



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

DOMINGO HUARTE MUNIESA

**LA INTENCIÓN EN
LA DETERMINACIÓN
DE LA MORALIDAD
SEGÚN SAN ANSELMO
DE CANTERBURY**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1991



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 20 mensis decembris anni 1990

Dr. Augustus SARMIENTO

Dr. Teodorus LÓPEZ

Coram Tribunali, die 9 mensis octobris anni 1987, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XIX n. 4



PRESENTACIÓN

En las últimas décadas se ha venido observando en la teología moral, una corriente de exposición en la que la valoración de las acciones se sitúa preferentemente en las consecuencias que comportan, y en la intención que mueve a realizarlas. En el fondo, la nueva moral que se propone viene a decir de manera general que no existen normas universalmente válidas ni actos intrínsecamente malos. Los actos serán buenos o malos si están realizados por la intención recta, y cuando los resultados que previsiblemente se siguen son más útiles que los de cualquier otra acción posible en ese momento¹. La cuestión sin embargo no es nueva: con una u otras variantes ha estado presente siempre a lo largo de los siglos².

Es indudable, por eso, el interés que tiene volver los ojos al pasado, ya que, de manera general, se puede decir que, en ocasiones, no pocas de las tesis y de las doctrinas se encuentran ya insinuadas en épocas y autores anteriores³.

Con todo, nuestro propósito al estudiar esta época del siglo XII no es el de descubrir los antecedentes históricos de los autores contemporáneos de la nueva moral, ni siquiera poner de relieve las influencias remotas que aquellos pudieran tener en esa nueva concepción de la moralidad. El interés se orienta sobre todo a ver cómo algunos de los escritores clásicos de la época medieval trataron las cuestiones relativas a la determinación de la bondad y malicia moral de los actos humanos. ¿Se plantearon esas preguntas? ¿Cómo las solucionaron? Son, en el fondo los interrogantes a los que se pretende responder con este estudio.

Los autores que estudiamos ofrecen, a nuestro juicio, unas características verdaderamente interesantes para conseguir ese objetivo. Porque, —salvadas las distancias de tiempo y espacio— San Anselmo de Canterbury y San Bernardo de Claraval, por un lado, y Pedro Abelardo, por otro, llevan a cabo —insisto, hechas las necesarias matizaciones— una discusión sobre el papel de la intención

en relación con la bondad y malicia moral, que hoy tanto atrae a los moralistas. Y vienen a coincidir en que la intención tiene un papel preponderante —aunque con matices diferentes— en la moralidad.

Por otra parte, el siglo XII fue un período muy importante en la historia del pensamiento occidental y de la teología católica: se puede decir que la organización de la enseñanza y de las escuelas teológicas ha sido el origen de las universidades. El trabajo fecundo de aquellos maestros puso las bases del método escolástico y preparó el terreno para las grandes síntesis teológicas.

Precisamente, la primera mitad del siglo XII se caracteriza por un gran movimiento de interiorización, frente a la disciplina penitencial, que había sido la línea de fuerza de los siglos anteriores. Esta disciplina se distinguía por una moral «objetivista»; y tendía a corregir todo pecado sin preocuparse de las disposiciones interiores, ni de la responsabilidad real del pecador⁴.

San Anselmo centra su doctrina moral en torno al concepto de rectitud que, en el fondo, es el sometimiento del hombre a la voluntad divina. Así, la justicia —en el sentido evangélico de santidad— es la rectitud de la voluntad que se observa por la misma rectitud. La voluntad debe ser recta tanto en querer lo que quiere —*quid*, el objeto—, como en el motivo por el que quiere —*cur*, la intención—; ambas cosas deben ser rectas y aceptar el orden querido por Dios. El Autor llama la atención sobre el papel de la intención, y lo hace recurriendo a San Agustín, que ya había destacado su importancia. Sin embargo, su doctrina en este tema está poco desarrollada; se extiende más cuando trata del papel de la voluntad y de sus afectos. También expuso la doctrina de la libertad: la capacidad que tiene el hombre de prestar el consentimiento, o de negarlo siempre que quiera, y cerrar así las puertas al pecado.

La reacción de Abelardo frente a la moral penitencial es más exagerada. También él se inspira en algunos textos de San Agustín, pero con una interpretación dialéctica y desprovista de los matices necesarios⁵, que le hace ir al otro extremo: afirma que todas las acciones son en sí mismas indiferentes, carentes de todo contenido moral. Por otra parte, concede a la intención toda la causalidad en la determinación de la moralidad humana. Por eso asegura que

Dios no mira más que la intención. Y eso, porque en el corazón del hombre se juega su salvación: el pecado es dominio del alma y sólo el consentimiento espiritual puede manchar el alma. Su posición es excesivamente tajante. No extraña que fuera motivo de controversias y condenas, a pesar de que la mayoría de los teólogos de la época compartiesen su oposición a las tendencias excesivamente legalistas de la moral penitencial⁶.

En San Bernardo encontramos una doctrina un poco más elaborada. Afirma que no es la materialidad de los actos, sino la intención lo que hay que mirar para ver la moralidad de las acciones. Ya que la intención es lo que da el valor moral a nuestras acciones. Pero la intención sola no basta, son necesarias dos cosas: caridad en la intención y verdad en la elección. La acción debe ser buena en sí: la intención buena no puede hacer buena una acción que es mala. Aunque la intención buena es digna de alabanza, la acción no por eso deja de ser mala. A su vez, en la intención, son necesarias dos cosas: el objeto y la causa. Por tanto, aunque San Bernardo defiende la primacía de la intención, señala también otros elementos que dan una medida objetiva a las acciones.

Como método de trabajo hemos adoptado el de analizar directamente los textos de los autores. Se trata de una tarea que encierra su dificultad, pues no tratan de manera directa el tema que abordamos. Por eso hemos tenido que estudiar todas sus obras, tratando siempre de situar en su contexto las afirmaciones relativas a nuestro tema. A continuación hemos fijado su pensamiento al respecto, procurando mantener siempre la fidelidad a sus escritos.

La investigación tiene cuatro capítulos, uno por cada autor y, al final, como resumen y análisis de lo que estudiamos, establecemos una comparación en relación con la función de los diversos autores atribuyen a la intención en la determinación de la moralidad.

Presentamos ahora en este *excerptum* el capítulo que recoge el pensamiento moral de San Anselmo de Canterbury: los que podrían llamarse elementos de antropología moral en San Anselmo.

Para el estudio de las obras de San Anselmo, hemos utilizado la edición bilingüe de las Obras Completas de San Anselmo editada por la B.A.C., dirigida por el P. Alameda O.S.B., Madrid

1952-53. Hemos acudido también al texto latino que recoge la edición crítica de F.S. Schmitt, Edimburgo 1946.

De los estudios sobre la obra de San Anselmo, nos han servido los realizados por: R. Pouchet, *La rectitudo chez Saint Anselme, un itinéraire augustinien de l'âme a Dieu*, Etudes Augustiniennes, París 1964; los de S. Vanni Rovighi recogidos en el primer volumen de *Studi di filosofia medioevale*, Vita e Pensiero, Milano 1978; y de J.M. Galván, *Fides quaerens intellectum, La metodologia teologica di Sant'Anselmo di Canterbury come esempio dell'essenzialità della fede nel lavoro di comprensione del messaggio rivelato*, en *Portare Cristo all'uomo*, Congresso del Ventennio dal Concilio Vaticano II, Studia Urbaniana, Roma.



CITAS PRESENTACIÓN

1. Cfr. v. gr. R. McCORMICK, *Notes on Moral Theology en Theological Studies* 43 (1982) 84. Entre los diversos estudios sobre la «Nueva Moral» pueden consultarse: T. URDANOZ, *La Moral y su Valor Objetivo. Nueva Moralidad y Moral de Santo Tomás*, en *Angelicum* 52(1975) 179-227; D. COMPOSTA, *Il consequenzialismo. Una nuova corrente della «Nuova Morale»*, en *Divinitas* 25 (1981) 127-156; S. PINCKAERS, *La Question des actes intrinsèquement mauvaises et le «proportionalisme»*, en *Revue Thomiste* 82 (1982) 182-211; M. ZALBA, *Un siglo de teología moral*, en *Estudios Eclesiásticos* 56(1981) 1133-1175; R. GARCÍA DE HARO-I. DE CELAYA, *La Sabiduría Moral Cristiana*, (2ª ed, EUNSA, Pamplona 1986).
2. Como advierte A. RODRIGUEZ en su tesis doctoral (*La intención en la determinación de la moralidad. El tema en Guillermo de Ockham y en los autores de la «New Morality»: Relaciones e influencias*, Tesis doctoral, pro manuscripto, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987) se pueden observar claras influencias de Guillermo de Ockham en los autores de la nueva moral. Cfr. también S. PINCKAERS, *La theologie morale au declin du Moyen-Age: Le Nominalisme en Nova et Vetera* 52(1977) 209-221; B.T. MULLADY *The meaning of the term «Moral» in St. Thomas Aquinas* (ed. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1086), etc.
3. Así, por ejemplo, L. JANSSENS, que se encuentra entre los autores de la nueva moral, cita a Abelardo como uno de los antecedentes de esa forma de exponer la moral en *Ontic Evil and Moral Evil*, en *Louvain Studies* 8 (1980) 2-18).
4. Cfr. R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle*, Louvain, 1958, p. 214.
5. Cfr. E. GILSON, *Heloïse et Abélard*, París 1964, p. 80, nota 7.
6. Cfr. R. BLOMME, *La doctrine...*, p. 339.





ÍNDICE DE LA TESIS*

	<u>Pág</u>
ABREVIATURAS	VI
INTRODUCCION	1

CAPITULO I SAN ANSELMO DE CANTERBURY

I. Introducción	13
1. Vida	16
2. Obras	19
II. Rasgos configuradores de la doctrina moral anselmiana	24
1. La fundamentación del orden moral	24
A) Dios, fundamento del orden moral	24
a) Plan de Dios y Fin del Hombre	25
b) La ruptura del pecado y la restauración de Dios	29
c) Fidelidad al plan de Dios y dignidad humana	31
B) La libertad, fundamento de la bondad moral o rectitud	34
a) La libertad, capacidad de conservar la rectitud	35
b) Condición inamisible de la libertad	39
c) Libertad y pecado	41
d) Libertad y gracia	43
2. La justicia o bondad moral	46
A) Bondad ontológica y bondad moral	47
B) La intervención de la voluntad en la bondad moral o rectitud	52
a) El hecho de la intervención	52
b) El modo de la intervención	57
C) La rectitud, condición del querer recto	61
a) Rectitud y gracia	62
b) Carácter defectible e indefectible de la rectitud	65
A modo de conclusión: La noción de rectitud	69

*. La numeración corresponde al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad.

3. La injusticia o mal moral	73
A) La injusticia, una privación	74
B) El papel de la voluntad en la injusticia	77
a) El hecho de la intervención de la voluntad	77
b) El modo de la intervención de la voluntad	79
C) La voluntad, el pecado y las consecuencias del pecado	84

CAPITULO II

PEDRO ABELARDO

I. Introducción	91
1. Vida	94
2. Obras	100
II. Elementos de la doctrina moral de Pedro Abelardo	104
1. La fundamentación de la moralidad	104
A) La ley divina, fundamento de la moralidad	104
B) La intención, en la determinación de la moralidad	111
2. El pecado, la ignorancia, los pecados internos	118
A) Noción de pecado	118
B) El consentimiento y el pecado	130
C) La intervención de la ignorancia en los pecados	142
D) Los pecados internos	155
E) El mal, aspecto objetivo del pecado	159

CAPITULO III

SAN BERNARDO DE CLARAVAL

I. Introducción	164
1. Vida	168
2. Obras	171
II. La doctrina de San Bernardo en relación con la moralidad	176
1. Ley de Dios, libertad, pecado y gracia	176
A) La ley de Dios y el fin del hombre	176
B) La libertad, don de Dios	185
C) La libertad y el consentimiento	191
D) La libertad y el pecado	197
E) La gracia y la libertad	203
2. La intención y la conciencia en la determinación de la moralidad	210
A) La intención y la norma	210
B) La conciencia	216



CAPITULO IV
INTENCION, ORDEN OBJETIVO Y MORALIDAD

I. La prioridad de la intención	226
II. La relación con el orden moral objetivo	229
III. La intención, el orden objetivo y la conciencia errónea	233
A MODO DE CONCLUSIÓN	238
BIBLIOGRAFÍA	244





BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. FUENTES

- A) SAN ANSELMO, *Monologium*, en *Obras Completas de San Anselmo*, (Trad. y notas del P. ALAMEDA, Texto latino de la edición crítica del P. SCHMITT, BAC, Madrid 1952-1953), (vol. I).
- *Proslogium*, cit., (vol. I).
 - *De veritate*, cit., (vol. I).
 - *De libertate arbitrii*, cit., (vol. I).
 - *De casu diaboli*, cit., (vol. I).
 - *Cur Deus homo*, cit., (vol. I).
 - *De conceptu virginali et originali peccato*, cit., (vol. II).
 - *Epistola de incarnatione Verbi*, cit., (vol. I).
 - *De concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio*, cit., (vol. II).
 - *Oratione sive meditationes*, cit., (vol. II).
 - *Epistolae Sancti Anselmi*, cit., (vol. II).
- B) PEDRO ABELARDO, *Apologia seu confessio fidei*, en *Petrus Abelardus Opera*, Edición Crítica de Victor COUSIN, George Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1970, (vol. II).
- *Commentarii super Epistolam ad Romanos*, cit., (vol. II).
 - *Dialogus inter philosophus judaeum et cristianum*, cit., (vol. II).
 - *Epistolae*, cit., (vol. I).
 - *Historia calamitatum* (Epist. I).
 - *Ethica*, cit., (vol. II).
 - *In hexameron*, cit., (vol. I).
 - *Problemata*, cit., (vol. I).
 - *Theologia Christiana*, cit., (vol. II).
 - *Theologia Scholarium*, cit., (vol. II).
- C) SAN BERNARDO, *Sermones de Tempore, Sermones de Santis y Sermones de Diversis*, se encuentran en castellano en la Edición de las *Obras Completas de San Bernardo* de la B.A.C., dir. P. ALAMEDA, Madrid 1953-1955, (vol. I).

- *Sermones in cantica canticorum, cit.*, (vol. II).
- *De consideratione, cit.*, (vol. II).
- *De moribus et officia episcoporum, cit.*, (vol. II).
- *De conversione, cit.*, (vol. II).
- *De diligendo Deo, cit.*, (vol. II).
- *De praecepto et dispensatione, cit.*, (vol. II).
- *De gratia et libertate arbitrii, cit.*, (vol. II).

II. BIBLIOGRAFÍA

A) San Anselmo

- AUBERT, J.M., *La liberté du chrétien face aux normes éthiques*, en *L'agire morale*, Atti del Congresso internazionale Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario (Ed. Domenicane Italiane, Napoli, 1974) 28-49.
- BAINVEL, J., Anselme de Cantorbéry (Saint), en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (en adelante lo citaremos DTC), I, col 1327-1350.
- BARON, L., *L'idée de liberté chez Saint Anselme et Hugues de Saint Victor*, en «Recherches de Théologie ancienne et medievale», 32 (1965) 117 y ss.
- BAUCHER, J., *Liberté*, en DTC, IX, col. 660-703.
- CANAL, J.M., S. Anselmo, en *Gran Enciclopedia Rialp*, II, 310-312.
- CHACON, A., *Conceptualización de la gracia y las virtudes infusas como realidades infusas en el alma*, durante el siglo XII, en *Portare Cristo all'Uomo*, Congresso del ventenni dal Vaticano II (Studia Urbaniana, Roma, 1975) 875-889.
- DELHAYE, P., *Les fondaments de la morale*, en *L'Agire morale*, Atti..., 128-134.
- DERISI, O.N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid2, 1951).
- ETCHEVERRY, A., *Les fondaments de la moral*, en *L'Agire morale*, Atti..., 144-150.
- GALVAN, J. M., *Introducción a la obra neumatológica de San Anselmo de Canterbury*, (Tesis Doctoral, pro manuscrito, Universidad de Navarra, Pamplona, 1983).
- *Fides Quarens intellectum: la metodologia teologica di S. Anselmo di Caterbury come essemplio dell'essencialità della fede nel lavoro di comprensione del messaggio rivelato*, en *Portare Cristo all'Uomo*, Atti..., 859-873.
- GARCÍA DE HARO, R., *Cuestiones fundamentales de Teología Moral* (EUNSA, Pamplona, 1980).
- GARCÍA DE HARO, R.- CELAYA, I., *La moral cristiana*, (Rialp, Madrid, 1975)
- GHELLINCK, J., *Le mouvement Théologique du XII^e siècle* (Bruselas, 1969) 78-80.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I (2a ed. J. Duculot, Gembloux, 1957).
- MARCHAL, L., *Moralité de l'acte humain*, en DTC, X, col. 2459-2472.
- MICHEL, A., *Volontaire*, en DTC, XV, col. 3300-3309.
- MOLINARO, A., *La libertà come problema morale*, en *L'Agire Morale*, Atti..., 163-170.

- POUCHET, R., *La rectitudo chez Saint Anselme. Un itineraire Augustinien de l'ame a Dieu* (Etudes Augustiniennes, Paris, 1964).
- PRUMER, D.M., *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Herder, Barcelona, 1961).
- RODRÍGUEZ-LUÑO, A., *Etica* (EUNSA, Pamplona, 1980).
- ROQUES, R., *Anselmo de Canterbury, Cur Deus homo* (Les Editions du cerf, «Sources Chrétiennes», 91, París, 1963).
- SARANYANA, J.I., *Historia de la filosofía medieval* (EUNSA, Pamplona, 1985).
- THOUVENIN, A., *Intention*, en *DTC*, VII, col. 2267-2280.
- VANNI ROVIGHI, S., *Studi di filosofia medioevale*, I. *Da Sant'Agostino al XII secolo* (Vita e pensiero, Milano, 1978), 22-141.

B) Abelardo

- E. GILSON, *Heloise et Abélard*, París, 1938.
- E. VACANDARD, *Abélard*, París, 1882.
- J. LECLERCQ, *L'intention dans l'Ethica de Pierre Abélard*, Louvain, 1954.
- Ch. de REMUSAT, *Abélard*, París, 1845.
- E. VACANDARD, *Abélard. Sa lutte avec Saint Bernard, sa doctrine, sa methode*, París 1881.
- M. DAL PRA, *Ethica di Abelardo*, Vicenze 1911.
- J. RIVIERE, *Les capitula d'Abélard, condamnés du Concile du Sens*, en *Rech. Théol. anc. med.*, t. 5, 1933.
- R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siecle*, Louvain, 1958.
- C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo, La vita, le opere, il pensiero* (Biblioteca di Filosofia e Science t. II) Roma s. d.
- M. DE GANDILLAC, *Intention et loi dans l'Ethique D'Abélard*, en *Abelard et Pierre le Venerable*, Ed del C.N.R.S., París, 1975.
- R. BLOMME, *A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard*, en *Eph. Theol. Lovan.*, t. 33 (1957), p. 319-347.
- J. CHATILLON, *Abélard et les écoles*, en *Abélard et son temps*. Actes du Colloque international organisé a l'occasion du 9^o centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-14.V.1979), Les Belles Lettres, París, 1981.
- J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, en *Rev. Hist. Ecl.*, t. 28 (1932), p. 247-295.
- B. HAUREAU, *Le poème adressé par Abélard à son fils Astralabe en Notices et extraits de la Bibliotheque Nationale et autres Bibliotheques*, t. 34, 2^a parte, París 1895, pp. 153-188.
- A.J. LUDDY, *The case of Peter Abelard*, Dublin, 1947.
- R.M. MARTIN, *Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Malun contre Saint Bernard*, en *Rev. Sc. phil. théol.* t. 12 (1923), p. 308-333.
- G. DELAGNEAU, *Le concile de Sens de 1140. Abelard et saint Bernard*, Bulletin de la Société archeologique de Sens t. 37 (1933), p. 80-116.

C) S. Bernardo

- J. CLAMETTE e N. DAVID, *Saint Bernard*, Grandes etudes historiques, Paris, 1953.
- J. LECLERCQ, *Une guide de lecture pour Saint Bernard*, Vie Spir. t. 102 (1860), 440-447.
- A. FISKE, *Saint Bernard and Friendship*, Vestmale, Abbaye de Westmale, 1860.
- J. LECLERCQ, *Saint Bernard Mystique*, Paris, 1948.
— *Recherches sur les «Sermons sur les cantiques» de Sain Bernard*, VI, Rev. Bened., t. 69, 1959, 237-257.
- J. BOUTON, *Bibliographie Bernardine, 1891-1957*, Paris, Lathielleux, 1958.
- H. DE LUBAC, *Bernard, Gregoire et Origene*, Exegèse Medievale I-2, pp. 586-599.
- G. VENUTA, *Liberio Arbitrio e libert  della grazia nell pensiero di San Bernardo*, Roma, 1853.
- M. STANDAERT *Le principe de l'ordination dans la theologie spirituelle de Saint Bernard*, du *Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatum* t. 8 (1946), p. 178-216.
- E. VACANDARD, *Vie de Sain Bernard, abbé de Clairvaux, Paris 1895*, 2 vol.
- W. WILLIAMS, *Saint Bernard of Clairvaux*, Manchester 1935.
- A.J. LUDDY, *San Bernardo*, Rialp, Madrid, 1963.
- T. RATISBONE, *Storia di San Bernardo*, Milano, 1842.
- P. GUILLOUX, *L'amour de Dieu selon S. Bernard*, en *Revue des Sciences Religieuses*, t. VI, (1926), pp. 499-512; t. VII (1927) pp. 52-86; y t. VIII (1928), pp. 69-90.
- E. GILSON, *La Theologie Mystique de Saint Bernard*, 3^a Ed. Paris, 1969.
- D. FARKASFALVY, *L'inspiration de l'Ecriture Sainte dans la theologie de Saint Bernard*, Roma, Herder, 1964.
- P. ZERBI, *San Bernardo e il Concilio di Sens* en *Studi su San Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, convegno internazionale, Certosa di Firenze, Roma, Edit. Cistercienses, 1975.
- D. FARKASFALVY, *La conoscenza di Dio secondo San Bernardo* en *Studi su San Bernardo...*
- E. PARATORE, *San Bernardo scrittore*, en *Studi su San Bernardo...*
- J. LECLERCQ, *Psicologia e vita spirituale in San Bernardo*, en *Studi su San Bernardo...*
- J. BOURKE, *Histoire de la morale*, Les Editons des Cherf, Paris, 1970.
- J. FERNANDEZ-PRIDA DE CARLOS, *La Dial ctica de la libertad en el pensamiento de Bernardo de Clairvaux*, Tesis doctoral, pro manuscripto. Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 1964.
- L. GRILL, *Saint Bernard e la question sociale*, en *Melanges de Saint Bernard*, XXIV Congres de L'Assotiation bourguigonne de societ s savantes, 8^o centenaire de la morte de Saint Bernard, Dijon, 1953.
- G. LELU, *Le dynamisme de Saint Bernard*, en *Melanges de Saint Bernard...*
- J. JEANNIN, *La dernière maladie d'Abélard: une ali e imprévue de Saint Bernard*, en *Melanges de Saint Bernard...*

- J. C. DIDIER, *Un scrupule identique de Saint Bernard à l'égard d'Abélard et de Gilbert de la Porrée*, en *Melanges de Saint Bernard*.
- D. J. STAENDERT, *La spiritualité de Saint Bernard* en San Bernardo, Pubblicazione Commemorativa nell'VIII centenario della sua morte, Vita e Pensiero, Milano, 1954.
- J. LECLERCQ *Saint Bernard Théologies*, en *San Bernardo...*
- N. D'OLWER, *Sur quelques lettres de Saint Bernard avant ou après le Concilie de Sens*, en *Melanges de Saint Bernard*.
- E. VACANDARD, *Chronologie Abélardienne: la dote du Concilie du Sens*, dans *Revue des questions historiques* t. 50 (1891), p. 235-245.
- J. CALMETTE y N. DAVID, *Saint Bernard*, (Grandes études historiques), Paris, 1953.
- Ph. DELHAYE, *Le Probleme de la conscience morale chez Saint Bernard*, Nanuur, 1954.

ABREVIATURAS

<i>cit.</i>	<i>citatum</i>
<i>o. c.</i>	<i>opus citatum</i>
prol.	prólogo
q.	cuestión
c.	capítulo
p.	página
l.	libro
Epist.	<i>Epistola</i>
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris, 1923
P.L.	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae cursus completus</i> , Series Latina, Paris 1844





LA INTENCIÓN EN LA DETERMINACIÓN DE LA MORALIDAD SEGÚN SAN ANSELMO DE CANTERBURY

I. INTRODUCCIÓN

Es ya un hecho común considerar a San Anselmo como uno de los principales anillos de unión entre San Agustín y Santo Tomás. En opinión de Ghellinck, ocupa el lugar más eminente entre los teólogos que llenan el espacio entre estos dos grandes maestros de la Teología¹.

La Iglesia ha reconocido su importancia al nombrarlo, en 1720, Doctor de la Iglesia. Se le designa como *Doctor Magnificus*.

Una de las mayores aportaciones de San Anselmo consiste en afirmar el derecho y el deber de intentar una mayor comprensión de lo que se cree: «*Fides quaerens intellectum*»², «*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*»³. Para San Anselmo, la razón ha de tratar de comprender la fe: sería una negligencia que, una vez confirmados en la fe, no intentáramos comprender lo que creemos⁴. En manera alguna, se niega, por eso, la supremacía de la fe sobre la razón: lo que un cristiano debe hacer es profesar y creer lo que la Iglesia Católica enseña, y sosteniendo esa fe sin dudar, amándola y viviendo según ella, puede humildemente preguntar la razón por qué es así⁵.

La fe es, además, el árbitro del razonamiento y de todos sus pasos. No se puede admitir ninguna conclusión que contradiga a la fe: lo que contradice a la Sagrada Escritura es falso⁶. Para él, no hay ninguna duda de que la Sagrada Escritura constituye la primera y principal fuente por la que Dios ha hecho llegar su Pala-

bra salvadora. En el *De concordia*, afirma —por ejemplo— que la Sagrada Escritura contiene la autoridad de toda verdad a la que la razón puede llegar, en cuanto se afirma abiertamente en ella o no se niega en ningún modo⁷.

II. RASGOS CONFIGURADORES DE LA DOCTRINA MORAL ANSELMIANA

A. *La fundamentación del orden moral*

1. *Dios, fundamento del orden moral*

El punto de partida de la moral cristiana es la condición creatural del hombre. Este no tiene el ser por sí mismo, lo ha recibido de Dios; y en consecuencia, junto con el ser, ha recibido una finalidad conforme con ese ser.

Esa finalidad es el fundamento de la vida moral⁸: el hombre será justo si se comporta de acuerdo con esa orientación que lleva inscrita en su propio ser, dada por Dios. Por el contrario, el pecado es la desobediencia del hombre al plan de Dios impuesto y recibido con el ser de la creación.

a) *Plan de Dios y fin de hombre*

San Anselmo dice repetidas veces que la intención divina fue crear una naturaleza racional justa y feliz, destinada a gozar de El⁹. Por eso continúa diciendo «nada hay más evidente que la condición con la cual está hecha la criatura racional: amar por encima de todo a la esencia suprema, que es el bien soberano; más aún, no amar más que a ella o a causa de ella (...), y debe poner todo su empeño y voluntad en recordar, comprender y amar el bien supremo»¹⁰. Y también que «la criatura racional no debe tener un deseo más ardiente que el de expresar, por una imitación voluntaria, la imagen que el poder de la naturaleza ha impreso en ella»¹¹.

Para que el hombre pueda alcanzar ese fin, Dios ha dado al hombre la naturaleza racional¹². La voluntad fue inclinada por el

Creador, o mejor aún, creada en la rectitud para querer lo que debía¹³. Y, para que quiera con rectitud, le ha sido dada la posibilidad de conocer y comprender con rectitud¹⁴. Dios pues, creó al hombre dotado de libre albedrío, feliz y sin ninguna privación¹⁵. Más aún, lo creó en santidad para que gozase de Dios y fuese bienaventurado¹⁶.

Como el Creador es soberanamente justo, no privará injustamente a ninguna criatura del bien para el que ha nacido¹⁷. De modo que, si se esfuerza, como debe en desear con todo su amor la felicidad suprema, debe llegar un día a gozar eternamente de Dios¹⁸.

El hombre, cuando quiere lo que debe y su voluntad está sometida a la voluntad de Dios¹⁹, honra a Dios. Y, al someterse a su voluntad y disposición, guarda el lugar que le corresponde en el universo y contribuye a su belleza. Sin embargo, eso no añade nada al honor de Dios ni a su dignidad²⁰.

En cualquier caso, es imposible que Dios pierda el honor que el hombre debe darle. O el hombre se somete por su propia voluntad a Dios, haciendo lo que debe, o Dios le somete por el tormento²¹. Al quedar el hombre pecador privado de la felicidad por el pecado, y de todo bien, contra su voluntad, Dios recupera su honor, no porque lo convierta en su propio provecho, sino porque con esa privación demuestra que el pecador y todas sus criaturas le están sometidas²².

De esa manera, si el hombre quiere huir de la voluntad de Dios que manda, cae en la voluntad de Dios que castiga. Por el castigo, Dios remedia la perturbación del orden causado, y hace que esa desobediencia contribuya al orden y belleza del universo²³.

b) *La ruptura del pecado y la restauración de Dios*

El hombre pudo muy bien conservar el puesto que Dios le asignó, pero, sin que nadie le obligara, se dejó vencer siguiendo la voluntad del demonio y contrariando la voluntad y el honor de Dios²⁴.

El pecado de nuestros primeros padres se propagó a toda la naturaleza humana, que perdió la justicia y quedó corrompida²⁵, de tal manera que el hombre ya no era capaz de satisfacer por sí mismo la injusticia cometida y recuperar la justicia abandonada²⁶. Con todo, era impropio de Dios dejar imperfecto lo que comenzó de manera tan conveniente; y por eso fué necesario que Dios completase lo que había comenzado²⁷. En el mismo *Cur Deus homo* matiza un poco más esa necesidad: podemos decir que es necesario que la bondad de Dios, que es inmutable, complete en el hombre lo que empezó, aunque el bien que le hace sea completamente gratuito²⁸.

Vuelve después sobre el mismo punto y explica cómo era necesario que Dios se encarnase, y cómo su muerte satisface plenamente la justicia divina. La vida del Hombre-Dios es un bien tan grande que, entregada en expiación, puede satisfacer y borrar los pecados hasta el infinito²⁹. Como afirma Pouchet, San Anselmo ha traducido de modo original la inconcebible gravedad del pecado y la incomparable grandeza de la salvación ofrecida al Padre por el Hombre-Dios³⁰.

Cristo, por medio de su perfecta rectitud hasta la muerte, ha restaurado el orden roto por el pecado. Su obediencia es la fuente de nuestra rectitud³¹, de esa rectitud que, abandonada por la voluntad, el hombre no podía recuperar³².

c) *Fidelidad al plan de Dios y dignidad humana*

Cuando hablábamos de rectitud veíamos que San Anselmo dice que la rectitud de la voluntad consiste en querer lo que debe querer³³, y que lo que se debe querer no es otra cosa que la voluntad de Dios³⁴. Y esto, porque sólo es justo lo que Dios quiere³⁵. Vamos ahora a ver que eso no sólo no se opone a la dignidad de la persona, sino que es lo más conforme con su naturaleza.

Como Dios ha creado todos los seres según su eterna Palabra creadora, la consecuencia es que el fundamento de toda verdad es la suprema inteligencia. De ahí que cuando la enunciación humana dice cómo son las cosas, se adecúa a la verdad de las cosas,

que es participación de la suprema inteligencia. El fundamento de la verdad es pues, la inteligencia suprema que se desvela en la creación³⁶.

San Anselmo equipara la rectitud a la verdad³⁷. Por eso, el fundamento de la moralidad no puede ser un mandato arbitrario, sino una finalidad, un orden. Lo que es justo, no lo es porque responde a un mandato arbitrario, sino porque responde a un orden inteligible. De ahí que cuando se dice que lo que Dios quiere es justo, no hay que entenderlo de modo que si Dios quisiera una cosa inconveniente, ésta sería buena nada más que porque El lo quiere: por ejemplo, si Dios quisiera mentir, no se seguiría que la mentira fuese justa, sino que se debería concluir que el que manda la mentira no es Dios. Si Dios quiere algo, es bueno, mientras no sea indigno de Dios el quererlo³⁸. Sólo se hace justo por la voluntad de Dios lo que puede incorporarse en el orden, en la inteligibilidad del universo.

La rectitud de la voluntad, afirma S. Vanni Rovighi, no es obediencia a un mandato porque es potente, porque es fuerte, sino que es orientación al ideal humano³⁹, a la idea que ha presidido la creación del hombre y que está en cierto modo inscrita en la esencia de todo hombre⁴⁰.

En el *Monologium*, San Anselmo escribe que lo que el hombre debe procurar con mayor intensidad es expresar con su actividad voluntaria la imagen que le ha sido impresa con sus potencias naturales⁴¹. Por eso, querer el bien es querer aquello a lo que el hombre está orientado desde su creación: el ideal humano, la idea divina que ha presidido su creación. Así, «el primer mandamiento, amar a Dios sobre todas las cosas, expresa la orientación más profunda de la naturaleza humana, la adecuación más plena a la idea que le ha plasmado⁴².

2. *La libertad fundamento de la bondad moral o rectitud*

El hombre, a diferencia de los demás seres de la creación visible, no realiza sus acciones de modo necesario, sino libremente; y esa condición de la voluntad es la raíz de la bondad moral de

sus acciones. La libertad, dice San Anselmo, es necesaria para poder obrar con justicia⁴³.

Según San Anselmo, la libertad —la *libertas arbitrii*— «consta de dos elementos, la razón que nos hace conocer la rectitud, y la voluntad capaz de conservarla»⁴⁴. «Para eso ha hecho Dios al hombre racional, para que distinga entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal (...), para que con el poder de distinguir las cosas, odie y evite el mal, y ame y elija lo más perfecto»⁴⁵.

Se verá en primer lugar cómo San Anselmo concibe la libertad como la capacidad de conservar la rectitud. Después, cómo el hombre no puede perder nunca la libertad, porque forma parte de la naturaleza humana, y que, en nuestro autor, el poder de pecar no forma parte de la libertad. Por fin, estudiaremos las relaciones entre la libertad y la gracia.

a) *La libertad, capacidad de conservar la rectitud*

Como se verá más detalladamente al hablar de la rectitud en *De concordia*, San Anselmo distingue en la voluntad tres elementos: la *voluntas instrumentum*, sus *affectiones* y su *usus*⁴⁶. Dos son las *affectiones*. Si Dios hubiese dado al hombre sólo la voluntad de rectitud, sólo hubiera podido querer la rectitud⁴⁷, pero esta voluntad sería necesaria, y no habría hecho al hombre justo⁴⁸, moralmente bueno, porque donde no hay libertad no hay bondad moral⁴⁹. Por eso dice que el ángel —y lo mismo sirve para el hombre— debía tener la voluntad de felicidad y la voluntad de rectitud, y debía tener el poder de elección⁵⁰.

Como afirma S. Vanni Rovighi, la libertad es una conquista a la que se llega con una dialéctica entre la tendencia a la felicidad y la tendencia a la rectitud. El buen uso de la libertad consiste en subordinar la tendencia a la felicidad a la tendencia a la rectitud⁵¹. Precisamente, el hombre y el ángel han recibido la libertad en orden a la rectitud de la voluntad⁵². Por eso, San Anselmo define la libertad por la causa final⁵³: como la potestad de conservar la rectitud de la voluntad por la misma rectitud⁵⁴. Destaca Pouchet la importancia de la última parte de la definición: *propter*

ipsam rectitudinem, el desinterés de la verdadera justicia es un matiz capital. Por eso, la libertad de San Anselmo es una libertad de perfección⁵⁵.

Efectivamente, porque San Anselmo añade que la libertad no se nos ha dado para conseguir lo que queremos, sino para que queramos lo que debemos querer⁵⁶. Y comenta S. Vanni Rovighi que vendría casi la tentación de decir que San Anselmo postula la libertad desde la moralidad: es el poder de conservar la rectitud, de observar la ley moral⁵⁷. No es un poder de elegir, sino de conservar un don, de orientarse por sí mismo hacia el bien⁵⁸. No nos detendremos en explicar cómo la voluntad es libre ante la tentación, aunque a veces sucumba ante ella, porque lo veremos también al hablar de la rectitud: que cuando la voluntad cede a la tentación es porque ella espontáneamente quiere más otra cosa que la rectitud, bien sea por la dificultad —siempre superable— que supone mantener la rectitud, bien porque, en la alternativa, prefiere —quiere más— el bien que es incompatible con la rectitud.

b) *Condición inamisible de la libertad*

La naturaleza racional tiene siempre el libre albedrío, porque siempre tiene el poder de conservar la rectitud, aunque sea con dificultad⁵⁹. También es libre cuando pierde la rectitud por el pecado, aunque sea siervo del pecado⁶⁰, porque el poder de conservar la rectitud (la libertad) lo posee siempre, tenga o no tenga la rectitud⁶¹.

Haciendo una comparación con el sentido de la vista, San Anselmo distingue (y Pouchet dice que es una distinción fundamental) entre la libertad y su ejercicio, entre el instrumento y su uso⁶². Del mismo modo que cuando no hay montañas no podemos verlas, pero no por eso decimos que ya no tenemos el sentido de la vista, tampoco en ausencia de la rectitud podemos decir que no tenemos libertad, aunque no podamos usarla⁶³. La libertad de arbitrio, como el sentido de la vista, es un elemento constitutivo de la naturaleza humana: ni incluso en ausencia de la rectitud, la naturaleza no podría dejar de tener lo que es suyo. Siempre tendremos la razón capaz de conocer la rectitud, y la vo-

luntad para quererla, que son los dos elementos de los que consta el libre albedrío⁶⁴. Es decir, mientras seamos hombres, tendremos el libre albedrío.

Sin embargo, cuando se abandona la rectitud, al ser la libertad la capacidad de conservar la rectitud, el hombre no puede hacer uso de la libertad. A eso se refiere cuando dice que la voluntad se hace espontáneamente injusta y esclava de la injusticia, porque no puede volver por sí misma a la justicia, sin la cual nunca es libre, *quia naturalis libertas arbitrii sine illa otiosa est*⁶⁵.

c) Libertad y pecado

San Anselmo, en *De libertate arbitrii*, comienza por advertir que la libertad, al ser común a los seres espirituales —Dios, los ángeles y los hombres—, no puede ser indiferente al bien y al mal: no puede ser poder de pecar o no pecar. Si la libertad fuese poder pecar o no pecar, ni Dios, ni los ángeles buenos, ni los santos tendrían libre arbitrio, lo cual es inadmisibles⁶⁶.

La posibilidad de pecar no es un verdadero poder. Pecar es obrar mal, y, como veremos al hablar de la injusticia, el mal es no-ser, un elemento negativo. La libertad, en cambio, es un don positivo. Por eso, poder pecar no es un elemento de la libertad. Es más, afirma San Anselmo que el poder pecar, cuando se añade a la voluntad, disminuye la libertad⁶⁷.

Entonces, se pregunta el discípulo, si el poder pecar no pertenece a la libertad, el ángel apóstata y el primer hombre han pecado por necesidad y no son culpables moralmente. La respuesta de San Anselmo es que pecaron espontáneamente y por el libre arbitrio⁶⁸. Lo explica distinguiendo dos elementos en el libre arbitrio: el *arbitrium*, la espontaneidad de la voluntad; y la *libertas*, la capacidad de rectitud. Se peca *per arbitrium suum quod erat liberum sed non per hoc unde liberum erat*. Pecó espontáneamente, porque quiso: nadie le obligó a pecar. Pero no pecó por lo que le hacía libre: el poder que tenía de no pecar, de no someterse al pecado⁶⁹.

El pecado es pues también un acto libre, ninguna causa precedió a la voluntad: quiso porque quiso⁷⁰. Como afirma S. Vanni

Rovighi, «en la raíz de la libertad está el originario poder de optar. San Bernardo, aunque fué mucho menos agudo como filósofo que San Anselmo, expresó mejor la distinción entre los dos momentos de la libertad, llamándolos con términos distintos: *libertas a necessitate* (el poder de optar), y *libertas a peccato*, la fuerza, el poder de no pecar y, por tanto, de hacer el bien»⁷¹.

d) *Libertad y gracia*

San Anselmo dedica toda la tercera cuestión del *De concordia* a la relación entre la libertad y la gracia. Como la rectitud —ya sea la rectitud original de nuestros primeros padres⁷² o la rectitud que el hombre después de perderla ha recobrado por un nuevo don divino⁷³— «no se puede tener más que por la gracia»⁷⁴, y la libertad —lo acabamos de ver— permanece ociosa sin la rectitud, el uso de la libertad depende de la gracia.

El hombre no sólo depende de la gracia para tener esa rectitud —que es necesaria para querer rectamente—, sino que, además, el querer hay que atribuírselo a la gracia. Lo explica el Doctor Magnífico comentando el texto de Romanos 9, 16: *Igitur non volentis nec currentis sed miserentis Dei*. San Anselmo dice que no se afirma que el libre arbitrio no sirva para nada, sino que no se ha de atribuir al libre arbitrio el querer ni el correr, sino a la gracia⁷⁵.

Por eso había dicho en el capítulo anterior que si nadie recibe la rectitud más que por una gracia preveniente, tampoco nadie la conserva más que por una gracia subsiguiente. Aunque se conserve por el libre albedrío, atribuirle la rectitud hay que únicamente a la gracia, pues el libre albedrío no la posee ni la conserva más que por la gracia⁷⁶.

Además, afirma, «la gracia ayuda al libre albedrío cuando se halla tentado de abandonar la rectitud recibida, disminuyendo o suprimiendo enteramente la fuerza de la tentación, o aumentando el atractivo de la virtud (...); todo lo que acontece al hombre para ayudar al libre albedrío a aceptar o conservar la rectitud, es completamente imputable a la gracia»⁷⁷.

En definitiva, la gracia es lo que da la rectitud o la fuerza para conservar la rectitud. Y comenta S. Vanni Rovighi que «si San Anselmo ha definido la libertad como el poder de conservar la rectitud de la voluntad, por amor de la misma rectitud, ve la gracia como el sustento de la libertad»⁷⁸.

B) *La justicia o bondad moral*

Para estudiar la noción de justicia o rectitud moral en San Anselmo conviene analizar especialmente dos de sus obras, *De veritate* y *De concordia*; no obstante, también utilizaremos otras obras, sobre todo, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, *Cur Deus homo* y *De conceptu virginali*.

En ese estudio se procede de la siguiente manera: primero, vemos cómo San Anselmo parte de la bondad de todos los seres, una bondad que les viene de Dios, en cuanto han sido creados por El. De ahí pasamos al análisis del concepto de rectitud, que no es otra cosa que la adecuación del obrar con el deber ser. Por eso, la rectitud se define, en último término, como la verdad. Existe una íntima relación entre la verdad ontológica y la verdad moral.

San Anselmo distingue dos tipos de rectitudes: una necesaria, en los seres irracionales; y otra libre en los seres racionales, que es la justicia. Pero no sitúa la rectitud en el conocimiento sino en la voluntad y advierte que sólo se puede querer con rectitud si se posee esa rectitud. El hombre no puede tener por sí la rectitud: es un don de Dios. Sin embargo, el hombre puede conservar la rectitud: nadie puede quitársela, sólo puede abandonarla voluntariamente, como sucede cuando prefiere otra cosa a la rectitud.

Al final de este apartado nos detendemos en el análisis de la noción de rectitud: querer lo que Dios quiere que quiera; y en la importancia de querer la rectitud por la rectitud misma, y no por otro motivo.

1. *Bondad ontológica y bondad moral (o rectitud)*

Decíamos en la introducción que San Anselmo hereda la doctrina teológica de San Agustín. En el Prólogo del *Monologium*

afirma que, después de revisarlo, no ha encontrado en él nada que no se ajuste rigurosamente a los escritos de los Santos Padres y especialmente de San Agustín⁷⁹. A él sigue cuando afirma que todo lo que es, es bueno; porque uno sólo es el principio del ser y del bien⁸⁰.

En relación con la bondad de las cosas, San Anselmo advierte que «de ordinario no se considera una cosa buena más que por razón de su utilidad, como la salud y lo que la favorece o la belleza y lo que la fomenta; pero es necesario que todo lo que es útil u honesto, si es bueno, sea bueno por aquello por lo que es bueno todo lo que es»⁸¹. Los seres reciben la bondad de Dios; esa bondad radica en su condición de creaturas. Más explícitamente, dice en *De concordia*: «toda cualidad, toda acción, y todo lo que tiene alguna esencia es de Dios, de quien proviene toda justicia y ninguna injusticia»⁸². Y añade: «Dios ha hecho buenas todas las cosas»⁸³. Por eso, dice en otro lugar que «las cosas, en cuanto existen, son buenas y provienen de Dios»⁸⁴.

Según ese sentido, es posible distinguir en todas las cosas una bondad real, con independencia de que sean buenas o malas moralmente, en relación con el fin. Es claro al respecto su pensamiento: «Dios es el autor de todo lo que es realizado por la voluntad buena y por la mala, es decir, de las obras buenas y de las malas. En las buenas hace que tengan el ser y que sean buenas, en las malas que tengan el ser, pero no que sean malas»⁸⁵.

Este texto nos permite acceder a otro sentido o significación del término bondad: la bondad moral, a la que me referiré después. Antes, San Anselmo hablaba de que todas las acciones son buenas por el hecho de existir, porque provienen de Dios, fuente de todo bien; ahora, en cambio, llama malas a las acciones realizadas por la voluntad mala⁸⁶, e indica que es Dios causa de su ser, pero no de que sean malas. Esto permite concluir que en el «ser» de las cosas radica lo que tienen de bueno; y también, que Dios no es la causa del mal.

El mismo pensamiento es expresado en otro lugar por San Anselmo casi con las mismas palabras: «Pertenece a Dios que las cosas que llamamos buenas sean tales por esencia y que sean buenas por la justicia, y que las malas sean buenas por esencia, pero

malas por ausencia de la debida justicia, ausencia que no es en sí nada positivo»⁸⁷.

Son dos, pues, los tipos de bondad: por esencia —común a todo ser— y por la «justicia» o «bondad moral». Hay que observar que ambas provienen de Dios, y que, en las acciones malas, la condición de malas es algo privativo: consiste en la ausencia de justicia. En cuanto malas, las acciones no tienen ningún ser, ya que todo lo que tiene el ser es bueno y proviene de Dios. Pero antes de estudiar el problema del mal, conviene ver primero cómo se relaciona la bondad moral o rectitud con la bondad ontológica; y en qué consiste la bondad moral o rectitud.

La bondad esencial se da en todos los seres por el hecho de ser; pero la rectitud «sólo está en las cosas cuando son lo que deben ser. Por eso, para ellas, no hay más que una sola rectitud»⁸⁸. Ser lo que deben ser: esa es la rectitud de las cosas, porque —como añade más adelante— «la rectitud es la verdad»⁸⁹.

El pensamiento de San Anselmo es claro al distinguir entre rectitud —o verdad— ontológica (esencial), y rectitud —o verdad— moral. Todos los seres tienen esa bondad esencial —*bonum transcendente*— pero, no todos los seres tienen la rectitud o verdad moral. Por eso, cuando San Anselmo dice que «la verdad y la rectitud se hallan en la esencia de las cosas porque son lo que son en la suprema verdad, y entonces la verdad de las cosas es su rectitud»⁹⁰, se está refiriendo a ese *verum* que, al igual que el *bonum*, se encuentra en todos los seres. Dios, que es la causa del ser de las cosas, es la causa de esa rectitud que se halla en su esencia, que podríamos llamar rectitud esencial. El otro tipo de rectitud, que no equipara a la verdad, es la rectitud de las acciones, que podríamos llamar rectitud moral.

La rectitud que hemos llamado moral sólo está presente cuando se hace lo que se debe. Entonces, la rectitud de la acción es la verdad. Veamos cómo lo explica: «Es lo mismo obrar la verdad que obrar el bien, pues hacer el bien es lo contrario de hacer el mal; por lo cual, si obrar la verdad y obrar el bien se oponen igualmente a obrar el mal, no difieren en su significado. Y como hay una sentencia universal que dice que el que hace lo que debe obra bien y con rectitud, se sigue que obrar con rectitud es obrar con verdad. Es evidente que hacer la verdad es hacer el bien y ha-

cer el bien es obrar con rectitud. Por lo cual, queda claro que la verdad de la acción es su rectitud»⁹¹.

Queda ahora por ver en qué consiste «hacer lo que se debe». Ahí reside la condición para que se dé la que hemos llamado rectitud moral. Para ello se deberá ver cómo San Anselmo sitúa la rectitud en la voluntad.

2. *La intervención de la voluntad en la bondad moral o rectitud*

a) *El hecho de la intervención*

En relación con la rectitud de las acciones, San Anselmo distingue la rectitud libre y la rectitud necesaria. «El fuego hace necesariamente la verdad y la rectitud cuando calienta; el hombre hace libremente la rectitud y la verdad cuando hace el bien»⁹². Sólo a la segunda, la que el hombre hace con su voluntad libre, la llama justicia: «toda justicia es rectitud, pero la justicia que hace laudable al que la observa sólo existe en los seres racionales»⁹³.

Se trata de una rectitud que es propia únicamente de los seres racionales, porque, para hacer libremente la verdad, hay que conocerla. Son claras sus palabras: «es imposible querer la rectitud a aquél que no la conoce»⁹⁴. Y, a continuación, advierte que «la justicia no es la rectitud del conocimiento ni de la acción, sino de la voluntad»⁹⁵.

Esto es así, porque, como afirma en una de sus cartas, «toda acción tiene su rectitud de la voluntad justa que la dirige, pues la voluntad es la raíz y el principio de todos los actos que podemos realizar»⁹⁶. Es más, no sólo las acciones toman la justicia de la voluntad, sino que la misma criatura racional se hace justa o injusta por la voluntad: «Nada, fuera de la justicia o la injusticia, se llama justo o injusto sino la voluntad o a causa de la voluntad justa o injusta. Únicamente por ésta llamamos justo o injusto a un hombre o a un ángel, o a un alma, o a una acción»⁹⁷.

San Anselmo acude a la Sagrada Escritura en apoyo de esta doctrina: «que la justicia sea la rectitud en la voluntad lo muestra con frecuencia la autoridad sagrada. Basta dar un sólo ejemplo (...)

David, para enseñarnos qué es la justicia pone esta cuestión: ¿quién es conforme a ella? Y se responde: todos aquellos que tienen el corazón recto, es decir, que tienen voluntad recta. Porque, aunque creamos y comprendamos por el corazón, como queremos por el corazón, el Espíritu Santo no juzga que sea recto el corazón que cree y comprende con rectitud pero no quiere con rectitud, porque no se sirve de la rectitud de fe y de inteligencia para querer con rectitud, y para eso se le ha dado a la criatura racional el creer y el entender (...), así se entiende que David llame rectos de corazón a los que tienen una voluntad recta»⁹⁸.

Por tanto, la justicia que hace laudable sólo existe en los seres racionales, y consiste fundamentalmente en tener una voluntad recta. De tal manera esto es así, que «ninguna rectitud fuera de la voluntad es llamada por sí justicia, porque si se llama justicia a la rectitud de la acción, es solamente cuando la acción está hecha con una voluntad justa. En cambio, la rectitud de la voluntad, aun en la imposibilidad de realizar lo que queremos con rectitud, no pierde nunca el título de justicia»⁹⁹.

Pero debe observarse que, aunque la voluntad es lo que hace justas a las acciones y a las criaturas racionales, no es, sin embargo, por sí misma justa: «nada, sea sustancia, sea acción, sea cualquier otra cosa, considerada en sí, es justa sino la justicia (...), ni siquiera la voluntad en la que se encuentra la justicia (...). Porque una cosa es esa facultad, que se puede llamar medio del querer, a la que llamamos voluntad, y otra cosa es la justicia, por la cual el alma es llamada justa si la posee e injusta si no la tiene»¹⁰⁰.

En consecuencia, es la justicia la que, cuando se encuentra en la voluntad, hace justa a ésta y al hombre. Ahora bien, ¿cómo se encuentra la justicia en la voluntad? La consideración de este aspecto nos lleva al estudio de la distinción que San Anselmo pone en la voluntad, diferenciando entre la facultad, sus afecciones y el uso de la facultad¹⁰¹.

- b) *El modo de la intervención. (Voluntas instrumentum, affectiones et usus)*

El libro *De concordia* presenta un intento de penetración en

el actuar de la voluntad humana. Se trata, por otra parte, de un análisis de una gran claridad y sutileza. San Anselmo afirma que la voluntad puede significar tres cosas: el instrumento de querer, la afición del instrumento y el uso del instrumento (*instrumentum volendi, affectio instrumenti, usus eiusdem instrumenti*)¹⁰².

El *instrumentum volendi* es «la fuerza del alma de la que nos servimos para querer, la facultad misma de la voluntad. Este instrumento es único, como es única la razón»¹⁰³. Es la fuerza que mueve a los demás instrumentos de los que nos servimos (los miembros) para realizar nuestras acciones. «Es el que hace todos los movimientos voluntarios, pero está movido por sus *affectiones*. se puede decir por tanto, que es un instrumento que se mueve a sí mismo»¹⁰⁴.

San Anselmo divide las *affectiones* o *aptitudines* de la voluntad en dos géneros: la inclinación a lo útil (a la felicidad) y la inclinación a la rectitud¹⁰⁵. Estas dos *affectiones* corresponden a la división que hace en *De casu diaboli*, de los bienes: la felicidad y la virtud¹⁰⁶.

Pero, volvamos al *De concordia*, donde explica el sentido de estas dos *affectiones* de la voluntad: «la afición (inclinación) del instrumento es doble, es decir, tiene dos afecciones, una para querer la utilidad (*commodum*), y otra para querer la rectitud. Porque la voluntad instrumento no quiere más que la utilidad o la rectitud, y si quiere otra cosa, la quiere por su utilidad o por su rectitud (...). Por la afición a lo útil, el hombre siempre quiere la felicidad y ser feliz; por la que está ordenada a querer la rectitud, quiere la rectitud y ser recto, es decir, ser justo»¹⁰⁷.

Estas dos *affectiones* o *voluntates* se diferencian entre sí, en que «la voluntad que busca lo útil no quiere eso precisamente, sino la felicidad, mientras que la voluntad que tiende a la rectitud es la rectitud misma lo que quiere»¹⁰⁸.

En el *De casu diaboli* explica que ambas voluntades son necesarias. Si el hombre tuviera sólo la voluntad a lo útil, buscaría necesariamente la felicidad, y no podría ser malo, aunque quisiera cosas inconvenientes, porque no podría no quererlas. Ni sería justo si —teniendo sólo la voluntad de rectitud— quisiera cosas convenientes, porque no podría querer de otro modo¹⁰⁹.

Por eso, San Anselmo dice a continuación que «es necesario que Dios concuerde ambas voluntades, de tal modo que al mismo tiempo que (el ángel —o el hombre—) quiere ser feliz, quiera rectamente; y que la justicia añadida, de tal modo modere la voluntad de felicidad, que corte todo exceso de la voluntad y no suprima la libertad de excederse»¹¹⁰.

Dios ha dado estas dos afecciones para que la voluntad instrumento se sirva de la voluntad de justicia para obrar rectamente, y de la voluntad de felicidad para obrar más fácilmente. La voluntad de rectitud es, pues, motivo de mérito y no produce ningún mal. La voluntad de lo útil no tiene por qué ser mala. Sólo es mala cuando se rebela contra la voluntad de rectitud¹¹¹, sin la cual no debe querer nada¹¹².

La tercera distinción en la voluntad, es decir, el uso de la facultad o el ejercicio de la facultad, al ser movido el instrumento por la afección a querer alguna cosa, no plantea mayor dificultad de comprensión. Por eso, no nos detendremos en ella.

Ya hemos visto en el apartado anterior que San Anselmo afirma que la justicia es la rectitud de la voluntad¹¹³, y que considerada en sí, sólo es justa la justicia, y no lo es en sí, ni siquiera la voluntad en la que se encuentra la justicia¹¹⁴. Ahora, después de hacer esta triple distinción en la voluntad, identifica la afección o voluntad de rectitud con la justicia: *voluntas quidem iustitiae est ipsa iustitia*¹¹⁵.

3. *La rectitud, condición del querer recto*

Se ha visto que San Anselmo afirma que Dios da a la criatura racional esas dos afecciones que mueven a la voluntad instrumento: la voluntad de rectitud y la voluntad de felicidad. Pero advierte que, así como la voluntad de felicidad no se puede perder, no ocurre lo mismo con la voluntad que quiere la rectitud: ésta sí que puede perderse¹¹⁶.

Por otra parte, nadie quiere la rectitud más que el que tiene la rectitud, y nadie puede quererla sino por rectitud¹¹⁷, esto es de gran importancia en la comprensión del pensamiento del Doctor Magnífico. Así se explica el Santo: «la voluntad no es recta porque

quiera con rectitud, sino que quiere con rectitud porque es recta; pero es lo mismo para esa voluntad ser recta que tener la rectitud, pues es manifiesto que no quiere la rectitud más que porque la tiene»¹¹⁸. No niega que la voluntad recta quiera la rectitud que no tiene cuando desea una rectitud superior a la que posee, sino que dice que no puede querer ninguna rectitud si no tiene la rectitud que le permita quererla.

Estudiamos más adelante la manera cómo se recibe esa rectitud, y también cómo puede perderse. De momento, se subraya que sólo cuando la voluntad tiene la rectitud puede querer con rectitud, es decir puede ser justa.

a) *Rectitud y gracia*

Hemos visto que, para querer con rectitud, es necesario tener antes la rectitud de la voluntad. Pero esa rectitud no la tiene el hombre por sí mismo ni por ninguna otra criatura: la recibe de Dios por la gracia.

En la cuestión tercera del *De concordia*, San Anselmo estudia con detenimiento este tema. En su explicación aparece de nuevo la agudeza que le caracteriza: «Consideremos si alguien que carezca de esta rectitud puede alcanzarla de algún modo por sí mismo. Esto no puede ser más que queriéndolo o no queriéndolo. Ahora bien, nadie puede alcanzarla por sí con sólo su querer, porque no puede quererla sin tenerla. Y nadie aceptará que alguien, careciendo de la rectitud de la voluntad, pueda alcanzarla sin desearla. Ninguna criatura puede tenerla, pues, por sí misma; pero ninguna puede tampoco recibirla de otra criatura, porque, así como ninguna criatura puede salvar a otra, tampoco puede darle lo que puede salvarle. Síguese, entonces, que ninguna criatura puede tener la rectitud que yo he llamado de la voluntad, más que por la gracia»¹¹⁹.

San Anselmo distingue dos tipos de rectitudes, la rectitud original y la rectitud personal: «Adán y Eva fueron hechos justos originariamente (...), desde el instante en que fueron hombres; y se puede decir que hay justicia personal, cuando un hombre injusto recibe la justicia que no ha tenido desde el principio»¹²⁰.

Pero la gracia no sólo nos da la rectitud, también da al hombre la potestad de conservar la rectitud y de servirse de ella: «Nadie conserva la rectitud recibida más que queriéndola. Nadie puede quererla si no la tiene; y nadie puede tenerla sino por la gracia. Y así como nadie la recibe sino por una gracia previniente, nadie la conserva sino por una gracia subsiguiente. Y aunque se conserva por el libre albedrío, hay que atribuirle esta rectitud a la gracia»¹²¹. Hay pues una íntima relación entre gracia y rectitud: la de la causa y el efecto¹²².

b) *Carácter defectible e indefectible de la rectitud*

Acabamos de ver que el hombre no puede darse a sí mismo la rectitud, sino que sólo la puede tener por la gracia, y que necesita también de la gracia para conservarla. Ahora bien, una vez que el hombre tiene la rectitud, nada ni nadie puede quitársela contra su voluntad. «La libertad del hombre es tan fuerte que nada puede quitar al hombre la rectitud, mientras quiera servirse de la libertad»¹²³.

Hasta tal punto nadie puede quitarle la rectitud, que dice San Anselmo que ni siquiera Dios puede quitársela. Lo explica así: «la rectitud no está en uno, más que cuando quiere lo que Dios quiere que quiera: es evidente que Dios no puede quitar la rectitud por la fuerza, porque no lo puede querer. Tampoco puede querer que el que la tiene la abandone necesariamente contra su voluntad, porque entonces querría que el hombre no quiera lo que Dios quiere que quiera, lo cual es imposible»¹²⁴.

Tampoco ninguna cosa ni ningún género de tentación puede quitar al hombre la rectitud: ninguna tentación puede, sin su consentimiento, apartarle de la rectitud, es decir, hacerle querer lo que no debe. Por tanto, cuando ella es vencida, no lo es por un poder extraño, sino por el suyo¹²⁵.

Nada puede violentar a la voluntad y obligarle a perder la rectitud mientras ella quiera usar su libertad, que, como veremos más adelante, es la capacidad de conservar la rectitud. «Mientras la voluntad es recta, no obedece ni se somete a lo que no debe, ni es desviada de su rectitud por ninguna cosa extraña, a menos que

ella misma consienta en lo que no debe; y este consentimiento, es evidente que no lo da por necesidad (...), sino por sí misma»¹²⁶.

Ante la afirmación clara del maestro (San Anselmo) de que la rectitud sólo puede perderse por el libre consentimiento de la voluntad, el discípulo le plantea una cuestión de hecho: la de que, en su contra, está la experiencia casi universal de una cierta impotencia cuando somos dominados por la violencia de la tentación.

En la contestación, San Anselmo explica su pensamiento y hace ver que no se trata de una imposibilidad, sino de la dificultad de vencer; y que «esa dificultad no quita la libertad de la voluntad. Puede oponerse a la voluntad que le es contraria, pero no puede destruirla (...). Así como la dificultad no quita en modo alguno la libertad de la voluntad, del mismo modo, esta impotencia que decimos reside en la voluntad porque no puede mantener la rectitud sin dificultad, no quita a la voluntad el poder de perseverar en la rectitud»¹²⁷.

Veinte años más tarde, en el *De concordia*, ofrece un análisis más penetrante de la dificultad que encuentra la voluntad para vencer: «El hecho de que muchos, a pesar de sus esfuerzos no progresen, o después de progresar caigan, no proviene, me parece, de una imposibilidad, sino de una dificultad, a veces real, y a veces fácil de vencer. Porque con frecuencia, tenemos costumbre de declarar imposible lo que no podemos realizar más que con dificultad. De hecho, si cada uno de nosotros considera cuidadosamente los movimientos de su voluntad, comprende que no abandona nunca la rectitud recibida por la gracia, a no ser queriendo otra cosa que no puede querer al mismo tiempo, lo cual no lo hace ciertamente porque le falte el poder de conservar esta rectitud — poder que es la libertad de elección—, sino porque le falta la voluntad de conservarla que, aunque por sí no falta, es expulsada por aquella otra voluntad» (la que quiere otra cosa incompatible con ella)¹²⁸.

La voluntad, es pues, la que abandona —expulsa dice nuestro autor con fuerza— la rectitud, cuando quiere lo que no está conforme con la rectitud. Sólo hay, pues, un modo de perder la rectitud: «querer lo que no se debe querer»¹²⁹.

A modo de conclusión: La noción de rectitud

En el *De veritate*, tratando del pecado del demonio, el discípulo pregunta: «¿Qué entiendes por verdad? Y responde el maestro: La rectitud. Porque mientras quiso lo que debía, es decir, aquello para lo que recibió la voluntad, permaneció en la rectitud y en la verdad, y, si cuando quiso lo que no debía abandonó la rectitud y la verdad, a ésta hay que entenderla como una rectitud, puesto que la verdad, lo mismo que la rectitud, no fue otra cosa en su voluntad más que querer lo que debía querer»¹³⁰.

Querer lo que debe querer, ésta es la rectitud de la voluntad. Pero, ¿qué determina lo que debe querer? La respuesta es terminante: la voluntad de Dios. «La rectitud de la voluntad no existe en uno más que cuando quiere lo que Dios quiere que quiera»¹³¹.

Esta doctrina es explicada con mayor detenimiento en el *Cur Deus homo*: «Toda criatura debe estar sometida a la voluntad de Dios. Esta es la deuda que el ángel y el hombre deben a Dios: quien la paga no peca en ningún momento, y quien no la paga peca. Esta es la justicia o rectitud de voluntad que hace justos o rectos de corazón, esto es, por la voluntad; éste es el único y todo el honor que debemos a Dios y el que Dios nos exige»¹³².

Pero, advierte el Santo que un querer lo que se debe porque no queda otro remedio, o por otro motivo menos recto, ya no es querer con rectitud: se debe querer lo que se debe y porque se debe. «Justicia es la rectitud de la voluntad observada por sí misma. Pues, la rectitud no observa otra cosa más que a sí misma, ni por ninguna otra cosa que por sí misma, ni la observa mas que para sí (...) si no es observada *propter se*, no es en modo alguno justicia»¹³³.

Aunque no es frecuente que San Anselmo haga ningún tipo de análisis psicológico en el tratamiento de sus cuestiones, en este caso, sin embargo, se detiene en explicar por qué debe querer la rectitud por sí misma. «El justo —dice—, en la medida en que es justo, observa la rectitud únicamente por la rectitud misma. Pues el que quiere lo que debe obligado, o por una recompensa extraña, no observa la rectitud por sí misma —si se puede llamar rectitud—, sino por otra cosa»¹³⁴. Y añade un poco más adelante:

«la voluntad debe ser tan recta al querer lo que debe como queriendo el motivo por el que debe (hacerlo). Porque toda voluntad tiene un *quid* y un *cur*. Y no queremos nada, si no queremos el *cur* (el motivo)»¹³⁵.

El pensamiento anselmiano es explicitado aún más en el *De concordia*: «El que no observa la rectitud más que por un motivo distinto de ella misma, no la ama, sino que ama más bien ese motivo por el cual la observa, y no puede ser calificado de justo, como tampoco esa rectitud puede ser calificada de justicia»¹³⁶.

Aunque parezca que en la moral de San Anselmo la intención desinteresada toma un singular relieve, afirma Pouchet que «no se le puede calificar de una moral de intención entendida en sentido exclusivo. San Anselmo mantiene el equilibrio entre el sujeto y el objeto; la intención y la acción se complementan en su sistema moral como la materia y la forma aristotélicas»¹³⁷.

C) *La injusticia o mal moral*

Lo primero que hay que advertir, al hablar de injusticia, es que cuando San Anselmo utiliza este término, no se refiere al sentido corriente de esta palabra: lo que se opone a la virtud cardinal de la justicia (*constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*¹³⁸), sino a la injusticia en el sentido de ausencia de justicia¹³⁹, al mal moral.

En este apartado veremos que para San Anselmo, la injusticia no es nada positivo, es sólo ausencia de la justicia debida. Y, como ocurre con la justicia, la injusticia existe sólo en la criatura racional y reside en la voluntad. Estudiaremos por fin la noción de pecado en nuestro autor y sus consecuencias.

Aunque la concepción anselmiana de la vida moral está presente en todas sus obras¹⁴⁰, y por ello tenemos presentes todas sus obras, este tema se encuentra tratado, especialmente en: *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, *De conceptu virginali et originali peccato*, y *De concordia divinae praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*, que serán las obras que más utilizaremos. En menor proporción recurrimos también a *Cur Deus homo*.

1. *La injusticia, una privación*

Al hablar de la justicia, se veía que San Anselmo, siguiendo a San Agustín, afirma que todo lo que es real, lo que participa del ser, viene de Dios, y es bueno¹⁴¹. Con la misma fuerza afirma que «toda esencia proviene de Dios, del cual no procede nada injusto, por eso, ninguna esencia es injusta por sí»¹⁴².

Si todo lo que es real procede de Dios, y es bueno, y de Dios no puede proceder nada injusto, la injusticia no podría ser nada real. Sin embargo, tenemos la experiencia de que el mal existe.

Como afirma S. Vanni Rovighi, el mal tiene dos aspectos, uno metafísico y otro moral: el aspecto metafísico consiste en ver en qué sentido es una negación, es más, una privación; el aspecto moral consiste en ver cómo puede realizarse en un sujeto el mal que es una culpa, y que se llama por eso mal moral¹⁴³.

San Anselmo estudia el problema del mal metafísico, principalmente, en los capítulos 10 y 11 del *De casu diaboli*. En esos lugares, el discípulo pide que se le refute el argumento a favor del mal como algo positivo, ¿por qué, si no, se horroriza el corazón cuando oye esa palabra y piensa su contenido? Además, añade, si la palabra mal es un nombre, significa alguna cosa. El maestro responde explicando con gran agudeza el significado de los términos negativos y privativos. «El mal y la nada no significan un algo en la realidad, sino en la manera de hablar (...). El mal no es otra cosa que el no bien, o la ausencia del bien donde debía existir. Y lo que no es más que la ausencia de lo que es algo, ciertamente no es nada»¹⁴⁴.

La injusticia —explica— no es nada positivo. Como la ceguera no es otra cosa que la ausencia de la vista allí donde debía estar (...), la injusticia no es otra cosa que la ausencia de la justicia que debía existir¹⁴⁵. La injusticia no tiene ninguna esencia, aunque existe la costumbre de dar el nombre de injusticia a los afectos y a los actos de la voluntad injusta, los cuales son algo en sí mismos. Ninguna esencia, aunque se llame mala, no es nada, y ser malo no es nada positivo¹⁴⁶.

2. *El papel de la voluntad en la injusticia*

a) *El hecho de la intervención de la voluntad*

Ya hemos visto cómo San Anselmo explica que sólo puede darse la injusticia en los seres racionales, y que se sitúa en la voluntad. Es lógico, pues, que afirme que «la injusticia no existe más que en la voluntad, en la que debe residir la justicia (...). Por la voluntad justa o injusta es digna de ese nombre toda la naturaleza racional, y por ella son también justas o injustas todas las acciones¹⁴⁷.

Esto es así, porque la voluntad es la que actúa en los miembros y en los sentidos; y por eso, aunque se acostumbra a dar el nombre de pecado a las acciones que realiza la voluntad injusta, el pecado está en la voluntad¹⁴⁸. En las líneas anteriores, San Anselmo ha ofrecido la explicación de por qué el pecado no está en las acciones sino en la voluntad. Como es un claro ejemplo de la argumentación de San Anselmo, vale la pena transcribirlo, a pesar de su extensión:

«Que ninguna acción es llamada injusta de por sí, sino a causa de la voluntad injusta, se ve claramente en esas acciones que pueden ser hechas sin injusticia, por ejemplo, matar a un hombre, como hizo Fines, o la unión de los sexos, como en el matrimonio o los animales. Aunque no se entiende tan fácil en las acciones que no pueden hacerse nunca con justicia, como el perjurio y otras que no se deben ni nombrar. Y que ni el acto ni la obra son de por sí pecado se manifiesta por esto: si el pecado consistiese en el acto por el cual se hace una cosa —ese acto sólo existe mientras se hace algo y, una vez hecho, ya no existe— o en la obra que se hace y permanece —como, por ejemplo, cuando al escribir lo que no se debe, el acto de escribir pasa y permanece lo escrito—, se seguiría que: acabada la acción ya no existe, y no existiría el pecado; o que no se borraría nunca el pecado mientras permanezca la obra. Vemos, sin embargo, con frecuencia que no se borran los pecados una vez desaparecida la acción, y que otras veces se borran mientras la obra existe. Por tanto, ni la acción que pasa, ni la obra que permanece .son nunca pecado»¹⁴⁹.

Entiéndase bien que no está negando aquí la moralidad objetiva de las acciones; tan sólo trata de demostrar que la moralidad no está en la acción en sí, ni en el resultado de la acción, sino en la voluntad que las realiza. Y esto, porque la voluntad es la raíz y el principio de todos los actos. Por eso, afirma que deberemos dar cuanta de la propia voluntad, también las veces en que no podamos realizar lo que queremos¹⁵⁰.

b) *El modo de intervención de la voluntad*

La voluntad, ya lo hemos visto, participa de la condición creatural y, por eso, es buena y algo positivo. En consecuencia, no se puede decir que la voluntad en sí sea injusta. Efectivamente, San Anselmo dice que, en sí, sólo es pecado la injusticia¹⁵¹: la ausencia de la debida justicia. Y, aunque llama injusta a la voluntad en la que está la injusticia¹⁵², en sí misma, la voluntad sigue siendo buena, pero es injusta en cuanto no tiene la justicia¹⁵³.

Como el hombre ha recibido la rectitud para conservarla siempre¹⁵⁴, el pecado consiste, para San Anselmo, en el abandono de esa rectitud de la voluntad¹⁵⁵. En otro lugar, define el hecho de pecar como querer lo que no se debe¹⁵⁶. No hay ninguna contradicción, pues —ya lo hemos visto— el único modo de abandonar la rectitud es querer lo que no se debe¹⁵⁷.

En orden a explicar mejor cómo la voluntad puede querer lo que no debe, parece de interés recordar la triple distinción que hace San Anselmo en la voluntad: el *instrumentum*, sus *affectiones*, y su *usus*. Las dos *affectiones* tienden a dos tipos de bienes: el bien moral, la justicia; y el bien útil, cuyo conjunto es la felicidad¹⁵⁸.

Si la voluntad tuviera sólo la *affectio* (tendencia, como le llama S. Vanni Rovighi¹⁵⁹) a la felicidad, tan sólo podría querer la felicidad, y no podría calificarse moralmente ni de buena ni de mala, aunque sería ontológicamente buena¹⁶⁰. Si tuviera sólo la *affectio* a la rectitud, tampoco sería moralmente buena, porque lo querría necesariamente, y donde hay necesidad no hay justicia ni bondad moral¹⁶¹. Para que haya virtud, deben estar presentes ambas voluntades, de modo que la voluntad de justicia domine la voluntad de felicidad sin quitarle la libertad¹⁶².

El mal moral consiste en la inversión de esta relación: querer la felicidad más intensamente que la justicia que, por eso, es abandonada¹⁶³. Al preferir un bien inferior a otro superior, se pierde el bien superior, y en este perder el bien superior (la rectitud) que podía y debía conservar, consiste el mal moral¹⁶⁴.

El discípulo pregunta por qué motivo quiso lo que no debía (por qué prefirió el bien inferior). El maestro responde que no hubo ninguna causa que precediese a la voluntad, salvo que él podía quererlo así. Y, entonces, insiste, ¿por qué quiso? Respuesta: Sólo porque quiso. Pues esta voluntad no tuvo ninguna otra causa por la que fuese empujado o atraído de algún modo: fue ella su causa y su efecto¹⁶⁵. No hay pues otra causa del mal, que la voluntad libre del pecador¹⁶⁶.

Acabamos de ver por qué la voluntad quiso lo que no debía; veamos ahora qué es lo que no debía querer. Lo dice San Anselmo en el *Cur Deus homo*: «pecar es negar a Dios lo que se le debe. Y esta deuda es que toda voluntad racional esté sometida a la voluntad de Dios. Este es el único y todo el honor que debemos a Dios, y el que Dios nos exige. El que no da a Dios este honor debido, quita a Dios lo que es suyo y le deshonra; y esto es precisamente el pecado¹⁶⁷.

Precisamente para eso ha recibido el hombre la rectitud: para dar a Dios el honor debido. La afección de la voluntad a la justicia debía servirse de la afección a la felicidad para obedecer a Dios con más facilidad¹⁶⁸. El pecado consiste en el exceso de la afección a la felicidad —en el desorden—, a costa de abandonar la justicia¹⁶⁹, de no prestar a Dios la obediencia debida.

Es más, no sólo es negar a Dios lo que se le debe, sino que es usar del poder de querer, que ha sido dado por Dios¹⁷⁰ contra su voluntad, lo que añade mayor maldad e injusticia. Por eso, dice el diablo que, permitiéndolo Dios, el ángel malo, por un acto de rapiña, usó del poder que Dios le había dado espontáneamente¹⁷¹.

3. *La voluntad, el pecado y las consecuencias del pecado*

San Anselmo distingue entre el pecado personal y el original¹⁷². Del pecado original afirma que es incontestablemente una

injusticia, por ser un pecado¹⁷³. Trata a fondo el tema en el *De conceptu virginali et originali peccato*, desplegando —como afirma Pouchet— quizá más que nunca la maestría y originalidad de su pensamiento¹⁷⁴. Pero no podemos detenernos en el pecado original, porque exigiría un estudio aparte, y se sale de nuestro propósito.

Al tratar de la injusticia en la voluntad, se ha visto que San Anselmo dice que ninguna acción es llamada injusta por sí misma, y que todas toman la moralidad de la voluntad que las realiza. Ahora, vamos a ver cómo lo aplica al tratar de la moralidad de los apetitos y demás acciones. Afirma que «los apetitos, a los que el apóstol llama carne que lucha contra el espíritu, y la ley del pecado que está en nuestros miembros y se opone a la ley del espíritu, no son injustos si se los considera en sí mismos, porque no hacen injusto al hombre que los siente, solamente hacen injusto a aquél que da su consentimiento por la voluntad cuando no debe. No hay injusticia en los apetitos, sino en la voluntad, cuando los sigue de manera desordenada»¹⁷⁵.

El principio es siempre el mismo: sólo la voluntad, cuando prefiere la felicidad a la rectitud, comete pecado. Por eso, afirma en el *De concordia*: «cuando San Pablo dice de aquellos que contra su voluntad sienten el aguijón de la carne —es decir los deseos—, que [no hay condenación para aquellos que están en Cristo Jesús, que no caminan según la carne] (Rom 8, 1.4), es decir, que no consienten voluntariamente; quiere decir sin duda que los que no están en Cristo Jesús (los que consienten, habría que añadir, para conservar el paralelismo) se condenan cada vez que sienten la carne, aun cuando no obren según sus deseos»¹⁷⁶.

Aunque los apetitos no son en sí malos o injustos, advierte que se les llama malos porque están en la criatura racional, en la que no deberían estar (de ese modo: desordenados)¹⁷⁷. Cuando el hombre realiza acciones malas, cediendo voluntariamente a los apetitos, esas acciones son malas solamente por la falta del hombre. Siguen siendo buenas por parte de Dios (por esencia); y son malas por parte del hombre, por falta de la justicia debida que, como ya se ha visto, no es nada positivo¹⁷⁸.

Para San Anselmo no hay ninguna duda de que, como el pecado fue voluntario, la injusticia en que queda el pecador debe ser imputada como pecado¹⁷⁹.

Al abandonar la rectitud —el instrumento de querer la justicia—, la voluntad instrumento no puede en modo alguno querer la justicia si la gracia no se lo da; y como todo lo debe querer con rectitud, al no tenerla, quiere todo injustamente¹⁸⁰.

Además, como no puede querer la rectitud sin tenerla, se hace débil para desear la justicia abandonada¹⁸¹. Y como no puede volver por sí misma a la justicia, se hace esclava de la injusticia¹⁸². Es más, ha llegado a ser esclava de su afección a lo útil, porque, en ausencia de la justicia, no puede querer más que lo que quiere esa afección¹⁸³.

Por otra parte, al abandonar la rectitud, también perdió la felicidad; y la voluntad, ardiendo en deseos de bienes útiles que no puede no querer, y careciendo de los bienes convenientes a la naturaleza y por ella perdidos, se vuelca en los falsos y propios de los animales, sugeridos por los apetitos bajos¹⁸⁴. También se hace esclava del pecado, porque, no pudiendo volver a la rectitud, o tenerla de nuevo, no puede no pecar¹⁸⁵.

En esta situación se encuentra la voluntad, si Dios no le concede de nuevo la rectitud. De todas formas, el hombre, aun en ese estado, posee siempre el poder de conservar la rectitud, la tenga o no la tenga y, por eso, es siempre libre¹⁸⁶.

CONCLUSIÓN

En San Anselmo encontramos afirmado con claridad el valor preponderante de la intención en la moralidad humana.

Nuestro autor afirma que toda acción tiene su rectitud de la voluntad justa que la dirige, pues la voluntad es raíz y el principio de todos los actos que podemos realizar. Es más, incluso la misma criatura racional se hace justa o injusta por su voluntad. San Anselmo no emplea el término intención, sino el término voluntad, pero el contenido es el mismo.

Afirma también que si se llama justicia a la rectitud de la acción es sólo cuando la acción está hecha con una voluntad justa.

Sostiene que toda acción toma la rectitud de la voluntad justa que la dirige. Pero defiende que, cuando el hombre quiere lo que no debe, pierde la rectitud porque la rectitud es querer lo que debía querer.

Es más, el hombre justo, en la medida en que es justo, observa la rectitud por la rectitud misma. La buena intención le lleva a buscar la acción recta. La buena voluntad debe ser recta tanto al querer lo que debe como el motivo por el que debe quererlo. Toda voluntad tiene un *quid* y un *cur*. Sólo es justa la voluntad que tiene también un objeto recto. Sólo ésta puede hacer justo el actuar humano. En San Anselmo se encuentran integrados el aspecto objetivo y el subjetivo, y ambos aspectos se complementan.

San Anselmo afirma que la voluntad no es recta porque quiera con rectitud, sino que quiere con rectitud porque es recta; y que la rectitud sólo está en la persona cuando quiere lo que Dios quiere que quiera. Esa es la rectitud: el identificarse con la voluntad de Dios. Sólo así se conserva la rectitud, que se recibe por la gracia y que permite querer rectamente y, por tanto, hacer recta la acción.

Querer lo que Dios quiere es la esencia de la rectitud. El hombre no se ha dado el ser a sí mismo, lo ha recibido de Dios y debe estar sometido a su voluntad.



CITAS BIBLIOGRAFICAS

1. Cfr. GHELLINCK, *Le mouvement Théologique du XII siècle*, (Bruselas, 1969), pp. 78-80.
2. *Proslogium*, prol. p. 360. Las citas de San Anselmo las haremos siguiendo la edición bilingüe de las obras de San Anselmo, de la B.A.C., dirigida por el P. ALAMEDA (Madrid, 1952-1953), que recoge, en el texto latino, la edición crítica de F. S. SCHMITT (Edimbrugo, 1946-1961).
3. *Proslogium*, c. 1, p. 366.
4. «Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere» (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 2, p. 746).
5. «Nullus christianus debet disputare, quommodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest quaerere rationem quommodo sit» (*Epistola de incarnatione Verbi*, I, p. 690).
6. «Certus enim sum, si quid dico quod sacrae scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est, nec illud tenere volo si cognovero» (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 18, p. 798).
7. «Sic itaque sacra scriptura omnis veritatis quam ratio colligit auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat» (*De Concordia*, q. 3, c. 6, p. 258, II).
8. S. VANNI ROVIGHI, *o.c.*, p. 72.
9. «Intentio namque Dei fuit ut iustam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se» (*De Concordia*, q. 3, c. 13, p. 278, II).
10. «Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esset factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo, ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam. Amare autem eam nequit, nisi eius reminisci et eam studerit intelligere. Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum, et intellegendum, et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere» (*Monologium*, c. 68, p. 332).

11. «Consequi itaque videtur quia rationalis creatura nihil tantum debet studere quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere» (*Monologium*, c. 68, p. 330).
12. «Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud sed propter ipsum» (*Cur Deus homo*, L. 2, c. 1, p. 626). Cfr. también *Monologium*, c. 68.
13. «Quandiu enim voluntas primum data rationali naturae et simul in ipsa datione ab ipso datore conversa, immo non conversa sed facta recta ad hoc quod velle debuit, stetit in ipsa rectitudine quam dicimus veritatem sive iustitiam in qua facta est: iusta fuit» (*De casu diaboli*, c. 9, p. 618).
14. «... quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum, propter quod datum est rationali creaturae recte credere et intelligere» (*De concordia*, q. 3, c. 2, p. 244, II).
15. «Simul ergo accepit rationalis natura et voluntatem beatitudinem, et voluntatem iustitiae, id est rectitudinem, quae est ipsa iustitia, et liberum arbitrium sine quo iustitiam servare non valuit» (*De Concordia*, q. 3, c. 13, p. 280, II).
16. «Rationalem naturam a Deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet» (*Cur Deus homo*, L. 2, c. 1, p. 826). Cfr. también *De conceptu virginali*, c. 1.
17. «Quod tamen a summe iusto summeque bono creatore rerum, nulla eo bono ad quod facta est iniuste privatur, certissime est tenendum; et ad idem ipsum bonum est omni homini toto corde, tota anima, tota mente amando et desiderando nitendum» (*Monologium*, c. 73, pp. 338-340).
18. «Nihil igitur videri potest consequentius, et nihil credi debet certius, quam hominis anima sic esse factam, ut si contemnat amare summam essetiam, aeternam patiatur miseriam. Ut sicut amans aeterno gaudebit premio...» (*Monologium*, c. 71, pp. 336-338).
19. «B.-Quod est debitum quod Deo debemus? a.-Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei. B.-Nihil verius. A.-Hoc est debitum quod debet angelus et homo Deo. (...) Hic est solus et totus honor quem debemus Deo et a nobis exigit Deus» (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 11, p. 774).
20. «Quae cum vult quod debet, Deum honorat, non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat» (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 15, p. 782).
21. «Deum impossibile est honorem suum perdere. Aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subiectionem Deo sive non peccando sive quod peccat solvendo, voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum sibi torquendo subiicit» (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 15, p. 782).
22. «Quoniam ergo homo ita factus est ut beatitudinem habere posset, si non peccaret: cum propter peccatum beatitudinem et omni bono privatur, de suo quamvis invitus solvit quod rapuit; quia licet Deus hoc ad usum sui commodi nos trasferat quod aufert, sicut homo pecuniam quam alii aufert

- in suam convertit utilitatem, hoc tamen quod aufert utitur ad sui honorem per hoc quia aufert. Auferendo enim peccatorem et quae illius sunt, sibi subiecta esse probat» (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 14, p. 782).
23. «Ita, quamvis homo vel angelus malus divinae voluntati et ordinatione subiacere nolit, non tamen eam fugere valet, quia si vult fugere se sub voluntate iubente, currit sub voluntate punientem; et si quaeris qua transit, non nisi sub voluntate permittente, et hoc ipsum quod perverse vult aut agit, in universitatis praefactae ordinem et puchritudinem summa sapientia convertit» (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 15, p. 784).
 24. «Et cum hoc facile posset efficere, nulla vi coactus sola se suasionem sponte vinci permisit ad voluntatem diaboli et contra voluntatem et honorem Dei» (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 22, p. 812).
 25. «Et quia tota humana natura in illis erat, et extra ipsos de illa nihil erat, tota infirmata et corrupta est» (*De conceptu virginali*, c. 2, p. 8, II).
 26. Cfr. *De conceptu virginali*, c. 2, *passim*, II.
 27. «Necesse est ergo, ut de humana natura quod incepit perficiat. Hoc autem fieri sicut diximus, nequit, nisi per integram peccati satisfactionem, quam nullus peccator facere potest» (*Cur Deus homo*, L. 2, c. 4, p. 830).
 28. «Dicamus tamen quia necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit quanvis totum sit gratia bonum quod fecit» (*Cur Deus homo*, L. 2, c. 5, p. 832).
 29. «A.- Putasne tantum bonum tan amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? B.- Immo plus potest in infinitum. A.- vides igitur quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur? B.- Aperte (*Cur Deus homo*, L. 2, c. 14, p. 856).
 30. «Nous saurons gré au Docteur magnifique d'avoir traduit, de façon geniale, l'inconcevable gravité du péché, et l'incomparable grandeur de la satisfaction offerte à son Père par l'Homme-Dieu» (POUCHET, *o. c.*, p. 169).
 31. Cfr. *ibidem*, pp. 146-147, *passim*.
 32. «Quippe sicut nulla voluntas, antequam haberet rectitudinem, potuit eam Deo non dante capere; ita cum deserit acceptam, non potest eam nisi Deo redente recipere. (*De libertate arbitrii*, c. 10, p. 578).
 33. *De veritate*, c. 4.
 34. *De libertate arbitrii*, c. 8.
 35. «Nam id solum iustum est quod vis, et non iustum quod non vis» (*Proslogium*, c. 11, p. 382).
 36. «A fondamento di ogni verità non c'è un decreto arbitrario, ma una suprema intelligenza e intelligibilità, e quando l'enunciazione umana dice come stanno le cose, essa si adegua ad una verità delle cose stesse la quale è partecipazione di quella suprema intelligenza e sigillo di quella suprema intelligenza (...) il fondamento della verità non è un *Diktat*, poiché il fondamento dell'essere non è una oscura volontà di potenza, ma una intelligenza che si disvela nella creazione» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 70-71).
 37. «Docuisti me omnem veritatem esse rectitudinem, et rectitudo mihi videtur idem esse quod iustitia (*De veritate*, c. 12, p. 524).

38. «Quod autem dicitur quia quod vult iustum est, et quod non vult non est iustum, non ita intelligendum est ut, si Deus velit quodlibet inconueniens, iustum sit, quia ipse vult. Non enim sequitur, si Deus vult mentiri, iustum esse mentiri; sed potius Deum illum non esse (...) Si Deus hoc vult, iustum est, quae Deum velle non est inconueniens» (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 12, p. 778).
39. «La rettitudine della volontà non è obbedienza a un comando perché quel comando sia potente, sia forte, ma è orientamento a quell'ideale umano, a quell'idea che ha presieduto alla stessa creazione dell'uomo» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 71).
40. «Ideale umano che ha il suo fondamento nell'idea che ha presieduto alla creazione dell'uomo ed è in certo modo inscritta nell'essenza di ogni uomo» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 72).
41. «Rationalis creatura nihil tantum debet studere quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere» (*Monologium*, c. 68, p. 330).
42. «Il supremo comandamento, quello di amare Dio sopra ogni cosa, esprime l'orientamento più profondo della natura umana, l'adeguazione più piena all'idea divina che l'ha plasmata» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 75).
43. «Sicut enim ibi non esset voluntas iniusta si vellet inuonuenientia, quoniam hoc non posset non velle: ita si vellet conuenientia non idcirco esset iusta voluntas, quoniam sic hoc accepisset ut non posset aliter velle» (*De casu diaboli*, c. 14, p. 642).
44. «Quid prohibet nos habere potestatem seruandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam ipsa absente rectitudine, quandiu et ratio in nobis est qua eam valemus cognoscere, et voluntas qua illam tenere possumus? Ex his constat praefacta libertas arbitrii» (*De libertate arbitrii*, c. 4, pp. 562-564).
45. «Rationalis est ut discernat inter iustum et iniustum (...). Simili ratione probatur quia ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque magis bonum magis amaret et eligeret» (*Cur Deus homo*, L. 2, c. 1, p. 826).
46. «Voluntas utique dici videtur aequivoce tripliciter. Aliud est instrumentum volendi, aliud affectio instrumenti, aliud eiusdem instrumenti» (*De concordia*, q. 3, c. 11, p. 270).
47. «Consideremus ergo de iustitiae voluntate si daretur eidem angelo velle solum quod eum velle conueniret (...) nec iustam nec iniustam haberet voluntatem. Sicut enim ibi non esset voluntas iniusta si vellet inconuenientia, quoniam hoc non posset non velle: ita hic si vellet conuenientia non idcirco esset iusta voluntas, quoniam si hoc accepisset ut non posset aliter velle» (*De casu diaboli*, c. 14, p. 642).
48. «Non est iustus qui facit quod debet, si non vult quod facit» (*De veritate*, c. 12, p. 524).
49. «Non c'è bontà morale dove non c'è libertà» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 56).

50. «Necesse est ut sic faciat Deus utramque voluntatem in illo convenire, ut beatus esse velit et iuste velit. Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut et resecet voluntatis excessum et excedendi non amputet potestatem» (*De casu diaboli*, c. 14, p. 642).
51. «Quella libertà che Anselmo ha definito come potere di serbare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa è una conquista; una conquista alla quale si perviene con una dialettica fra le due tendenze alle quali abbiamo accennato (...) Ora due sono le fondamentali *affectiones* della volontà: alla felicità e alla rettitudine. Da questi due tendenze nasce ogni merito o demerito dell'uomo, quindi anche il buono o il cattivo uso della libertà» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, pp. 53-54).
52. «Ergo ad rectitudinem voluntatis habuerunt libertatem arbitrii. Quamdiu namque voluerunt quod debuerunt, rectitudinem habuerunt voluntatis» (*De libertate arbitrii*, c. 3, p. 558).
53. «Comment alors définir le libre arbitre? Par la cause finale. Pourquoi l'homme a-t-il reçu le libre arbitre en partage? Est-ce pour satisfaire ses caprices? Non certes; c'est pour remplir son devoir, poursuivre son vrai bien. La rectitude du vouloir est donc la fin assignée au libre arbitre» (O. LOT-TIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*. I. (Louvain-Gembloux 1942-1959), p. 13).
54. «Ergo quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem» (*De libertate arbitrii*, c. 3, p. 560).
55. «Et il ajoute à la rectitudo voluntatis augustinienne una nuance capitale sur le désintéressement inhérent a la vraie justice: «(...) propter ipsam rectitudinem». La liberté anselmienne est une liberté de perfection» (POUCHET, *o. c.*, p. 100).
56. «M.- Ad quid tibi videtur illam habuisse libertatem arbitrii, an ad volendum quod deberent et quid illis velle expediret? D.- Ad volendum quod deberent et quod expediret velle» (*De libertate arbitrii*, c. 3, p. 556).
57. «Osserviamo lo stretto legame fra libertà e moralità; verrebbe quasi la tentazione di dire che la libertà è postulata dalla moralità; è il potere di serbare la rettitudine, di osservare la lege morale». (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 47).
58. «Non a caso Anselmo ha definito come potere di serbare la rettitudine della volontà: potere di serbare un dono, non di scegliere, di orientare da sé verso il bene. (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 57).
59. «Semper igitur habet rationalis natura liberum arbitrium quia semper habet potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, quamvis aliquando cum difficultate. (*De libertate arbitrii*, c. 10, p. 578).
60. «Per hoc quia redire non potest a peccato, servus est; per hoc quia abstrahi non potest a rectitudine, liber est» (*De libertate arbitrii*, c. 11, p. 580).
61. «Potestatem autem servandi rectitudinem semper habet, et cum rectitudinem habet et cum non habet, et ideo semper est liber» (*De libertate arbitrii*, c. 12, p. 582).

62. «Il esquisse en même temps une distinction fondamentale entre l'instrument et son usage: la liberté peut exister et existe souvent, de fait, sans pouvoir être exercée. (POUCHET, o. c., p. 99).
63. «Etiam si absit rectitudo voluntatis, non tamen rationalis natura minus habet quod suum est. Nullam namque potestatem habemus, ut puto, quae sola sibi sufficiat ad actum; et tamen cum ea desunt sine quibus ad actum minime perducuntur nostrae potestates, non minus eas, quantum in nobis est habere dicimur (...) Habet igitur potestatem et instrumentum videndi montem qui visum habet. Et tamen si mons abest, et dicis ei: vide montem, respondebit tibi: non possum, quia abest. Si adesset, possem videre» (*De libertate arbitrii*, c. 3, p. 560).
64. «Quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam ipsa absente rectitudine, quandiu et ratio in nobis est qua ea valimus cognoscere, et voluntas qua illam tenere possumus? Ex his enim constat praefacta libertas arbitrii» (*De libertate arbitrii*, c. 4, pp. 562-564).
65. «Voluntas ergo instrumentum, cum sponte facta sit iniusta et ancilla iniustitiae; quia per se redire nequit ad iustitiam, sine qua numquam libera est, quia naturalis libertas arbitrii sine illa otiosa est» (*De concordia*, q. 3, c. 13, p. 282, II).
66. «Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio: nec Deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium; quod nefas est dicere» (*De libertate arbitrii*, c. 1, p. 548).
67. «Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minus eius libertatem et si dematur auget, nec libertas est nec pars libertatis» (*De libertate arbitrii*, c. 1, p. 550).
68. «Et per potestatem peccandi et sponte et per liberum arbitrium et non ex necessitate nostra et angelica natura primitus peccavit et servire potuit peccato» (*De libertate arbitrii*, c. 2, p. 552).
69. «Peccavit autem per arbitrium suum quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem qua poterat non peccare et peccato non servire» (*De libertate arbitrii*, c. 2, p. 554).
70. «D.- Cur ergo voluit? A.- Non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam quae impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi causa efficiens fuit, si dici potest, et effectum» (*De casu diaboli*, c. 27, p. 676).
71. «Alla radice del potere di serbare la rettitudine, ossia di volere il bene, sta dunque un originario potere di optare. Come ho avuto già occasione di dire, san Bernardo, pur tanto meno acuto filosofo di sant'Anselmo, esprimerà più chiaramente di Sant'Anselmo la distinzione fra i due momenti della libertà indicandoli con due termini diversi: *libertas a necessitate* (il potere di optare) e *libertas a peccato*, la forza, il potere di non peccare e quindi di fare il bene» (S. VANNI ROVIGHI, o. c., p. 55).
72. «Cum verbo avertit se ab eo quod debuit et convertit ad id quod non debuit: non stetit in originali ut ita dicam rectitudine in qua facta est» (*De casu diaboli*, c. 9, p. 620).

73. «Quippe sicut nulla voluntas, antequam haberet rectitudinem, potuit eam Deo non dante capere; ita cum deserit acceptam, non potest eam nisi Deo reddente recipere» (*De libertate arbitrii*, c. 10, p. 578).
74. «Habere illam (rectitudinem) nullatenus valet, nisi per gratia» (*De concordia*, q. 3, c. 4, p. 248, II).
75. «Et cum legitur: 'neque volentis neque currentis, sed miserentis est Dei', non negatur in volente et currente aliquid prodesse liberum arbitrium, sed significatur non esset imputandum libero arbitrio quod vult et quod curri, sed gratiae» (*De concordia*, q. 3, c. 5, p. 252, II).
76. «Nempe quamvis illa servetur per liberum arbitrium, non tamen tantum est imputandum libero arbitrio quantum gratiae, cum haec rectitudo servatur; quoniam illum liberum arbitrium non nisi per gratiam praevenientem et subsequentem habet et servat» (*De concordia*, q. 3, c. 4, p. 248, II).
77. «Adiuvat etiam gratia liberum arbitrium, quando ut deserat rectitudinem acceptam impugnatur, mitigando aut penitus removendo vim tentationis impugnantis, aut augendo affectum eiusdem rectitudinis (...) quidquid contingit homini, quod adiuvet liberum arbitrium ad accipiendum aut ad servandum hanc de qua loquor rectitudinem, totum gratiae imputandum est» (*De concordia*, q. 3, c. 4, pp. 248-250, II).
78. «Ora sant'Anselmo ha definito la libertà proprio come potere di serbare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa, quindi vede la grazia come il sostegno della libertà (S. VANNI ROVIGHI, o. c., p. 60).
79. «Quam ego saepe retractans nihil potuit invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaerat» (*Monologium*, prol., p. 190).
80. «Su questo punto Anselmo segue senza esitazioni Sant'Agostino: tutto ciò che è, è buono, perché uno solo è il principio dell'essere e del bene» (S. VANNI ROVIGHI, o. c., p. 48).
81. «Necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona per quod necesse est esse cuncta bona, quidquid illud sit» (*Monologium*, c. 1, p. 196).
82. «Omnis quippe qualitas et omnis actio et quidquid aliquam habet essentiam, a Deo est, a quo est omnia iustitia et nulla iniustitia» (*De concordia*, q. 1, c. 7, p. 228, II).
83. «Palam etiam est quia Deus bona facit opera sola sua bonitate» (*De concordia*, q. 3, c. 14, p. 282, II).
84. «Inquantum est, bonum est et est a Deo» (*De concordia*, q. 1, c. 7, p. 230, II).
85. «Facit igitur Deus omnia, que iusta sive iniusta voluntate fiunt, id est bona opera et mala. In bonis quidem facit quod sunt et quod bona sunt, in malis vero facit quod sunt, sed no quod mala sunt» (*De concordia*, q. 1, c. 7, p. 228, II).
86. En el apartado 3 veremos cuándo la voluntad es mala.
87. «Deus igitur habet in bonis quidem quod bona sunt per essentiam, et quod bona sunt per iustitiam; in malis vero solummodo quod bona sunt per es-

- sentiam, non quod mala sunt per absentiam debitae iustitiae, quae non est aliquid» (*De concordia*, q. 3, c. 14, p. 284, II).
88. «Si rectitudo no est in rebus illis quae debent rectitudinem, nisi cum sunt secundum quod debent, et hoc solum est illis rectas esse, manifestum est earum omnium unam solam esse rectitudinem» (*De veritate*, c. 13, p. 538).
 89. San Anselmo centró toda su teoría de la verdad en la rectitud misma, entendida en sentido unívoco. Cfr. J. I. SARANYANA, *Historia de la filosofía medieval* (EUNSA, Pamplona, 1985) pp. 124-127.
 90. «Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem» (*De veritate*, c. 7, p. 510).
 91. «Nihil apertius quam veritatem actionis esse rectitudinem» (*De veritate*, c. 5, p. 500).
 92. «Unde animadverti potest rectitudinem seu veritatem actionis aliam esse necessariam, aliam non necessariam. Ex necessitate namque ignis facit rectitudinem et veritatem, cum calefacit; et non ex necessitate facit homo rectitudinem et veritatem cum bene facit» (*De veritate*, c. 5, p. 502).
 93. «Ergo quoniam omnis iustitia est rectitudo, nullatenus est iustitia quae servantem se facit laudabilem, nisi in rationalibus» (*De veritate*, c. 12, p. 526).
 94. «Velle autem illam non valet qui nescit eam» (*De veritate*, c. 12, p. 526).
 95. «Non est ista iustitia rectitudo scientiae aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis» (*De veritate*, c. 12, p. 526).
 96. «Omnis actio laudabilis, sive reprehensibilis, ex voluntate habet laudem vel reprehensionem. Ex voluntate namque est radix et principium actionum quae sunt in nostra potestate» (*Epistola, Ad Robertum et sorores et filias suas*, p. 766, II).
 97. «Nihil itaque praeter ipsam iustitiam vel iniustitiam dicitur iustum vel iniustum, nisi voluntas aut propter voluntatem iustam vel iniustam, per hanc dicimus iustum vel iniustum hominem vel angelum, iustam vel iniustam animam sive actionem» (*De conceptu virginali*, c. 3, p. 12, II).
 98. «Quod autem iustitia sit rectitudo voluntatis, sacra saepe monstrat auctoritas. Qua de re sufficit unum exemplum proponere. Cum enim dixisset David: 'Non relinquet Dominus plebem suam, et haereditatem suam non derelinquet, quoadusque iustitia convertatur in iudicium', ut doceret nos quid esse iustitia, interrogando ait: 'Et qui iusta illam?' Ad quod ipse sibi respondens, 'omnes' inquit, 'qui recto sunt corde', hoc est qui recta sunt voluntate? Quamvis enim corde credamus et intelligamus, sicut corde volumus, non tamen iudicat Spiritus Sanctus illum rectum habere cor, qui recte credit vel intelligit et non recte vult, quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum, propter quod datum est rationali creaturae recte credere et intelligere (...). Recte igitur intelligimus David dixisse rectos corde rectos voluntate» (*De concordia*, q. 3, c. 2, p. 244, II).
 99. «Nulla namque esta iustitia quae non est recitudo, nec alia quam rectitudo voluntatis iustitia dicitur per se. Dicitur enim rectitudo actionis iustitia, sed non nisi cum iusta voluntate fit actio. Rectitudo autem voluntatis, etiam

- si impossibile sit fieri quod recta volumus, tamen nequaquam nomen amittit iustitiae» (*De veritate*, c. 12, p. 530).
100. «Nihil enim, sive substantia sive actio sive aliquid aliud, per se consideratum est iustum nisi iustitia, aut iniustum vel peccatum nisi iniustitia, nec ipsa voluntas in qua est iustitia sive iniustitia. Aliud est enim vis illa animae qua ipsa anima vult aliquid, quae vis instrumentum volendi potest dici (...), et aliud iustitia quam habendo iusta voluntas et qua carendo iniusta vocatur» (*De conceptu virginali*, c. 4, p. 12, II).
 101. Corresponde a la que hará más tarde Santo Tomás, al distinguir en la voluntad la potencia, el hábito y el acto.
 102. «Voluntas utique dici videtur aequivoce tripliciter» Aliud est enim instrumentum volendi, aliud affectio instrumenti, aliud usus eiusdem instrumenti» (*De concordia*, q. 3, c. 11, p. 270, II).
 103. «Instrumentum volendi est vis illa animae qua utimur ad volendum (...). Voluntas igitur quae est instrumentum, una sola est (...) sicut una sola ratio» (*De concordia*, q. 3, c. 11, pp. 270 y 272, II).
 104. «Voluntas quidem instrumentum movet omnia alia instrumenta quibus sponte utimur, et quae sunt in nobis, ut manus (...), et facit omnes voluntarios motus ipsa vero se suis affectionibus movet. Unde dici potest instrumentum se ipsam movens» (*De concordia*, q. 3, c. 11, p. 276, II).
 105. «Instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco affectiones. Quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem» (*De concordia*, q. 3, c. 11, p. 274, II).
 106. Cfr. *De casu diaboli*, cc. 12-14, *passim*.
 107. «Nempe nihil vult voluntas quae est instrumentum nisi aut commoditatem aut rectitudinem. Quidquid enim alius vult, aut propter rectitudinem vult (...). Per affectionem quidem quae est ad volendum commoditatem semper vult homo beatitudinem et beatus esse. Per illam vero quae est ad volendum rectitudinem, vult rectitudinem et rectus, id est beatus esse» (*De concordia*, q. 3, c. 11, p. 274, II).
 108. «In hoc quoque differunt, quia illa quae est ad volendum commodum, non est hoc quod ipsa vult; illa vero quae est ad volendum rectitudinem, rectitudo est» (*De concordia*, q. 3, c. 12, p. 276, II).
 109. «Ita si vellet convenientia non idcirco esset iusta voluntas, quoniam sic hoc accepisset ut non posset aliter velle» (*De casu diaboli*, c. 14, p. 642).
 110. «Necesse est ut sic faciat Deus utramque voluntatem in illo convenire, ut et beatus esse velit et iuste velit. Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut et reseret voluntatis excessum et excedendi non amputet potestatem» (*De casu diaboli*, c. 14, p. 642).
 111. «Illa vero voluntas quae est ad volendum commodum, non semper mala sed quando consentit carni concupiscenti adversus spiritum» (*De concordia* q. 3, c. 12, p. 278, II).
 112. «Id est iniusta facta est, quia non subdita iustitiae, sine qua nihil velle debet» (*De concordia*, q. 3, c. 13, p. 282), II).
 113. Cfr. *De veritate*, c. 12, p. 530.

114. Cfr. *De conceptu virginali*, c. 4, p. 12.
115. *De concordia*, q. 3, c. 13, p. 278, II.
116. «Quae duae voluntates etiam in hoc differunt, quia illa quae est ad volendum commodum, inseparabilis est; illa vero quae est ad volendum rectitudinem, separabilis fuit (...) et est adhuc in hac vita manentibus» (*De concordia*, q. 3, c. 12, p. 276, II).
117. «Nullus quippe vult rectitudinem, nisi rectitudinem habens; neque potest aliquis rectitudinem velle, nisi rectitudine» (*De concordia*, q. 3, c. 12, p. 276, II).
118. «Voluntas non est recta quia vult recte, sed recte vult, quoniam est recta. Cum autem vult hanc rectitudinem, procul dubio recte vult. Non ergo vult rectitudinem, nisi quia recta est. Idem autem est voluntati rectam esse et rectitudinem habere. Palam igitur est quia non vult rectitudinem, nisi quia rectitudinem habet» (*De concordia*, q. 3, c. 3, p. 246, II).
119. «Consideremus nunc utrum aliquis hanc rectitudinem non habens, eam aliquo modo a se habere possit. Utique a se illam habere nequit, nisi aut volendo aut non volendo. Volendo quidem nullus valet eam per se adipisci, quia nequit eam velle, nisi illam habeat. Quod autem aliquis non habens rectitudinem voluntatis, illam valeat, per se non volendo assequi, mens nullius accipit. Nullo igitur modo potest eam creatura habere a se. Sed neque creatura nequit creaturam salvare, ita non potest illi dare per quod debeat salvari. Sequitur itaque quia nulla creatura rectitudinem habet quam dixi voluntatis nisi per gratiam» (*De concordia*, q. 3, c. 3, p. 246, II).
120. «Si quidem Adam et Eva originaliter, hoc est in ipso sui initio mox ut homines extiterunt, sine intervallo simul iusti fuerunt. Personalis autem dici potest iustitia, cum iniustus accipit iustitiam, quam ab origine non habuit» (*De conceptu virginali*, c. 1, p. 6, II).
121. «Nemo certe servat rectitudinem hanc acceptam, nisi volendo. Velle autem illam aliquis nequit, nisi habendo. Habere vero illam nullatenus valet, nisi per gratiam. Sicut ergo illam nullus accipit nisi gratia praeveniens, ita nullus eam servat nisi eadem gratia subsequente. Nempe quamvis illa servetur per liberum arbitrium, non tamen est tantum imputandum libero arbitrio quantum gratiae, cum haec rectitudo servatur» (*De concordia*, q. 3, c. 4, p. 248, II).
122. «On voit que grace et rectitude sont intimement liées, come la cause à l'effet, au point de se compenetrer l'une l'autre» (R. POUCHET, *o. c.*, pp. 184-185).
123. «Libertas (...) ita sit fortis, ut nulla res homini rectitudinem praedictam id est iustitiam, quam habet valeat, quamdiu hac libertate voluerit uti, auferre» (*De concordia*, q. 3, c. 6, pp. 224-226, II).
124. «Quae rectitudo tunc tantum est in aliquo, cum ipse vult quod Deus vult eum velle: patet quia Deus non potest eandem rectitudinem invito auferre, quoniam non potest hoc velle. Se neque velle potest, ut eam habens ulla necessitate illam deserat. Quippe vellet illum non velle, quod vult eum velle, quod esse nequit» (*De concordia*, q. 1, c. 6, p. 226, II).
125. Cfr. *De libertate arbitrii*, c. 5, *passim*.

126. «In homine vero quandiu ipsa voluntas est recta, nec servit nec subiecta est cui non debet, nec ab ipsa rectitudine ulla vi aliena avertitur, nisi ipsa cui non debet volens consentiat; quem consensum non naturaliter nec ex necessitate sicut equus, sed ex se aperte videtur habere» (*De libertate arbitrii*, c. 5, pp. 566-568).
127. «Hanc impotentiam servandi rectitudinem, quam dicis in nostra voluntate esse cum tentationibus consentimus, non esse ex impossibilitate sed ex difficultate. Frecuenti namque usu dicimus nos non posse aliquid, non quia nobis est impossibilia, sed quia illud sine difficultate non possumus. Haec autem difficultas non perimit voluntatis libertatem. Impugnare namque potest invitam voluntatem, expugnare nequit invitam (...) Sicut enim difficultas nequaquam voluntatis interimit libertatem, ita illa impotentia, quam non ob aliud in voluntate dicimus esse nisi quia non potest tenere suam rectitudinem sine difficultate, non aufert eidem voluntati perseverandi in rectitudine potestatem» (*De libertate arbitrii*, c. 6, p. 570).
128. «Ut autem nitentes non proficiant aut post profectum deficient, non impossibilitate, sed aliquando gravi, aliquando facili superabili difficultate existimo. Saepissime namque asserere solemus impossibile nobis esse, quod sine difficultate perficere non valemus. Si enim diligenter unusquisque motus voluntatis consideret, intelliget a se numquam rectitudinem voluntatis acceptam per gratiam, nisi aliud volendo quod simul velle nequit deserere. Quod certe non facit deficiente potestate servandi eandem rectitudinem, quae potestas est ipsa libertas arbitrii, sed deficiente voluntate servandi quae per se non deficit, sed alia voluntate illam, ut dixi, expellente» (*De concordia*, q. 3, c. 10, p. 268-270, II).
129. «Cum voluit quod non debuit, rectitudinem et voluntatem deseruit» (*De veritate*, c. 4, p. 501).
130. «M.- Dic ergo quid ibi inteligas veritatem. D.- Non nisi rectitudinem. Nam si quandiu voluit quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat, in rectitudine et voluntate fuit, et cum voluit quod non debuit, rectitudinem et voluntatem deseruit: non ibi aliud potest intelligi veritas quam rectitudo, quoniam sive veritas sive rectitudo non aliud in eius voluntate fuit quam velle quod debuit» (*De veritate*, c. 4, pp. 498-500).
131. «Rectitudo tunc tantum est in aliquo, cum ipse vult quod Deus vult eum velle» (*De concordia*, q. 1, c. 4, p. 227). Cfr. también *De libertate arbitrii*, c. 8, p. 577.
132. «B.- Quod est debitum quod Deo debemus? A.- Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei. B.-Nihil verius. A.- Hoc est debitum quod debet angelus et homo Deo quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat. Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis quae iustos facit sive rectos corde, id est voluntate. Hic est solus et totus honor quem debemus Deo et a nobis exigit Deus». (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 11, p. 774).
133. «Iustitia est rectitudo voluntatis, quae rectitudo propter se servatur. (...) Quod vero addimus propter se, ita necessarium est, ut nullo modo eadem rectitudo nisi propter se servata iustitia sit» (*De veritate*, c. 12, p. 532).

134. «Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem, non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud» (*De veritate*, c. 12, p. 530).
135. «Quippe non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet. Quapropter omnis voluntas habet quid et cur. Omnino nihil volumus, nisi sit cur velimus» (*De veritate*, c. 12, p. 528).
136. «Quid enim solum propter aliud servat, non eam diligit, sed aliud propter quod illam servat, et ideo non est dicendus iustus, nec talis rectitudo nominanda sit iustitia» (*De concordia*, q. 3, c. 2, p. 244, II).
137. «Cependant la doctrine anselmienne n'est pas ce qu'on appelle une 'morale de l'intention', entendue au sens exclusif. Anselme maintient l'équilibre entre le sujet et l'objet; dans son système, l'intention et l'action se complètent, come la forme et la matière aristotéliennes» (R. POUCHET, *o. c.*, p. 89).
138. D.M. PRUMMER, O.P., *Manuale Theologiae Moralis* II, (Herder, 15 ed., Barcelona 1961) p. 65.
139. «Non enim est iniustitia qualitas aut actio aut aliqua essentia, sed tantum debita iustitia» (*De concordia*, q. 1, c. 7, p. 228, II).
140. «La concezione anselmiana della vita morale è presente un pò in tutte le sue opere» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 62).
141. «Inquantum est, bonum est et est a Deo» (*De concordia*, q. 1, c. 7, p. 228, II). «Tuto ciò che è reale, che partecipa dell'essere, viene da Dio ed è bene. Su questo punto Anselmo segue senza esitazione Sant'Agostino» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 48).
142. «Denique omnis essentia est a Deo, a quo nihil est iniustum. Quare nulla essentia est iniusta per se» (*De conceptu virginali*, c. 4, p. 16, II).
143. «Il problema del male ha due aspetti, uno metafisico ed uno morale: l'aspetto metafisico consiste nel vedere in che senso sia una negazione, anzi una privazione come il male, l'aspetto morale consiste nel vedere come possa attuarsi in un soggetto quel male che è colpa, e che si chiama appunto male morale» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 81).
144. «Hoc modo malum et nihil significant aliquid; et quod significant aliquid; et quod significatur est aliquid non secundum rem, sed secundum formam loquendi. Nihil enim non aliud significat quam non aliquid, aut absentiam eorum quae sunt aliquid. Et malum non est aliud quam non bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum. Quod autem non est aliud quam absentia eius quod est aliquid, utique non est aliquid» (*De casu diaboli*, c. 11, p. 628).
145. «Iniustitia autem omnino nihil est, sicut caecitas. Non enim est aliud caecitas quam absentia visus ubi debet esse (...) iniustitia non est aliud quam absentia debita iustitiae» (*De conceptu virginali*, c. 5, p. 18, II).
146. «Iniustitia nullam habet essentiam, quamvis iniustae voluntatis affectus et actus, qui per se considerati aliquid sunt, usus ininustitiam vocet. (...) Nulla

- autem essentia quamvis mala dicatur est nihil, nec malam esse illi esse aliquid» (*De conceptu virginali*, c. 5, p. 18, II).
147. «Iniustitia (...) nec est nisi in voluntate, ubi debet esse iustitia. Per quam voluntatem iustam vel iniustam dicitur omnis rationalis natura et quaelibet eius actio iusta vel iniusta» (*De concordia*, q. 1, c. 7, p. 228, II).
148. «Voluntas in membris et sensibus operatur (...). Habet tamen usus, ut actiones quas facit iniusta voluntas vocemus peccata, quia in voluntate qua fiunt est peccatum» (*De conceptu virginali*, c. 4, p. 16, II).
149. «Quod quidem dixi nullan actionem per se iniustam dici, sed propter iniustam voluntatem: in illis planum est quae non iniuste fieri possunt aliquando, ut est hominem occidere, sicut fecit Finees, et utriusque sexus commixtio, ut in coniugio sive brutis animalibus. In illis vero quae nunquam nisi iniuste possunt esse, ut est periurium, et quaedam alia quae nec nominanda sunt, non ita facile intelligitur. Sed si aliqua actio qua fit aliquid, quae non est nisi dum fit aliquid, et eo peracto transit ut iam non sit, aut opus quod fit et remane, verbi gratia cum in scribendo quod scribit non debet transit scriptio, qua fiunt figurae quae remanent, esse peccatum: transeunte actione ut iam non sit, transiret similiter peccatum nec iam esset; aut quandiu remaneret quod fit, numquam deleteretur peccatum. Sed videmus peccata saepe et non deleri actione delecta, et deleri opere non delecto. Quare nec actio quae transit nec opus quae remanet est aliquando peccatum» (*De conceptu virginali*, c. 4, pp. 14-16, II).
150. «Ex voluntate namque est radix et principium actionum quae sunt in nostra potestate, et si non possumus quod volumus, iudicatur tamen coram Deo unusquisque de propria voluntate» (*Epistola Ad Robertum et sorores et filias suas*, n. 130, p. 766, II).
151. «Sola namque iniustitia est per se peccatum» (*De concordia*, q. 3, c. 8, p. 266, II).
152. «Nihil (...) per se consideratum est (...) iniustum vel peccatum nisi iniustitia, nec ipsa voluntas in qua es iniustitia» (*De conceptu virginali*, c. 4, p. 12, II).
153. «Unde consequimur quia cum deserit acceptam, si eadem essentia est quae prius erat, bonum est aliquid quantum ad hoc est; quantum vero ad hoc quia iustitia non est in illis quae fuit, dicitur mala et iniusta» (*De casu diaboli*, c. 19, p. 654).
154. «Iniusta facta est per absentiam sponte desertae iustitiae, quam semper habere deberet» (*De concordia*, q. 3, c. 13, p. 280, II).
155. «Quia deserere voluntatis rectitudinem est peccare» (*De libertate arbitrii*, c. 3, p. 558).
156. «Nam quoniam non est aliud ibi peccare, quam velle quod non debet» (*De concordia*, q. 1, c. 3, p. 214, II).
157. «D.- Cur ergo recessit ab angelo iusto iustitia? M.- Si proprie vis loqui, non recedit ab eo, sed ipse deseruit eam volendo quod non debuit» (*De casu diaboli*, c. 27, p. 676).
158. «Duo bona et duo his contraria usu dicuntur. Unum bonum est quod dicitur iustitia, cui contrarium est malum iniustitia. Alterum bonum est quod

- mihī videtur posse dici commodum, et huic malum opponitur incommodum» (*De casu diaboli*, c. 12, pp. 634-636).
159. «Ho tradotto con 'tendenza' quella che Anselmo chiama affectio, (...), ossia la piega, l'inclinazione verso un certo tipo di bene» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 54).
160. «Voluntatem tamen ipsam, sive cum vult summa comoda sive cum vult infima, constat esse opus et donum Dei, sicut est vita aut sensibilitas, et non esse in ea iustitiam sive iniustitiam (...) Ergo in quantum essentia est, bonum aliquid est; quantum vero ad iustitiam pertinet sive iniustitiam, nec bona nec mala est» (*De casu diaboli*, c. 13, p. 640).
161. «M.- Consideremus ergo de iustitiae voluntate si daretur eidem angelo velle solum quod eum velle conveniret (...) D.Omnino quod vidimus in voluntate beatitudinis, necesse est evenire in hac quoque voluntate. M.- Ergo nec iustam nec iniustam haberet voluntatem. Sicut enim ibi non esset voluntas iniusta si vellet inconvenientia, quoniam hoc non posse non velle: ita hic si vellet convenientia non idcirco esset iusta voluntas, quoniam sic hoc accepisset ut non posset aliter velle» (*De casu diaboli*, c. 14, p. 642).
162. «Quoniam ergo nec solummodo volendo beatitudinem, nec solummodo volendo quod convenit cum ex necessitate sic velit iustus vel iniustus potest appellari (...): necesse est ut (...) et beatus esse velit et iuste velit. Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut et resecet voluntatis excessum et excedendi non amputet potestatem» (*De casu diaboli*, c. 14, p. 642).
163. «Nella volontà di essere felici, ossia nel voler essere felice anche a costo di abbandonare la giustizia, consiste il male morale» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 83).
164. «In preferire la felicità alla rettitudine vuol dire perdere la rettitudine, la iustitia, e in questo perdere, in questo non avere la rettitudine —una rettitudine che la creatura poteva mantenere— consiste il male morale» (S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, pp. 50-51).
165. D.- Cur voluit quod non debuit? M.- Nulla causa praecessit hanc voluntatem nisi quia velle potuit. (...) D.- Cur ergo voluit? M.- Non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi causa efficiens fuit, si dici potest, et effectum. (. *De casu diaboli*, c. 27, p. 676).
166. «Il n'y a pas d'autre cause du mal que la volonté libre du pécheur» (R. POUCHET, *o. c.*, p. 125).
167. «Non est itaque peccare aliud quam non redderet Deo debitum (...) Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei (...) Hoc est debitum quod debet angelus et homo Deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat (...). Hic est solus et totus honor quem debemus Deo et a nobis exigit Deus (...). Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare» (*Cur Deus homo*, L. 1, c. 11, p. 774).
168. Cfr. *De concordia*, q. 3, c. 13, p. 280, II.

169. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *o. c.*, p. 83.
170. «Ipsum quoque velle, quod aliquando iustum est, aliquando iniustum, nec est aliud quam uti voluntate et potestate volendi quas Deus dat» (*De concordia*, q. 1, c. 7, p. 230, II).
171. «Quoniam igitur permittente angelus malus per rapinam usus est potestate a Deo sponte data» (*De casu diaboli*, c. 28, p. 678).
172. «Illud quidem quod trahitur in ipsa origine vocatur originale, (...) Peccatum autem quod quisque facit postquam persona est, personale potest nominari, quia vitio personae fit» (*De conceptu virginali*, c. 1, p. 6, II).
173. «Nempe originale peccatum esse iniustitiam dubitari non debet. Nam si omne peccatum est iniustitia et originale peccatum est peccatu, utique est iniustitia» (*De conceptu virginali*, c. 3, p. 10, II).
174. «Il faut attendre la parution du *De conceptu virginali et originali peccato*, pur voir l'archevêque de Cantorbery traiter à fond la question du péché d'Adam, de sa transmission et de ses conséquences. Il y déploie, plus que jamais peut-être, la maîtrise et l'originalité de sa pensée» (R. POUCHET, *o. c.*, p. 125).
175. «Nec ipsi appetitus, quos apostulus carnem vocat, quae concupiscit adversus spiritum, et legem peccati, quae est in membris, repugnantem legi mentis, iusti vel iniusti sunt per se considerati. Non enim hominem iustum faciunt vel iniustum sentientem, sed iniustum tantum voluntate cum non debet consentientem (...) Quare non est in eorum essentia ulla iniustitia, sed in voluntate rationali inordinate sequente» (*De conceptu virginali*, c. 4, p. 14, II).
176. «Et cum Paulus de illis qui carnem, id est concupiscentias, sentiunt nolentes, ait: Nihil damnationis est iis qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulat, hoc est non voluntate consentiunt, sine dubio significat eos qui non in Christo sequi damnationem, quoties sentiunt carnem etiam si non secundum illam ambulant» (*De concordia*, q. 3, c. 7, p. 262, II).
177. «Appetitus vero quos omnes vocat Apostolus carnem et concupiscentiam, in quantum sunt, non sunt mali vel iniusti; sed quia sunt in rationali natura, ubi non debent esse, dicuntur iniusti» (*De concordia*, q. 3, c. 13, p. 283, II).
178. «Deus igitur habet in bonis quidem quod bona sunt per essentiam, et quod bona sunt per iustitiam; in malis vero solummodo quod bona sunt per essentiam, non quod mala sunt per absentiam debitae iustitiae, quae non est aliquid» (*De concordia*, q. 3, c. 14, p. 284, II).
179. «Quoniam ergo peccando deseruit iustitiam, ad peccatum illi imputatur impotentia, quam ipsa peccando sibi fecit. Nec solum impotentia iustitiam habendi, sed etiam impotentia illam intelligendi similiter in non baptizatis imputatur ad peccatum, quoniam pariter descendit a peccato» (*De concordia*, q. 3, c. 7, p. 260, II).
180. «Perdito autem instrumento volendi iustitiam, id est rectitudine, nullo modo nisi per gratiam reddatur, potest voluntas instrumentum velle iustitiam.

- Quapropter quoniam nihil debet velle nisi iuste, quidquid vult sine rectitudine, vult iniuste» (*De concordia*, q. 3, c. 13, p. 282, II).
181. «Infirma quoque modo facta est ad volendum iustitiam desertam» (*De concordia*, q. 3, c. 13, p. 280, II).
182. «Post desertam iustitiam manet, quantum in ipsa est, necessitate iniusta et ancilla iniustitiae; quia per se redire nequit ad iustitiam, sine qua nunquam libera est» (*De concordia*, q. 3, c. 13, p. 282, II).
183. «Ancilla etiam facta est suae affectionis, quae ad commodum est, quia remota iustitia nihil potest velle nisi quod illa vult» (*De concordia*, q. 3, c. 13, p. 282, II).
184. «Voluntas tamen beatitudinis permaneret, ut per indigentiam bonorum quae perdidisset, gravi miseria iuste puniretur. Quoniam ergo deseruit iustitiam, perdidit beatitudinem; et voluntas quam bonam et ad bonum suum accepit, fervens desiderio commodorum quae non velle nequit, quia vera commoda rationali naturae convenientia, quae perdidit habere non valet: ad falsa et brutorum animalium commoda, quae bestiales appetitus suggerunt, se convertit» (*De concordia*, q. 3, c. 13, p. 280, II).
185. «Non ob aliud est homo servus peccati, nisi quoniam per hoc, quia nequit redire ad rectitudinem aut recuperare ait habere illam, non potest non peccare» (*De libertate arbitrii*, c. 12, p. 582).
186. «Potestatem autem servandi rectitudinem semper habet, et cum rectitudinem habet et cum non habet, et ideo semper est liber» (*De libertate arbitrii*, c. 12, p. 582).



ÍNDICE

	<u>Pág</u>
PRESENTACIÓN	229
ÍNDICE DE LA TESIS	235
BIBLIOGRAFÍA	239
ABREVIATURAS	243
I. INTRODUCCIÓN	245
II. RASGOS CONFIGURADORES DE LA DOCTRINA MORAL ANSELMIANA	246
A) La fundamentación del orden moral	246
1. Dios, fundamento del orden moral	246
a) Plan de Dios y fin del hombre	246
b) La ruptura del pecado y la restauración de Dios	247
c) Fidelidad al plan de Dios y dignidad humana	248
2. La libertad, fundamento de la bondad moral o rectitud	249
a) La libertad, capacidad de conservar la rectitud	250
b) Condición inamisible de la libertad	251
c) Libertad y pecado	252
d) Libertad y gracia	253
B) La justa o bondad moral	254
1. Bondad ontológica y bondad moral (o rectitud)	254
2. La intervención de la voluntad en la bondad moral o rectitud)	257
a) El hecho de la intervención	257
b) El modo de la intervención (Voluntas instrumentum, affectiones et usus)	258
3. La rectitud, condición de querer recto	260
a) Rectitud y gracia	261
b) Carácter defectible e indefectible de la rectitud	262



A modo de conclusión la noción de rectitud	264
C) La injusticia o mal moral	265
1. La injusticia como privación	266
2. El papel de la voluntad en la injusticia	267
a) El hecho de la intervención de la voluntad	267
b) El modo de la intervención de la voluntad	268
3. La voluntad, el pecado y las consecuencias del pecado	269
CONCLUSIÓN	271