna el que dijera que no debía haber candiles? El mismo se convencería de que debía ser tratado

de loco. Y si no dice que no debía existir la luna, sino que debía haber sido hecha tal y como es el sol, no se da cuenta de que, hablando así, lo que realmente dice es que no debía existir la luna, sino dos soles. En lo cual padece un doble error. consistente el primero en que quiere añadir perfección a la «cosas que son ya perfectas en su naturaleza, al desear la existencia de otro sol; y el segundo, en que quiere quitársela, al pretender que no exista la luna.

**25.** Quizá dirá, a propósito de este ejemplo, que no se lamenta de la existencia de la luna, pues aunque su claridad es menor, no llega a ser abyecta; pero sí de la existencia de las

almas, y no precisamente por su falta de luz, sino por su estado de desgracia.

Sea; mas piense que si la opacidad de la luna no es una desgracia, tampoco la claridad del sol es en él una felicidad; porque, aunque sean cuerpos celestes, son, no obstante, cuerpos, en orden a esta luz, que impresionan nuestros ojos corporales. Y ningún cuerpo, como cuerpo, puede ser ni dichoso ni desdichado, bien que puedan ser cuerpos de seres felices o infelices.

Pero la semejanza tomada de los astros nos suministra una enseñanza: al contemplar las diferencias de los cuerpos obrarías injustamente si, viendo que unos son más esplendentes que

otros, pretendieras suprimir los que son más opacos o pretendieras igualarlos a los más claros; pero, refiriendo todas las cosas a la perfección del conjunto, cuanto más variadas son las diferencias, tanto más claramente ves la realidad de todas y de cada una, y ni se te ocurre que haya perfección universal sino donde los seres más perfectos coexisten con los menos perfectos. De la misma manera conviene que veas las diferencias que existen entre las almas desde este mismo punto de vista, y terminarás por convencerte de que la miseria que en ellas lamentas pone de manifiesto cómo contribuyen a la perfección del universo esas mismas almas, que necesariamente

deberán ser desgraciadas, quisieron ser pecadoras. Y tan lejos está de la verdad el decir que Dios no debía haberlas hecho tales, que merece la alabanza por haber hecho a otras criaturas muy inferiores a las almas desgraciadas.

**26.** Podrá parecerle poco inteligible lo que acabo de decir, y tendrá aún una objeción: «Si nuestra desgracia contribuye a la perfección del universo, hubiera faltado algo a esta perfección en el caso de que todos fuéramos bienaventurados para siempre. Y si el alma no se hace desgraciada sino por el pecado, síguese que también son necesarios nuestros pecados para la perfección del universo que Dios ha

creado. ¿Cómo puede entonces castigar justamente los pecados, si, de no haberse cometido, no hubiera sido su obra plena y perfecta?»

A esto se contesta diciendo: No son necesarios a la perfección del universo los pecados y la desgracia. Lo son las almas en cuanto son almas, las cuales, si quieren pecar, pecan, y si pecan se hacen desgraciadas. Si, absueltas de sus pecados, perseverara en ellas la desgracia, o a ellas sobreviniera aun antes de pecar, entonces se diría con razón que hay desorden en el conjunto y en el gobierno del mundo. A su vez, si se cometen los pecados y no se sancionan con la desgracia, en este caso es cuando

la iniquidad perturbaría el orden.

Cuando a los que no pecan se les premia con la bienaventuranza, entonces es perfecto el orden universal. Y porque no faltan almas pecadoras, a cuyo pecado sigue la infelicidad, ni almas a cuyas buenas obras sigue la dicha, por eso es siempre perfecto el universo con todas sus criaturas.

Los pecados y los castigos consiguientes no son seres, sino que son estados accidentales de los seres; aquéllos, los pecados, estados voluntarios, y éstos, los castigos, estados penales; pero el estado voluntario de pecado es un estado accidental de desorden vergonzoso, al

cual sigue el estado penal, precisamente para ponerle en el lugar que le corresponde, y que no sea un desorden dentro del orden universal. Se le obliga de este modo a formar parte en el orden del universo, quedando así reparado el desorden del pecado por la pena correspondiente.

**27.** De aquí proviene el que una criatura superior que peca es castigada por las inferiores; porque, si bien son inferiores, su condición de inferioridad es tal, que puede ser en cierto modo sublimada por las mismas almas pecadoras y de este modo contribuir al orden y armonía universal. ¿Qué parte hay de una casa más grande que el

hombre? ¿Y cuál más ínfima que la letrina de la casa? Sin embargo, el siervo sorprendido en un pecado tal que le haga digno de que se le mande limpiar aquel lugar, en cierto modo lo dignifica con su misma ignominia; y así ambas cosas, esto es, la indignidad del siervo y el acto de limpiar la letrina, unidas y reducidas a una especie de unidad, se adaptan y entran como a formar parte del orden de la casa, de modo que vienen a estar en perfecta armonía con su conjunto. No obstante, si dicho siervo no hubiera pecado, no por eso hubiera faltado a la administración de la casa otro medio de hacer la limpieza de las letrinas.

Ahora bien, ¿qué ser más ínfimo entre los seres que el cuerpo terreno? Sin embargo, a esta carne corruptible de tal modo la dignifica el alma, aun siendo pecadora, que le suministra una hermosura tan extraordinaria y le comunica a la vez movimiento vital. Sería una indecencia que el alma pecadora, estando en pecado, tuviera su morada en el cielo, y, no obstante, como castigo de su pecado, no es indecorosa su morada en la tierra, sino al contrario; y así, cualquiera cosa que ella elija hacer, siempre resultará armonioso y atinadísimamente ordenado en todas y en cada una de sus partes el universo, que Dios ha creado y gobierna.

En cuanto a las almas buenas, mientras habitan en las criaturas inferiores, las dignifican, no por su desgracia, que no padecen, sino por el buen uso que de ellas hacen. Si, en cambio, a las almas pecadoras se les permitiera habitar en regiones sublimes, sería esto una cosa indecorosa, porque desdicen de aquellos lugares de los que ni pueden usar bien ni les pueden comunicar decoro alguno.

**28.** Y así, aunque este mundo terrestre esté destinado a los seres corruptibles, no obstante, reflejando, en cuanto es posible, la imagen de los superiores, no deja de suministrarnos ciertos ejemplos y enseñanzas. Cuando

vemos que un hombre bueno y magnánimo consiente que las llamas abrasen su cuerpo antes de faltar a su deber y a su honor, no consideramos este suplicio como pena del pecado, sino como una demostración de fortaleza y de paciencia, y, aunque la repugnante corrupción corpórea consuma sus miembros, lo amamos más que si nada de esto padeciera: y es porque vemos que la mutabilidad de! cuerpo no influye en la naturaleza y temple del alma.

Por el contrario, cuando vemos que el cuerpo de un bandido cruelísimo va acabando lentamente en el suplicio, aprobamos esta disposición de las leyes. Ambos dignifican estos suplicios, pero

aquél con el mérito de la virtud y éste con la pena del pecado.

Y si después o antes del tormento del fuego viéramos que aquel varón óptimo era transportado a los cielos, después de transformado convenientemente en consonancia con la morada celestial, ciertamente nos alegraríamos. Y si igualmente antes o después del suplicio viéramos que este ladrón criminal, conservando toda la malicia de su voluntad, era llevado al cielo para ser colocado en un trono de honor, ¿quién no se ofendería de esto?

Así resulta que estos dos hombres pueden dignificar ambos a las criaturas inferiores, pero a las superiores

solamente el primero.

Esto que acabamos de decir nos advierte que el primer hombre, Adán, fue revestido de esta carne mortal para que la pena estuviera a tono con el pecado, y que Nuestro Señor se revistió también de nuestra carne a fin de que su misericordia nos pudiera librar del pecado. Pero si él, siendo justo y permaneciendo en la misma justicia, pudo ser revestido de un cuerpo mortal, no así puede el pecador, mientras es pecador, llegar a la inmortalidad de los santos, esto es, a la sublimidad de los ángeles; no de aquellos ángeles de quienes dice el Apóstol: *¿No sabéis que juzgaremos a los mismos ángeles?*<sup>2</sup>,

sino de aquellos de quienes dice el Señor: *Y serán como ángeles de Dios*<sup>3</sup>.

Los que desean ser iguales a los ángeles por vanagloria, no quieren llegar a ser iguales que los ángeles, sino que los ángeles vengan a ser iguales a ellos. Así que, perseverando en esta voluntad, llegarán a ser iguales a los ángeles prevaricadores en los tormentos, por amar su propio poder más bien que el de Dios omnipotente. A éstos, puestos a la izquierda, por no haber buscado a Dios por el camino de la humildad, que el mismo Jesucristo Señor Nuestro, les enseñó en su persona, y por haber vivido sin misericordia y llenos de soberbia, se les dirá: *Id al fuego eterno,*

*que. ha sido preparado para el diablo y sus ángeles<sup>4</sup>.*

Cómo el hombre fue dominado por el diablo y liberado por Dios

**X 29.** Dos son las causas del pecado, a saber: una el pensamiento propio y otra la persuasión ajena, a la cual creo yo que se refiere el profeta cuando dice: *De los pecados ocultos límpiame, Señor, y libra a tu siervo de los ajeno<sup>5</sup>*; sin embargo, tan voluntario es el que procede de la primera como el que procede de la segunda. Porque así como no se peca por propia iniciativa involuntariamente, así, cuando se consiente en el mal consejo, no se consiente sino por voluntad propia. Sin

embargo, el no contentarse con pecar por iniciativa propia, sino incitar también a otro a pecar por cierta envidia y por engaño, es mucho más grave que pecar por persuasión ajena.

Y por esta razón está plenamente justificada la justicia de Dios, al castigar uno y otro pecado. La misma balanza de la justicia pesó y determinó que el hombre fuera entregado al poder del diablo, que lo había subyugado con sus malos consejos, pues era injusto que no dominara sobre aquel a quien había capturado en las redes de sus malos consejos. De otra parte, es absolutamente imponible que la justicia perfecta del Dios sumo y verdadero, que

se extiende a todas las cosas, no se ocupe de ordenar los mismos castigos de los pecadores.

Sin embargo como el hombre había pecado menos que el diablo, le valió para recobrar la «alud el hecho mismo de haber quedado sujeto al príncipe de este mundo, al príncipe de esta parte moral e ínfima de las cosas, esto es, al autor de todos los pecados y prepósito de la muerte, hasta la muerte de la carne; pues el vivir bajo el temor de la conciencia de su mortalidad, el de las molestias y de la muerte —que podrían darle los animales más viles y abyectos, incluso los más diminutos—, y la incertidumbre de su suerte futura, le

habituaron a reprimir los goces culpables, y sobre todo a pisotear la soberbia. Sus sugerencias le habían hecho caer, vicio este de tal calidad, que es capaz él sólo de rechazar la medicina de la misericordia. ¿Quién tiene más necesidad de misericordia que el miserable? ¿Y quién más indigno de misericordia que el soberbio?

**30.** Esto es lo que hizo que el Verbo de Dios, por el cual fueron hechas todas las cosas y del cual gozan todos los bienaventurados del cielo, extendiera su clemencia hasta nuestra miseria y el Verbo se hiciera carne y habitara entre nosotros. Y así es como podría el hombre llegar a comer el pan de los

ángeles, a pesar de no ser aún igual a los ángeles, dignándose hacerse hombre el mismo pan de los ángeles. Y no descendió hasta nosotros abandonándolos a ellos, sino que se dio por entero a ellos y también a nosotros, los nutrió a ellos interiormente con su divinidad y nos enseñó externamente a nosotros por medio de la humanidad, y nos dispone por la fe a participar del alimento de su visión beatífica.

Toda criatura racional se alimenta de aquel Verbo divino como de su propio y mejor manjar; mas como el alma racional del hombre —ligada con lazos de muerte en pena de su pecado—, había sido reducida a un estado de debilidad

tal que necesitaba ayudarse de las cosas visibles para elevarse a la inteligencia de las invisibles, por eso el alimento de la criatura racional se hizo visible, no precisamente cambiando su naturaleza en la nuestra, sino revistiéndose de la nuestra, a fin de elevarnos hasta él, que es invisible, mediante las cosas sensibles. De este modo el alma encontró fuera, humillado, a quien por su soberbia había abandonado interiormente, para que se determinara a imitar su humildad visible y tornara así a la sublimidad invisible.

**31.** Y de esta manera el Verbo de Dios, su hijo único, que siempre tuvo y tendía al diablo sometido a sus leyes,

habiéndose hecho hombre, lo sometió también al imperio del hombre; y lo sometió sin exigirle nada por la ley de la fuerza, sino vencéndolo según ley de justicia. En efecto, engañada la mujer y derribado al hombre por medio de la mujer, pretendía someter a la ley de la muerte a toda la posteridad de Adán, impulsado ciertamente del malvado deseo de hacer daño pero con perfecto derecho. No obstante, su derecho sólo le sería valedero hasta el punto en que hubiera dado muerte a aquel justo en el que no pudo encontrar causa alguna digna de muerte, no sólo porque fue muerto sin haber culpa alguna en él, sino también porque nació sin intervención

alguna de la concupiscencia, a la que de tal modo había subyugado él a todos sus cautivos, que retenía bajo su dominio cuanto naciera de allí, como fruto de su propio árbol, con un deseo malvado de posesión, pero a la vez con el más justo derecho.

Con plena justicia, pues, se ve obligado el demonio a dejar a los que creen en aquel a quien él dio muerte tan injusta. Por el hecho de morir en el tiempo ellos pagan la deuda contraída, y al vivir para siempre, viven en aquel que pagó por ellos lo que él no debía. En cambio justamente retiene consigo, como compañeros de su eterna condenación, a quienes ha persuadido a

la perseverancia en la infidelidad.

Así sucedió que no se le arrebató al diablo el hombre por la fuerza, como él tampoco lo había arrebatado por la fuerza, sino por la persuasión. Y el que justamente había sido más humillado para servir a quien se había sometido por el mal, justamente fue liberado por aquel a quien se sometió para el bien, ya que había pecado menos el hombre con su consentimiento que el diablo induciéndole al mal con engaño.

Toda criatura, justa o pecadora,  
contribuye al orden del universo

**XI 32.** Dios es el creador de todas las criaturas, no sólo de las que han de perseverar en la justicia, sino también

de las que han de pecar. Las creó no para que pecaran, sino para que ornasen el universo, lo mismo en el caso de que pecaran voluntariamente como en el de que no pecaran. Pues si entre las cosas criadas no hubiera almas que constituyeran como la clave del orden en la bóveda del universo, de suerte que en caso de querer pecar se debilitara y perturbara el orden universal, carecería el universo de algo muy necesario, le faltaría a la creación aquella perfección cuya ausencia turbaría y pondría en peligro este orden.

Tales son las almas buenas y santas y las sublimes criaturas de las potestades celestes y supracelestes, a quienes sólo

Dios manda, y a las que todo el resto del universo mundo está sujeto, y sin cuya acción justa y eficaz el universo no podría existir.

Del mismo modo, si no hubiera almas cuyo pecado o cuya justicia no afectara en nada al orden, faltaría también una gran perfección al universo. Porque éstas son las almas racionales, inferiores por su misión a aquellas superiores, pero iguales a ellas por su naturaleza. Inferiores a éstas hay aún otros muchos grados de seres creados por Dios, mas no por ser inferiores dejan de ser laudables.

**33.** La naturaleza de misión más sublime es aquella cuya no existencia y

cuyo solo pecado introduciría desorden en el universo. Una misión menos sublime tiene aquella cuya ausencia sola, no su pecado, argüiría menos perfección en el universo. A la primera le ha sido dado el poder de mantener a todas las cosas en el desempeño de aquella su función propia que no puede faltar al orden universal. Pero su perseverancia en el bien no es consecuencia de haber recibido este oficio, sino que lo recibió porque el que se lo encomendó previó que había de perseverar; ni es tampoco por su autoridad propia por la que mantiene a todos los seres dentro del orden, sino por su unión y devotísima obediencia a

la majestad y mandatos de aquel de quien, por quien y en quien fueron hechas todas las cosas.

A la segunda, antes de pecar, le ha sido igualmente confiado el altísimo cargo de mantener todas las cosas dentro del orden, mas no por sí sola, sino en unión de la primera, por la razón de haber sido previsto su pecado. Los seres espirituales pueden, efectivamente, unirse entre sí sin acumulación y separarse sin disminución, de tal modo que el superior no recibe ayuda en el fácil desenvolvimiento de su actividad cuando a él se une el inferior, ni experimenta dificultad si de él se separa, abandonando su deber por el

pecador; porque las criaturas espirituales, aunque cada una tuviera su cuerpo, no se unen mediante espacios y masas de cuerpos, sino por la semejanza de afectos, y se desunen por la desemejanza.

**34.** En los cuerpos inferiores y mortales después del pecado, el alma bien ordenada gobierna a su cuerpo, no absolutamente a su arbitrio, sino de acuerdo con las leyes universales. Sin embargo, no por eso es dicha alma inferior a los cuerpos celestes, a los cuales están sujetos los terrenos. Un vestido de paño de un siervo condenado es muy inferior al de un siervo benemérito y de mucho valimiento ante

su señor; pero el siervo mismo, por ser hombre, es mejor que cualquier vestido, por bueno que sea.

El alma superior está unida a Dios, y en un cuerpo celeste, con poder propio de ángeles, orna y gobierna también los cuerpos terrestres, según lo ordena aquel cuya voluntad comprende ella de modo inefable. La inferior, agobiada por el cuerpo mortal, apenas es capaz de gobernar interiormente al mismo cuerpo que la oprime, y, no obstante, lo dignifica cuanto puede, y sobre los cuerpos exteriores que la rodean obra también, como puede, con acción mucho menos eficaz.

El pecado, incluso de las criaturas

superiores, no perturbaría la armonía  
universal

**XII 35.** Concluimos de aquí que no hubiera faltado ornato convenientísimo a las criaturas inferiores, esto es, a las corpóreas, aunque el hombre no hubiera querido pecar. El que puede administrar el todo, puede administrar también una parte, pero no se sigue que el que puede lo menos pueda también lo más. Un buen médico sabe curar la sarna, mas no se sigue que el que cura eficazmente la sarna pueda curar igualmente toda clase de enfermedades.

Y cierto que, si bien se consideran las cosas, se ve claramente que Dios debió crear seres que nunca pecarían,

que no pecarán jamás; y la misma razón dice también que estas criaturas se abstienen libremente del pecado, y que su inocencia no es debida a la necesidad de no pecar, sino a su propia libertad. Dios había previsto que estas criaturas jamás pecarían; y la misma razón manifiesta que estas criaturas se abstienen libremente del pecado, y que no dejan de pecar a la fuerza, sino voluntariamente.

Sin embargo, aunque pecaran (si bien no pecaron, como había previsto Dios que no pecarían) bastaría el inefable poder de Dios para gobernar todo el universo de tal manera que, dando a todos su congrua y justa

retribución, no permitiría que en toda la universalidad de su imperio hubiera algo vergonzoso o inconveniente.

En el supuesto de que, debido a poderes no creados por él para esto, todas las criaturas angélicas se hubieran separado de sus preceptos por pecado, Dios gobernaría todas las cosas del modo más acabado perfecto con su propio poder, sin echar de menos la existencia de las criaturas espirituales. El, en efecto, ha derramado tal abundancia de bondad en la creación de las corporales, muy inferiores a las espirituales, aun suponiendo el pecado de éstas, que nadie puede fijar los ojos de la inteligencia en el cielo y en la

tierra y en todas las criaturas visibles — con tanto orden, proporción y belleza como manifiestan cada una en su género — sin creer que el autor de todas las cosas sea otro sino Dios, ni podrá por menos de confesar que es digno de alabanzas inefables.

Supongamos el caso de la ordenación más sublime del universo supone que en ella tengan lugar preeminente las potestades angélicas por la excelencia de la naturaleza y la bondad de su voluntad; si en este caso hubieran pecado todos los ángeles, en nada absolutamente se vería disminuido el poder del Creador de los ángeles para gobernar todo su imperio; porque ni a su

bondad afectaría en lo más íntimo el tedio, ni su omnipotencia encontraría tampoco dificultad en crear nuevos ángeles, que ocuparían los tronos abandonados por los que voluntariamente hubieran pecado, ni, por grande que fuera el número de las criaturas espirituales justamente condenadas por sus pecados, podría dificultar en lo más mínimo el orden dispuesto, pues en él caben conveniente y decorosamente todos los que hayan sido o sean justamente condenados.

Adondequiera, pues, que volvamos nuestra consideración, encontramos a Dios, creador bondadosísimo y gobernador justísimo de todas las

criaturas, como digno de las más grandes e inefables alabanzas.

Bondad ontológica de toda criatura,  
pese a su posible corrupción

**XIII 36.** Pero dejemos la contemplación de la hermosura de las cosas del mundo para aquellos que las pueden contemplar a la luz de la gracia divina y no pretendamos llevar con discursos a la contemplación de misterios inefables a los que son incapaces de comprenderlos. Sin embargo, en atención a los charlatanes, a los débiles y a los mismos sofistas, vamos a terminar de resolver esta tan alto e importante tema con la mayor brevedad que nos sea posible.

Toda criatura que puede ser menos buena, es buena. Y toda criatura, cuando se corrompe, pierde de su bondad, porque, o no la afecta la corrupción, y en este caso no se corrompe, o, si se corrompe, es que le afecta la corrupción, y si le afecta, disminuye su bondad y la hace menos buena. Si la corrupción la priva de todo bien, ya no podrá corromperse, puesto que no le queda ningún bien que pueda dar lugar a corrupción; y a la que no puede afectar la corrupción, no se corrompe.

Pero la naturaleza que no se corrompe es incorruptible; habría, pues, una criatura hecha incorruptible mediante la corrupción, lo que sería en

mayor de los absurdos. Por lo cual, con muchísima razón se dice que toda naturaleza,, en cuanto es naturaleza, es buena; porque, si, es incorruptible, es mejor que la corruptible, y si es corruptible, es, sin duda, buena, puesto que al corromperse se hace menos buena.

Ahora bien, toda naturaleza o es corruptible o incorruptible: luego toda naturaleza es buena. Entiendo por naturaleza aquello a lo que solemos dar el nombre de sustancia. Luego toda sustancia o es Dios o proviene de Dios, porque todo bien o es Dios o procede de Dios.

**37.** Establecidos y probados estos

principios, a modo de preliminares de nuestros razonamientos, pon atención ahora a lo que voy a decir. Toda naturaleza racional, habiendo sido dotada de libertad en la creación, es, sin duda alguna, digna de alabanza si persevera unida al bien sumo e inmutable, y lo es igualmente la que tiende a permanecer en el bien; pero toda la que no permanece o no quiere hacer por permanecer en este bien, es digna de ser vituperada, en cuanto no está unida a él y en cuanto no hace por estarlo.

Si, pues, es alabada toda naturaleza racional creada, es indudable que debe ser alabado el que la creó, y si es

vituperada, nadie duda tampoco que en el acto mismo de vituperar a la criatura se alaba a su Creador; porque al vituperar a la criatura, por razón de que no quiere gozar del sumo e incommutable bien, es decir, de su Creador, sin duda alguna alabamos implícitamente al Creador. ¡Qué bien tan grande es éste y cuán digno de ser ensalzado v honrado por todas las lenguas y pensamientos es el Creador de todas las cosas, Dios, cuando no podemos ni alabar ni vituperar nada sin que le alabemos a él! No puede reprochársenos el no permanecer en él sino porque nuestro grande, sumo y primer bien consiste en permanecer en él. ¿Y por qué esto, sino

porque él es el bien inefable? ¿Qué es, pues, lo que podemos encontrar en nuestros pecados por lo cual merezca él ser censurado, siendo así que no pueden ser condenados nuestros pecados sin que al mismo tiempo sea él alabado?

**38.** ¿Y qué significa el que en las mismas cosas que son reprobadas no se reprueba sino el pecado? Y no se puede vituperar la imperfección de ser alguno sin alabar a la vez implícitamente su naturaleza; porque o lo que censuras es según la naturaleza del ser, y en este caso no es un defecto, y tú eres quien debes enmendarte, a fin de que aprendas a censurar debidamente, más bien que el ser al que indebidamente censuras; o si

es un defecto, es preciso que sea opuesto a la naturaleza del ser para que lo puedas censurar con razón.

Porque, en verdad, todo defecto, por lo mismo que es defecto, es contrario a la naturaleza; pero, si no afecta desfavorablemente a la naturaleza, no es un defecto, y si es un defecto porque la afecta desfavorablemente, es claro que es defecto por ser contra la naturaleza.

Pero, si una naturaleza se corrompe, no por sus defectos,, sino por los ajenos, entonces se la vitupera sin razón, y hay que tratar de ver si se ha corrompido por sus propios vicios o por los ajenos aquella naturaleza cuyos pecados pudieron corromper a otra. Pero ¿qué

otra cosa significa viciarse sino corromperse por el vicio? Y, en fin, la naturaleza que no está viciada carece de vicio; mas aquella cuyo vicio corrompe a otra está ciertamente viciada. Por consiguiente, la naturaleza cuyo vicio puede corromper a otra está anteriormente viciada v corrompida por sus propios vicios.

De donde se infiere que todo vicio es contra la naturaleza, incluso contra la de aquellas cosas cuyo es el vicio, y puesto que en tanto es vicio en cuanto que es contra la naturaleza de la cosa viciada, síguese que no se puede vituperar con razón el vicio de cosa alguna sino de aquella cuya naturaleza

se alaba. En conclusión: por nada te puede desagradar con razón el vicio sino porque vicia lo que en la naturaleza es laudable.

No toda corrupción es reprobable

**XIV 39.** Debemos ver también si se puede decir con verdad que una naturaleza se corrompe por el vicio de otra sin ninguno suyo. Si la naturaleza que intenta corromper a otra no encuentra en ella nada corruptible, no puede corromperla. Pero, si lo encuentra, entonces la corrompe contribuyendo ella con algún vicio.

En primer lugar, si una naturaleza más poderosa rehúsa ser corrompida por otra más débil, no se corrompe; pero

si no lo rehúsa, en este caso comienza a corromperse por su propio vicio antes de serlo por el ajeno. En segundo lugar, si el igual no quiere ser corrompido por su igual, tampoco se corrompe; porque cualquier naturaleza viciada que intente corromper a otra que no lo está, por esto mismo no lo intenta como igual, sino como inferior, a causa de ser viciosa.

Finalmente, si la más poderosa corrompe a la más débil, entonces o tiene lugar esta corrupción debido al vicio de una y otra —si se verifica la corrupción debido al mal deseo de ambas—, o por la influencia del vicio de la más poderosa, si es tal la preeminencia de su naturaleza que, aun

siendo viciosa, aventaja a la inferior, a la que corrompe.

¿Quién podría vituperar con razón los frutos de la tierra por el hecho de que los hombres no usan bien de ellos y porque, corrompidos los hombres por sus propios vicios, pervierten el uso de los manjares, para satisfacer sus pasiones? Ahora bien, nadie, si no es un demente, puede dudar de que la naturaleza del hombre, aun pervertida por el vicio, es más excelente que cualquier fruto de la tierra, que no es vicioso.

**40.** Puede suceder también que una naturaleza más noble corrompa a otra menos noble, sin que ni una ni otra sean

viciosas, puesto que llamamos vicio a lo que es digno de vituperio. ¿Quién, por ejemplo, osará vituperar a un hombre frugal que no busca en los frutos de la tierra sino el mantenimiento de la naturaleza, o a los frutos por el hecho de que se corrompen con el uso natural que de ellos hacen los hombres? A esto no se le llama corrupción, en el uso corriente, porque la denominación de corrupción suele reservarse sobre todo para el vicio.

También es un hecho común, que fácilmente pueden observar todos, que una naturaleza superior corrompa a la inferior, no por otro fin, sino para satisfacer sus necesidades naturales o

para reparar el desorden de la justicia atropellada, cuando, por ejemplo, se castigan los delitos, y en este sentido dijo el Apóstol: *Si alguien profana el templo de Dios, él mismo será destruido por Dios*<sup>6</sup>; o bien en virtud del orden de las cosas mudables, que se suceden siguiendo las leyes sapientísimas dadas al universo según el grado de fuerza de cada una de sus partes.

Supongamos, por ejemplo, que la claridad del sol perjudica a los ojos demasiado débiles, y, por tanto, incapaces de soportar la acción de la luz; en este caso no se ha de suponer que el sol los altera para suplir la

deficiencia de su luz, o que lo hace por algún vicio suyo propio; ni tampoco se ha de censurar a los ojos que, obedeciendo a la voluntad de su dueño, se abrieron cara al sol, ni tampoco a la luz que los mortifica.

Por tanto, de todas las especies de corrupción es vituperable justamente sólo aquella que es viciosa. A todas las demás, o ni siquiera debería dárseles el nombre de corrupción, o al menos, por lo mismo que no son viciosas, no se las debe tener por dignas de censura; pues la misma palabra vituperio se cree trae su origen de haberse adaptado y atribuido solamente al vicio.

**41.** Pero, como iba diciendo, el

vicio no es malo por otra razón sino porque es contrario a la naturaleza del mismo sujeto vicioso. Por donde se ve claramente que la misma cosa cuyo vicio se vitupera es por su naturaleza laudable; y de tal suerte que la misma vituperación de los vicios confesamos que es una alabanza de aquellas naturalezas cuyos vicios vituperamos. Siendo el vicio contrario a la naturaleza, tanto más tienen de malicia los vicios cuanto más pierde de su bondad integral la naturaleza viciada. Y por eso, aun cuando vituperamos el vicio, alabamos sin duda al ser cuya integridad deseamos. ¿Y qué integridad es ésta, sino la de la naturaleza?

La naturaleza que es perfecta, no sólo no debe ser vituperada, sino que es digna de toda alabanza en su género. Así, pues, llamamos vicio aquello que vemos falta a la perfección de la naturaleza, poniendo con esto bien de manifiesto que encontramos laudable aquella naturaleza cuya imperfección vituperamos, precisamente porque desearíamos que fuese perfecta.

Los defectos de las criaturas no siempre son culpables

**XV 42.** Si, pues, la misma vituperación de los vicios en aquellas criaturas viciadas implica la nobleza y dignidad de su naturaleza, ¿cuánto no debe ser alabado y glorificado Dios,

como creador de todas las naturalezas, aun a pesar de los vicios de éstas? En efecto, de él han recibido el ser que tienen, y en tanto son viciosas en cuanto se apartan del modelo divino, según el cual fueron creadas, y en tanto son justamente censuradas, en cuanto el censor tiene presente este modelo que presidió su formación, y censura precisamente lo que no ve en ellas.

Y si el original según el cual fueron hechas todas las cosas, esto es, la suprema e inmutable sabiduría de Dios, tiene una existencia verdadera y suma, como realmente la tiene, considera la dirección que toma toda naturaleza que de él se desvía. Este defecto no sería,

sin embargo, censurable si no fuera voluntario. ¿Censurarías tú razonablemente lo que es tal cual debe ser? No lo creo, sino, al contrario, censurarías lo que no fuera como debía ser. Nadie debe lo que no ha recibido, y el que debe, ¿a quién debe, sino a aquel de quien ha recibido constituyéndose deudor?

Lo que se devuelve, transfiriendo el dominio, debe devolverse a aquel de quien antes se había recibido, y lo que se devuelve a los legítimos sucesores de los acreedores, es como devolverlo a estos mismos, a quienes aquéllos suceden legítimamente como herederos; de otra suerte, la devolución no sería tal,

sino cesión o pérdida, o como quiera llamársela.

Sería, por tanto, un abuso decir que no debían desaparecer las cosas temporales, que han sido puestas en el orden universal en condiciones tales que, si ellas no desaparecen, no pueden las futuras suceder a las pasadas, a fin de dar lugar a que se desenvuelva y adquiera toda su realidad la belleza que encierra en sí la sucesión de los tiempos y de las cosas.

Ellas hacen lo que deben, según lo que recibieron, y tanto devuelven a aquel de quien recibieron el ser cuanto de él recibieron, es decir, todo su ser.

El que se lamenta de que estas cosas

sean pasajeras debe reflexionar atentamente sobre la opinión en que se lamenta y juzgar si la considera justa y prudente; pues si, por lo que se refiere al sonido de esa expresión, él apreciase una palabra o sílaba de tal modo que la quisiera retener, sin dar lugar a que le sucedan las siguientes, pretendería una gran locura, ya que el lenguaje se compone de sílabas y palabras que ininterrumpidamente se suceden.

**43.** Por consiguiente, cuando se trata de las cosas que desaparecen de la existencia porque no se las ha concedido una existencia más duradera, a fin de que todo venga a la existencia, y deje de existir en los tiempos prefijados, nadie

puede con razón tacharlas de deficientes, porque nadie puede decir: Debíó permanecer más tiempo en la existencia, siendo así que no pueden ellas traspasar los límites que le han sido prefijados.

Pero, tratándose de las criaturas racionales, que, pecadoras o inocentes, concurren por modo maravilloso a la belleza del orden universal, decir que no hay en ellas pecado es un absurdo, porque peca, al menos, aquel que condena como pecado lo que no lo es. Y decir, por otra parte, que los pecados no son dignos de reprobación es también un absurdo, porque comenzarían a ser glorificadas las malas acciones,

relajaríase la actividad del espíritu humano y trastornaríase toda la vida del hombre. Y si vituperáramos lo que ha sido hecho según debía serlo, sería esto una execrable locura, o, dicho en términos más suaves, daría esto lugar a un lamentabilísimo error.

Y si la recta razón obliga, como realmente así es, a reprobar el pecado, lo que con razón se reprueba, se reprueba precisamente porque no es como debía ser. Trata tú de ver qué es lo que debe la criatura pecadora, y verás que debe obrar bien; trata de ver también a quién lo debe, y verás que es a Dios a quien lo debe; porque de aquel de quien ha recibido el poder obrar

rectamente, si quieres, ha recibido también el ser miserable, si obra mal, y feliz si obra bien.

44. Como nadie es capaz de abolir las leyes del Creador todopoderoso, por eso el alma no puede menos de pagar lo que debe. O paga su deuda usando bien del don que recibió, o la paga con la privación del don de que no quiso usar bien; y, por lo tanto, si no paga obrando la justicia, la paga sufriendo la desgracia, ya que en ambas palabras se percibe el eco de la deuda. Lo que podría expresarse también diciendo: Si no paga haciendo bien lo que debe, pagará padeciendo lo que tiene que padecer.

Estos dos extremos no los separa distancia alguna temporal, como los separaría en el caso de que en un tiempo no hiciera lo que debía hacer y en otro padeciera lo que debía padecer, para que de esta manera ni por un solo instante sufra menoscabo el orden universal, como lo sufriría si existiera el desorden del pecado sin el orden del castigo correspondiente. Ciertamente que al presente queda totalmente escondido el castigo, que se reserva para el juicio futuro, donde se pondrá de manifiesto la justicia de Dios y el terrible sentimiento de la desgracia.

Así como el que no vigila, duerme, así el que no hace lo que debe, sin

intervalo de tiempo padece lo que debe; porque es de tal calidad la bienaventuranza aneja a la justicia, que no puede nadie separarse de ella lo más mínimo sin dar en la desgracia.

Por consiguiente, cualesquiera que sean los defectos de la naturaleza, o los seres que fenecen no han recibido una existencia más duradera —y entonces no hay culpa en ellos, como no la hay tampoco por no haber recibido un ser más perfecto—, o no quieren ser lo que podrían ser si quisieran, y para lo cual recibieron el ser, y en este caso, como es un bien lo que rehúsan, implica culpa el rehusarlo.

Dios no es cómplice de nuestros

## pecados

**XVI 45.** Pero Dio no debe nada a nadie, porque todo lo da gratuitamente. Y si alguien dice que Dios le debe algo por sus propios méritos, es, no obstante, indudable que la existencia no le era debida, porque no existía el deudor.

Pero, aun suponiendo este pretendido mérito, ¿qué mérito hay en convertirte a aquel de quien procede tu ser, con el fin de ser mejor por aquel mismo de quien has recibido el ser? ¿Qué es lo que el hombre ha dado antes a Dios, para que pueda exigírselo después como un débito, siendo así que, si no quiere volverse hacia Dios, en nada se verá por eso disminuida su

perfección y su gloria infinita? Sin embargo, al hombre le faltaría aquel Ser, sin el cual no sería nada, y por el cual de tal suerte es lo que es, que, si no quiere devolverle lo que de él ha recibido, convirtiéndose a él, no es que venga a dar en la nada, pero sí en la desgracia.

Todas las cosas, pues, le deben a él en primer lugar lo que son, en cuanto son naturalezas. En segundo lugar le deben todas las gracias que han recibido para querer serlo, y le deben toda su posibilidad de ser mejores si quisieran serlo; le deben, en fin, todo cuanto deben llegar a ser. De lo que alguien no ha recibido no es culpable; lo es sino

hace lo que debe, y debe si recibió la voluntad libre y una capacidad muy grande.

**46.** Y hasta tal punto no se ha de imputar al Creador el que alguien no haga lo que debe, que cede en su honor y alabanza el que el pecador padezca lo que debe; y el mismo hecho de ser vituperado por no hacer lo que debe es un acto de alabanza tributado a aquel a quien el pecador es deudor. En efecto, si en ti se alaba el que veas lo que debes hacer, bien que no lo veas sino en aquel que es la verdad inmutable, ¿cuánto más se ha de alabar al que de antemano te mandó el querer, te dio el poder y no ha dejado impune el no querer?

Si cada cual debe lo que ha recibido y el hombre ha sido hecho de modo que se vea necesariamente obligado a pecar, por lo tanto, cuando peca, hace lo que debe. Pero siendo un enorme crimen el pensar que esto sea así, síguese que nadie peca obligado por su naturaleza, ni tampoco por la ajena, porque no peca el que contra su voluntad padece lo que no quiere, sino que peca en obrar voluntariamente de tal suerte que padezca justamente lo que no quiere. Pero si padece injustamente, ¿cómo va a pecar? El pecado no consiste en padecer violencia injusta, sino en hacer algo injustamente. Si, pues, ni por su propia naturaleza ni por la ajena se ve nadie

obligado a pecar, no resta sino que peque por su propia voluntad.

Si quieres, en fin, imputar el pecado al Creador, entonces justificarás al pecador, que no ha hecho sino lo ordenado por su Creador y que, por tanto, si justamente le excusas, no tiene realmente pecado, y si no tiene pecado, no hay por qué imputarlo al Creador. Demos, pues, alabanzas al Creador, si podemos justificar al pecador, y démoselas también en el caso de que nos sea imposible justificarlo; porque, si justamente lo excusamos, no es pecador, y debemos alabar al Creador; y si nos es imposible justificarlo, es pecador, y en tanto lo es en cuanto voluntariamente se

ha apartado de su Creador, y en este caso debemos alabar también al Creador.

No encuentro, pues, razón absolutamente ninguna, y afirmo que no puede encontrarse ni existir, para imputar nuestros pecados a nuestro Dios y Creador; antes, en los mismos pecados, le veo yo digno de toda alabanza, no sólo porque los castiga, sino porque se cometen precisamente cuando el pecador se aparta de su verdad.

*Ev:* —Acepto gustosísimo todo esto, y lo apruebo, y convengo en que es ciertísimo que de ningún modo pueden imputarse con razón nuestros pecados a

nuestro Creador.

Causa última del pecado: la voluntad

**XVII 47.** De todas maneras, quisiera saber, si es posible, por qué no pecan aquellas criaturas que Dios previó que no habían de pecar, y por qué pecan los que él previó que habían de pecar. Ya sé que la presciencia de Dios no obliga ni a pecar a éstas ni a no pecar a aquéllas.

Sin embargo, si no hubiera de esto alguna causa, no la habría para que las criaturas racionales se dividieran en criaturas que nunca han de pecar, criaturas que han de perseverar en su pecado y criaturas que alguna vez han de pecar, pero que han de arrepentirse y volver a obrar bien. ¿Cuál es la causa

que las clasifica en estas tres categorías?

No quiero que me digas que es la voluntad la causa de eso, pues yo te pregunto por la causa de la misma voluntad, porque pienso que no sin causa tiene aquella criatura voluntad firme de no pecar jamás; ésa, voluntad de no apartarse de pecado y la otra, voluntad de pecar algunas veces y otras no, siendo todas de la misma naturaleza. A mí me parece ver claramente que esta triple división de la voluntad de la criatura racional debe tener su causa, pero lo que ignoro es cuál sea ésta.

**48.** *Ag:* —Siendo la voluntad causa del pecado, tú me preguntas por la causa

de la voluntad misma, v si llegara a encontrarla, ¿no me preguntarías también por la causa de esta causa? ¿Y cuál ha de ser el módulo de tus preguntas y el término de tus investigaciones v discusiones, siendo así que no debes llevar la investigación más allá de la misma raíz de la cuestión?

Mira, no creas que se vaya a poder decir nada más verdadero que lo que está escrito: *Que la raíz de todos los males es la avaricia*<sup>7</sup>, esto es, el querer más de lo que es suficiente. Y es suficiente lo que exige la necesidad de conservar la naturaleza en su género.

Ahora bien, la avaricia, que en griego se llama filapyupía, amor a la

plata, no tiene por objeto sólo la plata o el dinero, de donde ha tomado principalmente el nombre, porque las monedas entre los antiguos eran de plata pura o en aleación con otro metal, sino que tiene por objeto todas las cosas que se desean con apetito desordenado, dondequiera que absolutamente se desea más de lo que es suficiente; y esta avaricia es la concupiscencia, y la concupiscencia es la voluntad depravada.

Luego la mala voluntad es la causa de todos los males. Si la voluntad fuera conforme a la naturaleza, la conservaría y no le sería nociva, y, por tanto, no sería perversa. De donde se infiere que

la raíz de todos los males no está en la naturaleza. Y esto es suficiente por ahora contra todos los que quieren hacer a la naturaleza responsable de pecado.

Si tú pretendes investigar aún la causa de esta raíz, ¿cómo será la voluntad la raíz de todos los males? Será, sin duda, aquella que es causa de ésta: pero, una vez que la hubiéramos encontrado, preguntarías también, como antes dije, por su causa, y así nunca pondrías fin a tus investigaciones.

**49.** Pero ¿cuál puede ser la causa de la voluntad anterior a la misma voluntad? O esta causa es la misma voluntad, y entonces en ella tenemos la raíz que buscamos, o no es la voluntad, y

en este caso la voluntad no peca. Así, pues, o la voluntad es la primera causa del pecado o la causa primera del pecado está sin pecado; porque no se puede imputar con razón el pecado sino al que peca, y no se le puede imputar con razón sino al que peca voluntariamente, y no me explico por qué tú te empeñas en buscar otra cosa.

Por lo demás, cualquiera que sea la causa de la voluntad, o es justa o injusta. Si es justa, nadie que la obedezca puede pecar, y si es injusta, el que no la obedezca no pecará.

Sólo hay pecado si hay libertad

**XVIII 50.** ¿Acaso esta causa es violenta y nos puede obligar por la

fuerza en contra de nuestra voluntad? Pero ¿cuántas veces vamos a tener que repetir lo mismo? Recuerda cuanto hemos dicho ya antes del pecado y de la voluntad libre, y si te es difícil retenerlo todo en la memoria, procura retener al menos este breve resumen. Sea cual fuera la causa que mueve a la voluntad, si no se la puede resistir, no hay pecado en ceder; mas, si no se la puede resistir, no habrá pecado al consentirla. ¿Que puede sorprendernos y engañarnos? Vivamos alerta, para no ser sorprendidos. ¿Que es tanta su astucia que no se puede precaver? Si se puede, no se la debe consentir, y no se pecará.

¿Qué puede sorprender al incauto?

Vivamos alerta, para no ser sorprendidos. ¿Que es tanta su astucia que no se puede precaver? Si así es, no puede haber pecado, porque ¿a quién podría argüírsele de pecado en aquello que no está en su mano evitar? ¿Hay pecado? Luego es que se ha podido evitar.

**51.** No obstante, hay acciones cometidas con ignorancia, que se reprueban y se las juzga entre las que deben ser corregidas, como leemos en las sagradas Escrituras, pues dice el Apóstol: *He obtenido misericordia porque obré por ignorancia*<sup>8</sup>. Y el Profeta: *De los pecados de mi juventud y de los procedentes de mi ignorancia*

*no te acuerdes, Señor*<sup>9</sup>.

Hay también acciones reprobables ejecutadas por necesidad, como cuando quiere el hombre obrar bien y no puede; de aquí lo que dicen también los sagrados Libros: *No hago el bien que quiero hacer, sino que hago el mal que no quiero*<sup>10</sup>; y aquello: *El querer está en mi mano, pero no lo está el obrar el bien*<sup>11</sup>. Y este otro pasaje: *La carne tiene deseos contrarios al espíritu, y los del espíritu son contrarios a la carne; el espíritu y la carne de tal manera se oponen mutuamente, que no sois capaces de hacer lo que queréis*<sup>12</sup>.

Pero todas estas expresiones son aplicables únicamente a los hombres

definitivamente condenados a aquella muerte, la muerte del alma; porque esto no fuera castigo del hombre, sino su naturaleza, entonces ninguno de dichos actos sería pecado, porque, si no deja de ser de aquella condición natural en que fue creado, de manera que no pueda ser mejor, entonces hace lo que debe cuando hace estas cosas. Si el hombre fuera bueno, siendo de otra condición de la que es, y si ahora es malo por ser como es, entonces no está en su mano el ser bueno, ya porque no ve cómo debe ser, ya porque viéndolo no es capaz de ser como ve que debe ser.

¿Y quién duda de que esto es un castigo? Ahora bien, toda pena, si es

justa, es pena del pecado y se la llama castigo; pero si es injusta, puesto que nadie duda que es pena, es indudable que ha sido impuesta al hombre por algún injusto dominador. Pero como dudar de la omnipotencia y de la justicia de Dios sería una locura, debemos proclamar que esta pena de que tratamos es justa y que es debida a algún pecado.

No puede darse ninguna potestad dominativa injusta que haya podido substraer el hombre a la autoridad divina ignorándolo Dios, ni tampoco obligarle, como a más débil, bien por el temor, bien por la violencia, a atormentar al hombre con una pena injusta. No queda, pues, sino que la

justicia de la pena tenga su fundamento en que el hombre se condene a sí mismo.

**52.** Y no es de admirar que, como consecuencia de la ignorancia, no goce de la voluntad, para elegir el bien que debe obrar; ni debe extrañar tampoco que, debido a la resistencia que ponen los malos hábitos de la carne, que se han hecho como connaturales a causa de la fuerza mortífera de la repetición, le sea imposible llevar a la práctica lo que debe y quiere hacer.

Pena justísima del pecado es que cada cual pierda el don del cual no ha querido usar bien, cuando, de haber querido, pudiera haberlo hecho sin dificultad alguna. Es decir, que es muy

justo que pierda el conocimiento de lo que es bueno aquel que a ciencia y a conciencia no obra bien, y que el que no quiso obrar bien cuando podía, pierda el poder cuando quiera. La ignorancia v la debilidad son realmente los dos castigos penales de toda alma pecadora. De la primera proviene el error, que embrutece, v de la debilidad, el temor que aflige.

Ahora bien, aprobar lo falso, tomándolo como verdadero, es equivocarse sin querer; y no poder abstenerse de hacer lo que piden las pasiones, a causa de la resistencia que oponen ellas y a causa de lo que atormentan los vínculos de la carne y de

la sangre, no es propio de la naturaleza del hombre, creado por Dios, sino pena del condenado. Mas cuando hablamos de la voluntad libre que tenemos de obrar el bien, y que otorgó Dios al hombre, hablamos de aquella de la cual dotó Dios al hombre cuando lo creó.

La ignorancia y la debilidad heredadas de Adán, no eximen al hombre de su  
pecado

**XIX 53.** Aquí se presenta la cuestión que siempre han acostumbrado a criticar, murmurando entre sí, los hombres, más dispuestos siempre a excusar sus pecados que a acusarlos. Si Adán y Eva pecaron, ¿qué culpa tenemos nosotros, pobres miserables, para nacer

con la vergüenza de la ignorancia y las angustias de la debilidad, y para errar desde un principio sin saber qué debíamos hacer, y luego, cuando comenzamos a conocer las normas de la justicia y a quererlas seguir, vernos en la imposibilidad de hacerlo, por la resistencia de no sé qué necesidad de la concupiscencia carnal.

A éstos contestaré brevemente que no se alboroten y que dejen de murmurar contra Dios. Quizá se quejarían con razón si no hubiera habido ningún hombre vencedor del error y de la concupiscencia; pero hállese presente al hombre siempre y en todas partes el Señor, y se vale de todas las criaturas;

de mil modos llama hacia sí al que de él se aparta; enseña al creyente, consuela al que espera, exhorta al que le ama, ayuda al que se esfuerza y que escucha al que le invoca. Por eso no se te imputa como culpa precisamente lo que ignoras con ignorancia invencible, sino la negligencia en procurar saber lo que ignoras. Ni tampoco se te imputa el que no puedas dar tú la salud a tus miembros heridos, sino el que desprecies a quien quiere y puede curarte. Estos, éstos son tus propios pecados.

A ningún hombre se le ha privado de la facultad de saber inquirir útilmente lo que para su daño ignora, y de que debe confesar humildemente su debilidad, a

fin de que venga en su ayuda aquel que ni se equivoca ni se fatiga cuando viene en socorro de los que así le invocan y así se humillan.

**54.** El mal que alguien comete por ignorancia y el no poder hacer el bien que desea, se llaman pecados porque tienen su origen en aquel primer pecado, cometido libremente por Adán; éstos no son más que consecuencia de aquél.

Del mismo modo que llamamos lengua no sólo al miembro que movemos dentro de nuestra boca al hablar, sino también a lo que se sigue de esta modulación, esto es, a la forma y contextura de las palabras, según las cuales a una llamamos lengua griega y a

otra latina, así también no sólo llamamos pecado a lo que propiamente es pecado, porque procede de la voluntad libre con advertencia de la razón, sino también a todo lo que necesariamente se haya de seguir del castigo del mismo.

De igual modo, una cosa entendemos por la palabra naturaleza cuando hablamos en sentido propio, es decir, cuando queremos significar la naturaleza humana, en que el hombre primeramente fue creado inculpable en su linaje, y otra cuando hablamos de esta en que, como consecuencia del castigo del primer hombre, nacemos sujetos a la muerte, ignorantes y esclavos de la

concupiscencia, según lo que dice el Apóstol: *Hemos sido, como los demás, hijos de ira por naturaleza*<sup>13</sup>.

Nuestro estado caído, tras el pecado de adán, es justo. Su relación con el problema del origen de las almas

**XX 55.** Con toda justicia le plugo a Dios, supremo moderador de todas las cosas, que naciésemos aquella primera pareja en las tinieblas de la ignorancia, en lucha con las pasiones y sujetos a la muerte, por la razón de que ellos, después de haber pecado, quedaron sujetos al error, a las pasiones y a la muerte, a fin de que en el mismo nacimiento del hombre se manifestase primeramente la justicia divina,

castigando el pecado, y en el curso de su vida la misericordia del Libertador. En efecto no se le privó al primer hombre condenado de la felicidad hasta el punto de dejarle también privado de fecundidad. Podía, por tanto, surgir de su descendencia, aunque carnal y mortal, algún vástago que llegara a ser entre los hombres honra y gloria del mundo.

Ahora bien, que pudieran darse hijos mejores que él, no era equitativo; pero, a fin de que cualquiera, mediante su conversión a Dios, pudiera verse libre del castigo que el primer hombre había merecido por su alejamiento de Dios, convenía que no sólo no se viera rechazado al pretenderlo, sino que se

viera positivamente favorecido. De este modo demostraba el Creador de todas las cosas con cuánta facilidad hubiera podido el hombre mantenerse, si hubiera querido, en el estado en que fue creado, siendo así que su descendencia ha podido superar los vicios de origen.

**56.** En segundo lugar, en el supuesto de que haya sido creada por Dios una sola alma de la cual traen su origen las almas de todos los hombres que vienen a este mundo, ¿quién puede decir que no haya pecado él, habiendo pecado el primer hombre?

Si, por el contrario, las almas se forman una a una en cada uno de los que van naciendo, entonces no es injusto,

sino muy conveniente v puesto en razón, que los deméritos de la primera sean connaturales a la siguiente y que el mérito de la segunda sea connatural a la primera.

¿Qué puede realmente considerarse como indigno o inconveniente, si al Creador le plugo manifestar que la dignidad de una naturaleza espiritual está tan por encima de las criaturas corporales, que la profundidad a que ha llegado un alma en su caída puede ser el punto de origen de otra alma? La ignorancia y la debilidad en que cae el alma pecadora con razón se llama pena, porque antes de este estado fue indudablemente mejor.

Si, pues, un alma, no sólo antes del pecado, sino antes de vivir cualquier género de vida, ha comenzado a ser tal cual ha llegado a ser otra alma anterior a ella después de una vida culpable, incluso esto es un gran bien. Por él debe dar muchas gracias a su Creador, porque en sus mismos orígenes y comienzos es superior a cualquier cuerpo, por perfecto que se le suponga.

No son, efectivamente, bienes mediocres no sólo el ser alma, que ya por el mero hecho de serlo aventaja a todo cuerpo, sino el tener la facultad, con la gracia de Dios, de perfeccionarse a sí misma y poder adquirir y poseer con piadosos ejercicios todas las virtudes,

mediante las cuales puede verse libre de la cruz de la dificultad y de la ceguera de la ignorancia.

Consiguientemente, no será la ignorancia y los desfallecimientos castigo del pecado para las almas que vienen a la existencia, sino un estímulo para hacerse mejores y un principio de su perfección. No es poco haber recibido con anterioridad a todo mérito de buenas obras la facultad de juzgar, gracias a la cual antepone el alma la sabiduría al error y la quietud a la lucha, a fin de poder llegar a esos estados no por nacimiento, sino por esfuerzo. Y si no quisiere trabajar con este fin, justamente será considerada como rea

de pecado, como quien no ha querido usar bien de la facultad que ha recibido.

Si bien ha nacido en la ignorancia y rodeada de dificultades, no obstante, ninguna necesidad la constreñía a permanecer en la condición en que nació. Y en verdad que nadie sino Dios omnipotente pudo ser el Creador de estas almas, que creó sin que a ellas le hubieran amado, y que por amarlas las restauró, y que, amado después por ellas, las perfecciona, el mismo que otorga la existencia a las que no existen y da la bienaventuranza si aman a quien les dio la vida.

**57.** En el supuesto de que preexistan a su unión con el cuerpo en los secretos

de Dios y que desde allí son enviadas para animar y gobernar los cuerpos de cada uno de los hombres que van naciendo, es indudable que son enviadas con esta misión, a saber, la de gobernar este cuerpo, que ha nacido sujeto a la pena del pecado, es decir, a la muerte, debido al pecado del primer hombre; han sido enviadas a él para refrenarlo por la virtud, para someterlo a una ordenadísima y legítima servidumbre, y así adquirir también para él, en orden y tiempo oportuno, el lugar de la incorruptibilidad celestial.

Cuando las almas entran en esta vida y se ocultan en estos miembros mortales para gobernarlos, es preciso que den al

olvido la vida pasada y acepten los trabajos de la presente. De donde se sigue que aquella ignorancia y desfallecimiento que fueron en el primer hombre castigo de su vida mortal, para expiar la miseria de su alma, es en estas almas como la puerta por donde entrar a recuperar la incorruptibilidad corporal.

En este caso tampoco se llaman pecados la ignorancia y los desfallecimientos sino en cuanto que el cuerpo, que procede por generación de un pecador, causa en las almas que vienen a unirse a él la ignorancia y la debilidad, que no deben imputarse como culpa ni a las almas ni al Creador.

Él les dio, en efecto, el poder obrar

bien en el desempeño de deberes penosos y les enseñó el camino de la fe en medio de las tinieblas de la ignorancia; les concedió, sobre todo aquel discernimiento en virtud del cual toda alma reconoce que debe buscar lo que para su daño ignora; que debe ser perseverante en el cumplimiento del deber, por costoso que sea, hasta vencer la dificultad de obrar bien, y que debe implorar el auxilio del Creador, a fin de que secunde sus esfuerzos.

Hasta él mismo preceptúa este empeño tenaz, ora extrínsecamente por medio de las leyes, ora hablando íntimamente al corazón, y prepara la gloria de aquella dichosísima ciudad a

los vencedores de aquel que, después de haber subyugado al hombre mediante los más pérfidos consejos, le precipitó en la más grande miseria, miseria que éstos toman sobre sí para vencerle a su vez con fe inquebrantable. Combate muy glorioso éste. En él se vence al demonio tomando sobre sí el mismo castigo en el que él se gloriaba de haber precipitado al hombre después de haberle vencido.

Mas cualquiera que, cautivado por el amor de esta vida, fuere negligente en este combate, no podrá en modo alguno imputar con razón al imperio del rey la pena de su deserción, sino que estará más bien colocado bajo el Señor de todos en los dominios de aquel a cuyas

órdenes le plugo militar abandonando su legítima bandera.

**58.** Y si admitimos que las almas, antes de su unión con el cuerpo, habitan otras regiones, y que no las envía Dios Nuestro Señor, sino que vienen ellas a unirse voluntariamente con los cuerpos, entonces fácilmente se comprende que todo cuanto se refiere a su ignorancia y flaqueza en la lucha es consecuencia del acto de su propia voluntad, y que de ningún modo debe culparse de esto al Creador. Y aun cuando él mismo las hubiera enviado, no sería culpable absolutamente de nada, ya que en el mismo estado de ignorancia y de flaqueza no les ha quitado ni la libre

voluntad de pedir, ni de investigar, ni de insistir, y está dispuesto a dar a los que le pidan, a manifestarse a los que le busquen y a abrir a los que llamen.

En este supuesto, a los hombres diligentes y de buena voluntad en vencer la ignorancia y las dificultades íes daría la corona de la gloria como premio de su victoria, y a los negligentes y que desean excusar sus pecados con su propia debilidad no les echaría en cara, como un pecado, su propia ignorancia e impotencia, pero les castigaría justamente por haber preferido permanecer envueltos en la ignorancia y en las dificultades antes que llegar a ver la verdad y a vencer las dificultades

mediante el deseo de búsqueda y aprender y mediante la humildad de la confesión y de la oración.

Nos importa más conocer nuestro destino que nuestro origen

**XXI 59.** Hemos citado cuatro opiniones acerca del origen del alma: la de transmisión por generación, la de creación en cada uno de los nacidos, la de la preexistencia en algún lugar, desde el cual son enviadas por Dios a los cuerpos, y la que dice que desde este lugar vienen ellas espontáneamente. Conviene no declararse afirmativamente por ninguna de ellas a la ligera. En realidad los comentaristas católicos de los libros santos, debido, sin duda, a la

oscuridad y perplejidad, aún no han desentrañado y esclarecido esta cuestión, o si lo han hecho, aún no han llegado a nuestras manos sus escritos.

Contentémonos por ahora con estar firmes en la fe, que no nos permite pensar nada falso e indigno acerca de la substancia del Creador; pues a él se va por el camino de la piedad. Porque, si sintiéramos de él cosa distinta de lo que es, nuestro esfuerzo no nos conduciría a la felicidad, sino que daríamos necesariamente en el engaño. Respecto de las criaturas, aunque tengamos de ellas una opinión distinta de lo que corresponde a la realidad, no hay en ello peligro alguno, con tal que no la demos

por bien sabida y cierta. No se nos manda tender hacia las criaturas para ser felices, sino hacia el mismo Creador; y es claro que, si tuviéramos acerca de él convicciones firmes, distintas de las que conviene y disconformes con lo que es la realidad, caeríamos en el error, el más pernicioso. Nadie puede llegar a la vida bienaventurada pretendiendo alcanzar lo que no existe, o que, si existe, no hace feliz a nadie.

**60.** Mas para llegar a la contemplación de la eterna verdad, de modo que podamos gozarla y unirnos a ella, se nos ha provisto, a través de las cosas temporales, de un medio proporcionado a nuestra debilidad, y es

que, respecto de las cosas pasadas y futuras, creamos sólo lo que sea suficiente para la jornada de los que caminan a la eternidad. La autoridad preeminente de esta norma de fe está siempre garantizada por la misericordia divina, que incesantemente vela por ella. Las cosas presentes, por lo que a las mismas cosas se refiere, vemos que son transeúntes, como nos lo atestigua la movilidad y mutabilidad del cuerpo y del alma. Pero respecto de lo que no tenemos experiencia, no podemos tener idea alguna.

Por consiguiente, todo cuanto se nos diga con carácter de pretérito o de futuro respecto de cualquier criatura, para que

lo creamos, como garantizado por la autoridad divina, debemos creerlo sin la menor vacilación, por más que en parte no haya pasado sin que nosotros hayamos podido percibirlo, o en parte no haya llegado aún a nuestros sentidos, ya que es éste un medio muy poderoso para afirmar nuestra esperanza y avivar nuestro amor, al ponernos de manifiesto en el curso regular y ordenado de los tiempos cuán grande es el empeño que pone Dios en salvarnos.

Por el contrario, todo error que se cubre con el manto de la autoridad divina fácilmente puede desenmascararse, sobre todo si se le convence de que cree o afirma que hay

alguna otra naturaleza mudable, además de las criaturas de Dios, o que hay algo mudable en la naturaleza de Dios, o si defiende que la substancia divina es más o menos que la Trinidad. Trinidad cuya inteligencia procura religiosa y sabiamente, pero con todo empeño y diligencia, el pensamiento cristiano, y a este fin tienden todos sus progresos.

De la unidad e igualdad de la Trinidad y de la propiedad de cada una de las personas no vamos a tratar aquí. Es empresa facilísima y realizada ya por muchos hacer algunas consideraciones acerca de Dios nuestro Señor como autor, formador y ordenador de todas las cosas que pertenecen a la fe que salva, y

con las cuales ayuda poderosamente la piedad de los que son como niños de pecho en la fe y de los que comienzan a elevarse sobre las cosas terrenas a las celestiales. Pero el tratar toda esta cuestión y desarrollarla con tal vigor que toda inteligencia humana se vea como obligada, en cuanto es posible en esta vida, a asentir a un razonamiento evidente, es empresa difícil y poco accesible, no sólo a la palabra, sino al entendimiento de cualquier hombre, o por lo menos al nuestro.

Ahora, pues, llevemos a cabo nuestro propósito, en la medida en que seamos ayudados y lo permitan nuestras fuerzas. Ante todo hemos de creer sin

género de duda cuanto se nos propone sobre el pasado o el porvenir de las criaturas, que pueda hacer más recomendable la integridad y pureza de nuestra religión, excitándonos a un sincerísimo amor de Dios y del prójimo.

Y debemos defender nuestra fe en contra de los herejes, hasta llegar a quebrantar su infidelidad por el peso de la autoridad; o a demostrarles, en cuanto pueda ser, primero, que no es una insensatez el creer tales cosas, y después, que lo es, y muy grande, el no creerlas. Sin embargo, conviene refutar las falsas opiniones, no tanto acerca de las cosas pasadas y futuras como de las presentes, y sobre todo acerca de las

cosas inmutables, y refutarlas, en cuanto sea posible, con razones evidentes.

**61.** Claro está que en la serie de las cosas temporales se ha de preferir la esperanza del porvenir al sondeo del pasado, pues en los mismos libros divinos las cosas que se cuentan como pasadas, con frecuencia encierran en sí una figura, o una promesa, o una prueba de las futuras. Y en realidad, respecto de los acontecimientos de la vida presente, prósperos o adversos, poco se preocupa cada uno de lo que ha sido; todo el ardor de sus preocupaciones gira en torno del futuro que esperamos.

No sé en virtud de qué sentido íntimo y natural consideramos todas

aquellas cosas que nos han sucedido, por lo mismo que ya pasaron, en orden al momento actual, feliz o desgraciado, como si nunca hubieran sucedido. ¿Qué me puede perjudicar, efectivamente, el ignorar cuándo comencé a existir, si sé que actualmente existo y no desespero de que he de existir en el futuro? No es en lo pasado donde yo me fijo principalmente, como para avergonzarme de un error pernicioso, si de las cosas pasadas opino de otro modo distinto de como en realidad fueron, sino que lo que me preocupa y en lo que pienso, teniendo por guía la misericordia de mi Creador, es en lo que he de ser.

Si acerca de lo que he de ser y acerca de aquel ante quien he de comparecer creyera o pensara cosa distinta de lo que es la verdad, éste sí que sería un error, que a toda costa ha de evitarse, no sea que dejara de prepararme en las cosas necesarias, o no pudiera llegar al mismísimo término de mis aspiraciones tomando una cosa por otra.

Así como para comprar un vestido en nada me perjudicaría el haberme olvidado del pasado invierno, y sí me perjudicaría el no creer en el frío que se avecina, del mismo modo que nada perjudicará a mi alma haberse olvidado lo que antes ha sufrido, si actualmente

advierte y tiene muy presente para qué cosas se la avisa que se prepare en lo futuro.

Y así como, por ejemplo, al que navega hacia Roma ningún inconveniente le vendría de haberse olvidado del puerto del cual zarpó la nave, con tal de que no ignore hacia dónde enfilarse la proa desde el lugar en que se encuentra, y, por el contrario, de nada le serviría acordarse de la costa de donde partió si, ignorando la verdadera situación del puerto romano, chocase en un escollo; así también nada me puede perjudicar a mí el no saber cuándo comencé la carrera de la vida si sé el fin al que debo llegar y en el que debo

descansar. Ni me serviría de nada la memoria o conjetura acerca de los comienzos de mi vida si, sintiendo acerca de Dios, que es el único fin de la actividad del alma, cosa distinta de lo que es digno de él, diese en los escollos del error.

**62.** Al hablar así, que nadie me crea con pretensiones de impedir a los competentes su investigación — fundados siempre en las Escrituras, divinamente inspiradas—, si el alma desciende por vía de generación, o surge cada una en el mismo cuerpo que va a animar, o si desde alguna región ignorada son enviadas por Dios para animar y gobernar el cuerpo, o si desde

allí vienen ellas espontáneamente con este mismo fin, en caso de que el interés razonable de resolver alguna cuestión necesaria exija considerar y discutir estas hipótesis, o en caso de que, libres de cuestiones de más interés, tengan tiempo para buscar y discutir éstas.

He dicho, más bien, esto, a fin de que nadie en esta cuestión censure temerariamente al que, fundado quizá en una duda más razonable, no se adhiera a su opinión, y también para que, si alguno se ha formado en esto una conclusión más sólida y no opina como él, humanas que las suyas, y también, y sobre todo, para que, si alguien hubiere podido llegar en esta cuestión a alguna

conclusión más cierta y más clara, no piense por ello que otro ha perdido la esperanza de los bienes futuros porque no recuerda los comienzos de su pasado.

Dios sería digno de alabanza, aunque la ignorancia y la debilidad fueran connaturales al hombre

**XXII 63.** Pero, sea de esto lo que fuere, ora la omitamos por completo, ora la dejemos para ocasión más oportuna, es lo cierto que la presente cuestión no impide en modo alguno la evidencia de que las almas pagan las penas debidas a sus pecados, impuestas por la integérrima, justísima, inviolable e incommutable majestad y substancia del Creador, y de que estos pecados, como

ya antes dijimos, a nadie se han de atribuir sino a su propia voluntad, ni hay para qué preguntar por otra causa última de los mismos.

**64.** En el supuesto de que la ignorancia y las dificultades sean naturales, a partir de este estado, debe el alma comenzar a progresar y a elevarse al conocimiento y a la quietud, hasta que consiga llegar a la vida bienaventurada. Mas, si por su propia voluntad se mostrara negligente en progresar de esta manera en el amor y en la piedad, para lo cual no se le ha negado el poder, justísimamente se vería envuelta en una más grave ignorancia y más graves dificultades, que tendrían ya carácter

penal, y relegada a la categoría de las cosas inferiores, conforme al orden y armonía admirable que preside el gobierno de las criaturas.

No se le imputa al alma como pecado lo que naturalmente ignora ni lo que naturalmente no puede, sino la falta de diligencia en aprender y el escaso empeño puesto para adquirir la facilidad para obrar bien. El decir que no sabe y que no puede es propio del niño, cuya ignorancia y dificultad de expresión no sólo está exenta de culpas ante las leyes de los gramáticos, sino que hay en ello algo de agradable y encantador al sentimiento humano, pues no ha habido en él negligencia alguna viciosa en

adquirir aquella facultad, ni ha perdido tampoco culpablemente lo que había adquirido.

De suerte que, si la bienaventuranza consistiese para nosotros en la elocuencia y se considerase como un pecado el quebrantar las leyes de la pronunciación, como se considera un pecado la violación de las leyes del orden moral, a nadie se le inculparía su infancia por haber partido de ésta para conseguir la elocuencia; pero, evidentemente, sería culpado con toda justicia si por su mala voluntad hubiera vuelto a los defectos de la infancia o hubiera querido permanecer en ellos.

Del mismo modo, si la ignorancia de

la verdad y la dificultad de tender hacia el bien es natural al hombre y de ahí debe partir para conseguir la felicidad de la sabiduría y de la quietud, nadie le reprochará esa partida desde el principio natural. En cambio, si no quisiera progresar o quisiera volver a retroceder a los principios, con justicia y razón se vería obligado a sufrir la pena debida a su pecado.

**65.** Mas, por lo que toca a su Creador, siempre y en todo caso es digno de alabanza, ya sea que desde los comienzos haya dado él la capacidad de ascender hasta el bien sumo, ya sea que le ayude en sus progresos, o que perfeccione y corone al que no ha

cesado de progresar, o que, finalmente, aflija con merecidos y justos castigos al pecador, es decir, al que rehúsa elevarse a la perfección desde sus comienzos imperfectos o al que retrocede después de haber hecho ya algunos progresos.

Por lo cual, no puede decirse que Dios haya creado mala al alma por el hecho de que no es aún tan perfecta como podía serlo según la capacidad que para progresar recibió, puesto que todas las perfecciones de los cuerpos son muy inferiores a los comienzos de ella, aunque deba considerarlas dignas de alabanza en su género todo aquel que enjuicia las cosas con rectitud. Si el alma ignora lo que ha de hacer, es que

aún no ha recibido este conocimiento; pero lo recibirá si usa bien de lo que ya recibió. Y ha recibido el poder de investigar piadosa y diligentemente, si quiere.

Y si, conociendo lo que ha de hacer, no lo puede ejecutar, es que todavía no se le ha dado el poder para ello. Ha precedido en ella la parte más noble para percibir el bien de la rectitud; pero la segunda, más tarda y carnal, no secunda inmediatamente, como debía hacerlo, la propuesta de la primera; con esta dificultad se le recomienda al alma implorar para su perfección la ayuda del mismo que reconoce como autor de sus comienzos; y así llegará a amarle más,

reconociendo que es elevada a la perfección de los bienaventurados, no por sus propias fuerzas, sino por la misericordia de aquel de cuya bondad ha recibido el ser. Y claro está que cuanto más ella es amada de aquel que le dio el ser, tanto más firmemente descansa en él y tanto más abundantemente goza de su eternidad.

Si ni siquiera se nos ocurre decir del renuevo de un árbol, o del plantón silvestre, que es estéril, aunque pase algunos años sin dar fruto, hasta que llegue el tiempo oportuno y haya adquirido su propia feracidad, ¿por qué no hemos de alabar con el debido obsequio al autor del alma por haberle

dado comienzos tales que, con su esfuerzo y progreso, pueda llegar al fruto de la sabiduría y de la justicia, y por haberla constituido en un tan alto grado de dignidad, que hasta puso en sus manos el poder de tender a la felicidad, si quisiera?

El orden universal y la muerte prematura de los párvulos. ¿Qué es el dolor?

**XXIII 66.** A lo dicho suelen oponer los ignorantes una objeción calumniosa sobre la muerte de los párvulos y algunos males del cuerpo, que, según vemos, les afligen con frecuencia. Dicen, en efecto: ¿Qué necesidad había de que naciesen los que murieron antes de poder contraer ningún mérito ni

demérito? ¿O cómo serán juzgados en el juicio final los que no pueden hallarse entre los justos, porque no hicieron nada bueno, ni tampoco entre los malos porque no pecaron?

A éstos les contestamos: Considerando el conjunto de todo el universo y la conexión maravillosa de todas las criaturas en el tiempo y en el espacio, se llega a la convicción de que es imposible que haya podido ser creado sin motivo suficiente ningún hombre, siendo así que ni una hoja de árbol alguno se crea inútilmente; y bien superfluo es el preguntar acerca de los méritos del que nada mereció. Porque es posible que haya podido darse una vida

intermedia entre la justa y la pecaminosa, y que no pueda dar el juez sentencia intermedia entre el premio y el castigo.

**67.** A propósito de esto mismo suelen también preguntar algunos ignorantes qué utilidad puede reportar a los niños el sacramento del bautismo, cuando muchos de ellos mueren después de haberlo recibido antes de haber podido tener noticia alguna de él. Respecto de esto, se cree piadosa y razonablemente que al niño es útil la fe de los que le presentan para ser bautizado.

Este modo de pensar lo apoya la salubérrima autoridad de la Iglesia; y de

aquí puede inferir cada uno cuánto no le aprovechará su propia fe, siendo así que la ajena puede ceder en beneficio de aquellos que aún no la tienen propia. ¿Qué pudo aprovechar al hijo de la viuda la fe propia, que ciertamente no tenía, estando muerto, como estaba? Sin embargo, la fe de su madre le fue a él tan útil, que por ella volvió a la vida<sup>14</sup>. ¿Cuánto más, pues, no puede aprovechar la fe de otra persona al niño, a quien no se le puede imputar su falta de fe?

**68.** Acerca de los tormentos corporales de los niños que, por su edad, no tienen aún pecado alguno, si es que las almas que los animan no comenzaron a existir antes que los

mismos hombres, los lamentos suelen ser mayores y como inspirados por la compasión. ¿Qué mal, dicen, han hecho estas pobres criaturas para que así sean atormentadas? Como si la inocencia pudiera ser un mérito en nadie antes de ser capaz de hacer daño

Si Dios pretende obtener algún bien en la corrección de los mayores al castigarlos con los dolores y muerte de sus queridos hijos, ¿por qué no lo ha de hacer? Una vez que hayan pasado, serán para los niños como si jamás hubieran sufrido. Y en cuanto a aquellos por quienes tuvieron lugar, tal vez se enmendarán, avisados por las aflicciones temporales, determinando

vivir más justamente; o bien no tendrán excusa en el castigo del juicio futuro, si, a pesar de las aflicciones de esta vida, no han querido enderezar sus deseos hacia la vida eterna.

Y en cuanto a los niños cuyos dolores tienen por fin quebrantar la dureza de los mayores, o ejercitar su fe, o probar su misericordia, ¿quién sabe lo que Dios, en el secreto de sus justos juicios, tiene reservado, como justa compensación, a estas criaturas? No han hecho, es verdad, ningún bien, pero tampoco padecerán estos males como consecuencia de haber cometido pecado alguno personal. No en vano cuenta la Iglesia entre los mártires a aquellos

niños que fueron muertos cuando el rey Herodes buscaba al Niño Jesús para darle muerte<sup>15</sup>.

**69.** Pero estos calumniadores, no precisamente investigadores celosos de estas cuestiones, sino charlatanes embaucadores, con el fin de tentar la fe de los menos instruidos, suelen llegar hasta proponerles la cuestión de los dolores y trabajos de los animales, diciéndoles: ¿Qué mal han hecho los animales para que se vean sometidos a tales trabajos, o qué bien esperan a cambio de haber sufrido dolores tan grandes?

Claro, hablan y sienten así porque tienen una idea totalmente torcida de la

realidad. Son incapaces de ver la naturaleza y grandeza del Bien supremo; quisieran que todas las cosas fueran cual es la idea que ellos se han formado del sumo Bien. Como no son capaces de concebir un bien sumo más perfecto que los cuerpos celestes, que son los que menos sujetos están a la corrupción, por eso desean, contra toda razón, que los cuerpos de las bestias no padezcan ni la muerte ni ninguna especie de corrupción, como si no fueran seres mortales, perteneciendo como pertenecen a la categoría de los ínfimos, o como si fueran malos, porque los celestes son mejores.

Por lo demás, el dolor que sufren las

bestias indica también cierta perfección admirable y laudable del alma de los brutos. Esto mismo demuestra suficientemente cuánto apetecen la unidad en la animación y dirección de sus cuerpos. ¿Qué es el dolor, sino un sentimiento que resiste a la división y a la corrupción?

De aquí que es más claro que la luz con cuánta avidez y tenacidad procura el alma la unidad en todo su cuerpo, y cómo no cede gustosa ni indiferentemente, sino, al contrario, protestando y resistiendo, a aquellas pasiones de su cuerpo que ve con indignación que atentan contra su unidad e integridad.

Y si no fuera por el dolor, no veríamos lo grande que es en los animales —criaturas inferiores — la inclinación natural a la unidad. Si no advirtiéramos esto, no habríamos caído en la cuenta, como conviene, por medio de las criaturas, que todas estas cosas han sido hechas por la suma, sublime e inefable unidad del Creador.

**70.** Y en verdad, si se presta religiosa atención, se ve que la belleza y movimiento de las criaturas, que pueden ser objeto de nuestra consideración, son para nosotros una gran lección, porque mediante sus diversos movimientos y modificaciones, como con otras tantas lenguas, nos llaman y estimulan por

todas partes al conocimiento del Creador.

No hay cosa alguna, de las que no experimenta ni dolor ni placer, que no llegue a la perfección propia de su género o no consiga en absoluto la estabilidad debida a su naturaleza sino gracias a la unidad.

Tampoco hay ninguna entre las que sienten las molestias del dolor y los encantos del placer que, al huir del dolor y buscar el placer, no dé a entender suficientemente que huye de la disgregación y busca con ansia la unidad.

Y entre las mismas almas racionales todo deseo de conocimiento, en que

encuentra placer su naturaleza, refiere a la unidad todo lo que percibe, y, en el error, no trata de evitar otra cosa que tratar de evitar otra cosa que la confusión incomprensible que engendra la duda. ¿Por qué es molesto todo cuanto es dudoso, sino porque no tiene unidad?

Se sigue evidentemente que todos los seres molestan o molestados, placenteros o complacidos, están insinuando y proclamando la unidad trazada por el Creador.

Si la ignorancia y los trabajos por los cuales es preciso comenzar esta vida no son connaturales al alma, no queda sino que se nos hayan impuesto o como un deber o como un castigo. Pero creo

que ya hemos discutido bastante sobre esto.

El primer hombre, dotado con capacidad de sabiduría. Noción de ignorancia

**XXIV 71.** Debemos ocuparnos más del estado en que fue creado el hombre que del modo cómo se propagó su posteridad.

Les parece que proponen un grave problema los que dicen: Si el primer hombre, al ser creado, fue dotado ya de sabiduría, ¿cómo se explica que fuera seducido? Y si fue creado en estado de ignorancia, ¿cómo no ha de ser Dios el autor de los vicios, siendo así que la ignorancia es el mayor de ellos?

Como si entre los dos extremos,

necedad y sabiduría, no fuera posible a la naturaleza humana un estado medio, del que pudiera decirse que no es ni de necesidad ni de sabiduría. El hombre comienza a ser sabio o necio —y se le debe llamar una cosa u otra— cuando está ya en condiciones de alcanzar la sabiduría si no lo deja por negligencia, de suerte que su voluntad se haga responsable de viciosa necesidad.

Pues nadie tan insensato dirá que el niño es un necio, si bien sería mucho más absurdo decir que es un sabio. El niño no puede decirse que sea necio ni tampoco sabio, a pesar de que es hombre. La naturaleza humana nace en un estado medio que no es ni de necesidad

ni de sabiduría. Del mismo modo, si alguien se hallara en el estado de los que carecen de sabiduría por negligencia en adquirirla, no le llamaría con razón necio quien creyera que dicho estado es natural y no una consecuencia de pecado alguno.

Necedad, en efecto, no es cualquier ignorancia de las cosas que se deben apetecer o evitar, sino una ignorancia viciosa. No es necio el animal irracional por el hecho de no haber recibido el poder de ser sabio. Muchas veces, no obstante, decimos que una cosa es tal, por cierta semejanza, pero no con propiedad. Así, por ejemplo, siendo la ceguera el mayor de los defectos de la

vista, no decimos que sea un defecto en los cachorros que acaban de nacer, ni tampoco puede decirse con propiedad que nacen ciegos.

72. Si, pues, el hombre ha sido creado en un estado tal que, aun no siendo sabio, sí era capaz de recibir un mandato —que debiera cumplir sin excusa—, ya no resulta sorprendente que haya podido ser seducido, ni resulta tampoco injusto el que sufra la pena correspondiente al incumplimiento del precepto; y resulta, en cambio, evidente que no es el Creador el autor de los vicios, porque el no poseer la sabiduría no era culpa en el hombre, si aún no había recibido el poder de adquirirla.

No obstante, había recibido ya un recurso. Y usando bien podía ascender a lo que no tenía. La razón hace al hombre capaz de preceptos, a los que debe someterse tan fielmente que cumpla lo que se le manda. Así como la naturaleza de la razón conduce a la inteligencia del precepto, así la observancia del precepto conduce a la sabiduría. Lo que es la naturaleza a la inteligencia del precepto, esto es la voluntad a la observancia del mismo. Y así como la naturaleza racional viene a ser como la razón meritoria de la inteligencia del precepto, así la observancia del precepto es un mérito para recibir la sabiduría.

En el momento en que el hombre comienza a comprender el precepto, en ese mismo comienza a poder pecar. De dos modos peca antes de llegar a ser sabio: o no disponiéndose para comprender el precepto o no observándolo cuando lo ha comprendido.

El sabio peca cuando se aparta de la sabiduría. Así como el precepto no procede de aquel a quien se impone, sino de aquel que le impone, así la sabiduría no procede de quien es iluminado, sino de quien ilumina. ¿Hay, pues, cosa alguna por la cual no se deba alabar al Creador del hombre?

El hombre es un bien, y un bien

mejor que la bestia, porque es capaz de preceptos, y se hace mejor cuando ha comprendido ya los preceptos, y mucho mejor cuando los ha cumplido, y muchísimo mejor aún cuando mediante la luz eterna de la sabiduría, ha llegado a ser bienaventurado. El pecado, en cambio, es un mal que consiste en la negligencia para recibir el precepto, o para observarlo, o para perseverar en la contemplación de la sabiduría.

Por ello se comprende que, aunque el primer hombre fue creado sabio, pudo, sin embargo, ser seducido. Y habiendo sido cometido este pecado libremente, a él siguió por disposición divina justa pena. Así lo dice también el

apóstol San Pablo: *Diciendo que eran sabios, se hicieron necios*<sup>16</sup>.

La soberbia, en efecto, aleja del soberbio la sabiduría, y de este alejamiento es consecuencia necesaria la insensatez. Ahora bien, la insensatez es una especie de ceguera, como dice el mismo Apóstol: *Y se oscureció su insensato corazón*<sup>17</sup>.

¿De dónde procede esta obscuridad, sino de su alejamiento de la luz de la sabiduría? ¿Y dónde tiene origen esta aversión, sino en aquel que, siendo Dios su único bien, quiere constituirse en bien de sí mismo, como Dios lo es para sí? Así se dice en el salmo 41: *Dentro de*

*mí mi alma se acongoja*<sup>18</sup>. Y en el Génesis: *Gustad, y seréis como dioses*<sup>19</sup>.

**73.** Mas lo que acongoja aún a los que consideran esas cosas es la cuestión que ellos mismos se proponen en estos términos. ¿Ha sido la necedad la que apartó al hombre de Dios o se hizo el hombre necio apartándose de Dios? Si se contesta que fue la necedad la que le alejó de la sabiduría, parecerá que era necio ya antes de alejarse de la sabiduría; parece como si la insensatez hubiera sido la causa de alejarse de ella; de suerte que la insensatez fue la causa de alejarse de la sabiduría. Y si se responde que se hizo necio al alejarse

de la sabiduría, entonces preguntan si se alejó necia o sabiamente. Si lo hizo sabiamente, lo hizo con razón, y así no pecó; y si se alejó neciamente, entonces —dicen— ya era insensato; porque la necedad hizo que se alejara de la sabiduría, pues no podía haber hecho cosa alguna neciamente sin ser necio antes.

Se sigue, pues, que hay un término medio desde el cual se pasa de la sabiduría a la necedad, tránsito que no se puede decir se haya hecho necia ni sabiamente, cosa que a los hombres, mientras viven en esta vida, no les es dado entender sino por su contrario. En efecto, ningún mortal se hace sabio sino

pasando de la necedad a la sabiduría. Ahora bien, ese tránsito se hace necia o sabiamente. Si se hace neciamente, no se hace bien: pero decir que no se hace bien el tránsito de la insensatez a la sabiduría es una gran locura. Si se hace sabiamente, entonces es que ya era sabio el hombre antes de llegar a la sabiduría, lo cual es también un absurdo.

Por tanto, hay un término medio del que no se puede decir ni una cosa ni otra. Así también, cuando el primer hombre pasó del templo de la sabiduría a la insensatez, aquel tránsito no se hizo ni necia ni sabiamente.

Es como lo que pasa en el sueño y en la vigilia, que no es lo mismo el

dormir que el dormitar, ni el velar lo mismo que el despertar, sino un tránsito de uno a otro estado. Pero con esta diferencia: que estas cosas suceden en general sin que intervenga la voluntad, y aquéllas no suceden nunca si no es voluntariamente, y de aquí el que vayan siempre seguidas de su justa retribución.

¿Qué mueve a la criatura racional a pasar del bien al mal?

**XXV 74.** Pero la voluntad no se mueve a hacer alguna cosa sino por alguna representación o imagen, y cada uno tiene facultad de aceptar o rechazar lo que sea, pero no tiene la facultad de elegir la representación que le ha de impresionar. Por tanto, hay que

reconocer que el espíritu se ve afectado por representaciones superiores o inferiores, de suerte que la voluntad racional tiene libertad para aceptar unas u otras, y según el mérito de su elección, seguirá la desgracia o la felicidad.

Así, en el paraíso, la representación o visión procedente de las alturas era el precepto de Dios, y la que procedía de los dominios inferiores era la sugestión de la serpiente. Y no dependió del hombre ni lo que el Señor le iba a mandar ni lo que el demonio le iba a sugerir.

Mas cuán libre era y cuán exento se hallaba de toda clase de dificultades, habiendo sido creado en la plenitud de

la sabiduría, puede colegirse del hecho de que los mismos insensatos las superan al ir a pasar a la sabiduría, no obstante la pena de tener que renunciar a la emponzoñada dulzura de sus malos hábitos.

75. Puede plantearse aquí este problema: ¿Tuvo el hombre a mano representaciones de ambas partes: de una, el precepto de Dios; de otra, la sugestión de la serpiente, de la cual se le sugirió también al diablo el proyecto de apetecer la impiedad, por el cual cayó de los encumbrados escaños? Si él no hubiera sido impresionado por alguna imagen, no habría elegido hacer lo que hizo; ya que, de no haberle venido algo a

la mente, en modo alguno hubiera torcido su intención hacia la impiedad.

¿De dónde, pues, le vino a la mente, sea ello lo que quiera, el perpetrar aquellos actos que de ángel bueno le transformaron en demonio? Es indudable que el que quiere, quiere alguna cosa que de ningún modo le sería posible querer si no la percibiese exteriormente por los sentidos del cuerpo, o —por vías que desconocemos— no se hiciera presente a su espíritu.

Hay que distinguir, pues, dos suertes de representaciones cognoscitivas, de las cuales una es la que parte de la voluntad del que aconseja —cual fue la del diablo, en la que el hombre consintió

culpablemente—, y otra la que proviene de las cosas sometidas a la atención del alma o a los sentidos del cuerpo.

Ahora bien, sometidos a la atención del alma, exceptuada la incomunicable Trinidad, que no está sometida, sino muy por encima de todo, lo están precisamente el mismo espíritu por el cual conocemos que vivimos, y luego el cuerpo al que gobierna ese espíritu; y por eso, cuando es preciso, mueve para obrar el miembro adecuado.. Y, finalmente, objeto de los sentidos del cuerpo son todas las cosas corpóreas.

**76.** Mas para que en la contemplación de la suma sabiduría — que, siendo como es inmutable, no es

ciertamente el alma—, pueda verse a sí misma nuestra alma, que es mudable, y se presente ella misma en cierto modo a la mente, sólo se hace por la diferencia de reconocer que no es Dios, y, sin embargo, es algo en que puede complacerse después de Dios.

Pero es mejor cuando llega a olvidarse de sí misma por el amor que tiene a Dios, o llega a despreciarse a sí misma, comparada con él. Por el contrario, si, poniéndose por delante se complace en sí como para imitar perversamente a Dios, de suerte que pretenda gozarse en su propio poder, entonces se rebaja tanto más cuanto mayor pretende ser.

Y esto es lo que dice la Escritura: *El principio de todo pecado, la soberbia<sup>20</sup>; y el principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios<sup>21</sup>*. Y a la soberbia del diablo se añadió la envidia más depravada, que le llevó a persuadir al hombre esta misma soberbia, por la cual reconocía haber sido él condenado.

Por esto, la pena que se impuso al hombre fue una pena medicinal, más bien que mortal; pues, si el diablo se había propuesto a sí mismo al hombre como modelo de soberbia, a él se propuso también como modelo de humildad el Señor, por quien se nos promete la vida eterna a fin de que,

rescatados por la sangre de Cristo, después de trabajos y penas indecibles, nos unamos a nuestro Libertador con tal caridad y seamos arrebatados hacia él con luz tan esplendorosa, que no nos aparte de esta contemplación soberana la vista de los objetos inferiores; aunque, por otra parte, fuera suficiente para desechar cualquier sugestión procedente del apetito de las cosas inferiores y contraria a las cosas superiores el ejemplo de la eterna condenación y eternos tormentos del diablo.

77. Mas es tal la hermosura de la justicia, tal el encanto de la luz eterna, es decir, de la inmutable verdad y

sabiduría, que, aunque no nos fuera permitido gozar de ella más que un solo día, a cambio de este solo gozo haríamos muy bien en despreciar innumerables años de esta vida plenos de delicias y abundantes en toda clase de bienes temporales.

No con falso o mediocre afecto se dijo: *Porque mejor es un día pasado en tu santuario que miles de días fuera de él*<sup>22</sup>. Aunque estas palabras podrían entenderse en otro sentido, a saber, entendiendo por miles de días la mutabilidad de los tiempos y por un solo día la inmutable eternidad.

No sé si habré omitido algo de lo que el Señor se ha dignado otorgarme y

que pueda faltar en mi respuesta a tus preguntas. No obstante, aunque se te ocurra algo, la extensión del libro nos obliga a darlo por terminado y a descansar ya de este diálogo.