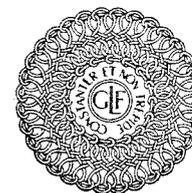


Traduzione, introduzione e note  
a cura di Sofia Vanni Rovighi

Anselmo d'Aosta

OPERE FILOSOFICHE



Proprietà letteraria riservata  
Casa editrice Gius. Laterza & Figli S.p.A., Bari, Via Dante 51  
CL 20-0014-8

Editori Laterza - Bari 1969

LA CADUTA DEL DIAVOLO \*

\* *De casu diaboli.*

I. ANCHE AGLI ANGELI SI RIVOLGE LA FRASE: « CHE COS'HAI CHE TU NON ABBA RICEVUTO? »; E DA DIO NON VIENE SE NON IL BENE E L'ESSERE, E OGNI BENE È ESSERE, OGNI ESSERE È BENE.

DISCEPOLO: — La frase di S. Paolo: « Che cos'hai che tu non abbia ricevuto? » (*I. Cor.*, IV, 7) si rivolge solo agli uomini o anche agli angeli?

MAESTRO: — Nessuna creatura ha qualcosa da sé. Ciò che infatti non ha il proprio essere da sé<sup>1</sup> come potrebbe avere da sé qualche cosa? Inoltre, se non vi è nulla all'infuori dell'unico creatore e delle cose create da lui, è chiaro che non ci può essere se non colui che ha creato e ciò che da lui è stato creato.

D.: — È chiaro.

M.: — Ma anche lo stesso creatore e ciò che è stato creato non possono esserci se non dallo stesso creatore.

D.: — Anche questo è chiaro.

M.: — Egli solo dunque ha da sé tutto ciò che ha, e le altre cose non hanno nulla se non da lui. E come da sé le altre cose hanno solo il nulla, così da lui non hanno se non realtà<sup>2</sup>.

D.: — Non vedo cosa vuoi dire con le parole « da Dio le altre cose non hanno se non realtà ». Chi altro allora fa che le molte cose che passano dall'essere al non essere non siano più quello che erano prima, anche se non cadono nel nulla assoluto? E chi fa che tutto ciò che non è non sia, se non colui che fa essere tutto ciò che è? Ancora: se una realtà esiste solo perché Dio la fa, è necessario che ciò che non è non sia perché Dio non lo fa. Come dunque da lui hanno realtà le cose che sono, così

<sup>1</sup> *Quod seipsum a se non habet.*

<sup>2</sup> Traduco *aliquid* con *realtà*; altre volte lo tradurrò con *qualcosa*, o *qualcosa di reale*.

sembra che le cose che non sono, o passano dall'essere al non essere, da lui abbiano il non essere.

M.: — Si dice non soltanto che fa essere o non essere qualcosa colui che fa che sia ciò che non è, o che non sia ciò che è, ma si dice che fa essere anche colui che può fare che qualcosa non sia, e non lo fa, e si dice che fa non essere colui che può fare che qualcosa sia, e non lo fa. Infatti non soltanto di chi spoglia si dice che fa esser nudo o spogliato qualcuno, ma anche di chi non impedisce a un altro di spogliarlo, quando potrebbe impedirlo. Ma del primo si dice propriamente questo, del secondo impropriamente. Quando infatti si dice che il secondo ha fatto esser nudo o spogliato, s'intende solo che, potendo, non fece sì che colui non fosse nudo o rimanesse svestito.

E in questo modo si dice che Dio fa molte cose che non fa; per esempio quando si dice che induce in tentazione, perché non mette al riparo dalla tentazione, mentre potrebbe, o si dice che fa che non sia ciò che non esiste, perché non lo fa essere, mentre potrebbe. Ma se tu consideri le cose esistenti che passano dall'essere al non essere, vedrai che non è Dio quello che le fa non-essere. Poiché infatti non solo non vi è essere, oltre Dio, se egli non lo crea, ma un ente creato non può neppure continuare a essere se Dio non lo conserva, quando Dio smette di conservare una creatura, ciò che prima era torna al non essere, non già perché Dio lo fa non-essere, ma perché smette di farlo essere. Anche quando, quasi fosse adirato<sup>3</sup>, toglie l'essere a una cosa distruggendola, non viene da lui il non essere, ma ciò che, creato da lui, era conservato nell'essere, per il fatto che gli vien tolto quello che in certo modo gli era prestato da Dio, torna al non essere che non aveva da Dio, ma da sé, prima di esser creato. Se infatti tu richiedi a uno il vestito che gli avevi prestato per un certo tempo quando era nudo, egli non ha da te la sua nudità, ma, per il fatto che tu gli togli ciò che era tuo, torna nella condizione in cui era prima di essere rivestito da te. In verità, come dal sommo bene procede solo il bene, e ogni bene procede dal sommo bene, così dal sommo essere non procede se non l'essere<sup>4</sup>, e ogni essere pro-

<sup>3</sup> Quasi fosse adirato, poiché in Dio non vi è ira né alcun'altra passione.

<sup>4</sup> *A summa essentia non est nisi essentia.*

cede dal sommo essere. E poiché il sommo bene è il sommo essere, ne segue che ogni bene sia essere e ogni essere sia bene. Dunque il nulla e il non essere, come non è essere, così non è bene. Perciò il nulla e il non essere non procede da Dio, dal quale procede solo il bene e l'essere.

D.: — Ora vedo chiaramente che, come da Dio solo derivano il bene e l'essere, così da lui deriva solo il bene e l'essere.

M.: — Bada tuttavia di non credere che, quando leggiamo nella Sacra Scrittura (o diciamo citando la Scrittura) che Dio fa il male o fa non essere, io neghi il motivo per cui si dice così, o disapprovi che la Scrittura si esprima così. Ma, nel leggerla, non dobbiamo stare attaccati all'improprietà delle parole che coprono la verità, quanto piuttosto stare bene attenti alla proprietà della verità che si nasconde sotto il vario genere delle espressioni verbali.

D.: — Non occorre che tu lo dica, se non a uno stupido o a uno che voglia cavillare sulla Scrittura.

M.: — Torna dunque al discorso che avevi cominciato e vedi se si possa dire non solo all'uomo, ma anche all'angelo che egli non ha se non ciò che ha ricevuto.

D.: — È manifesto che la frase conviene all'angelo non meno che all'uomo.

## II. PERCHÉ SEMBRA CHE IL DIAVOLO NON ABBA RICEVUTO LA PERSEVERANZA PER IL MOTIVO CHE DIO NON GLIE LA DIEDÉ.

Se ne conclude allora che l'angelo che si mantenne nella verità, perseverò perché ebbe la perseveranza, e l'ebbe perché la ricevette, e la ricevette perché Dio gliela diede. Ne segue dunque che colui che « non si mantenne nella verità » (*Joh.*, VIII, 44) non perseverò perché non ebbe la perseveranza, e non l'ebbe perché non la ricevette, e non la ricevette perché Dio non gliela diede. Se puoi, mostrami dunque qual è la sua colpa, visto che non perseverò perché non gli diede la perseveranza colui senza il cui dono egli non poteva aver nulla. Sono certo, infatti, anche se non lo capisco, che il diavolo non poté esser condannato se non giu-

stamente da colui che è sommamente giusto; né poté esser condannato giustamente se non aveva colpa.

M.: — Da che cosa credi di poter concludere che, se l'angelo buono ricevette la perseveranza perché Dio glie la diede, l'angelo cattivo non la ricevette perché Dio non glie la diede?

D.: — Da questo: se per l'angelo buono il dono è la causa dell'aver ricevuto, per l'angelo cattivo il mancato dono sarà causa del non aver ricevuto; e, posto che il dono non ci sia stato, necessariamente segue che non sia ricevuto. Tutti sappiamo infatti che, quando non riceviamo ciò che vogliamo, non è che questo non ci sia dato perché non lo riceviamo, ma non lo riceviamo perché non ci è dato. Infine tutti coloro che, a mia notizia, si son posti questo problema, lo pongono, per quanto ricordo, adducendo questo argomento: se l'angelo buono ricevette la perseveranza perché Dio glie la diede, l'angelo cattivo non la ricevette perché Dio non glie la diede; né ricordo di aver mai trovato la soluzione di questo argomento.

### III. DIO NON GLI DIEDE LA PERSEVERANZA PERCHÉ EGLI NON LA ACCETTÒ.

M.: — Ma non c'è rapporto di conseguenza fra la premessa e la conclusione. Il non dare può infatti non essere la causa del non ricevere, anche se il dare è sempre la causa del ricevere.

D.: — Dunque, posto il non dare, non è necessario che ne segua il non ricevere. Quindi ci può essere un ricevere anche se non ci sia un dare.

M.: — Non è così.

D.: — Spiegati con un esempio.

M.: — Se io ti offro una cosa e tu la accetti<sup>5</sup>, io non te la do perché<sup>6</sup> tu la accetti, ma tu la accetti perché io te la do, e il dono è la causa dell'essere accettato.

<sup>5</sup> *Accipis*: è lo stesso verbo che sopra ho tradotto, e talora anche in seguito tradurrò, con *ricevere*, ma che assume nel testo due diverse sfumature di significato. E credo anche che Anselmo giuochi sulla diversa sfumatura di tale significato per sostenere la sua dottrina.

<sup>6</sup> Il *perché* ha significato causale, non finale.

D.: — Sì.

M.: — E se io l'offrissi a un altro ed egli non la accettasse? Forse che egli non la riceverebbe perché io non glie la do?

D.: — È vero piuttosto che tu non glie la dai perché egli non la accetta.

M.: — Qui dunque il non dare non è causa del non ricevere, e tuttavia, posto che io non abbia dato, ne consegue che egli non abbia ricevuto. Altro è infatti che una cosa sia causa di un'altra, altro che, posta una cosa, ne consegua un'altra<sup>7</sup>. Sebbene infatti l'incendio non sia causa del fuoco, ma il fuoco sia causa dell'incendio, tuttavia, posto l'incendio, ne segue che ci sia fuoco.

D.: — Debbo ammetterlo.

M.: — Vedi dunque che, se tu hai ricevuto perché io ti ho dato, non ne segue che colui che non ha ricevuto non abbia ricevuto perché io non gli ho dato, e tuttavia logicamente segue che, se io non gli ho dato, egli non ha ricevuto.

D.: — Lo vedo, e sono lieto di vederlo.

M.: — E allora metti ancora in dubbio che, come l'angelo che stette saldo accettò la perseveranza perché Dio glie la diede, così all'angelo che non stette saldo Dio non la diede perché egli non la accettò?

D.: — Non me l'hai ancora mostrato a sufficienza. Per ora mi hai fatto vedere a sufficienza soltanto questo: che, dal fatto che l'angelo buono ricevette perché Dio gli diede, non segue che l'angelo cattivo non abbia ricevuto perché Dio non gli diede<sup>8</sup>. Se infatti vuoi dire che Dio non gli diede il dono della perseveranza perché egli non lo accettò, ti domando perché non lo accettò: o perché non ne ebbe la capacità o perché non volle. Se infatti egli non ebbe la capacità o la volontà di accettarlo, Dio non glie

<sup>7</sup> Anselmo distingue qui il nesso logico fra due proposizioni dal nesso ontologico fra i soggetti delle proposizioni, distingue la *ratio cognoscendi* dalla *ratio essendi*. Fra il non dare e il non ricevere c'è un nesso logico: se è vera la proposizione « non è stato ricevuto » è vera la proposizione « non è stato dato »; ma questo non vuol dire che il non essere stato dato sia la causa reale (la *ratio essendi*) del non essere stato ricevuto.

<sup>8</sup> Il Discepolo osserva che finora il Maestro gli ha provato solo la *possibilità* (o la non impossibilità) che il non aver ricevuto non dipenda ontologicamente dal fatto che qualcosa non è stato dato; ma non gli ha provato che, in questo caso, le cose siano *effettivamente* andate così.

la dette. E se Dio glie l'avesse data, l'avrebbe certo avuta. Ma se non poté avere la capacità o la volontà di accettare la perseveranza se non per dono di Dio, in che cosa peccò non accettando ciò per cui Dio non gli aveva dato la capacità o la volontà di accettare?

M.: — Ma Dio gli diede la volontà e la capacità di accettare la perseveranza.

D.: — E allora ricevette ciò che Dio gli diede, ed ebbe quello che aveva ricevuto.

M.: — Lo ricevette e lo ebbe.

D.: — Allora accettò ed ebbe la perseveranza.

M.: — Non l'accettò e perciò non l'ebbe.

D.: — Ma non hai detto che Dio gli diede e che egli ricevette la volontà e la capacità di accettare la perseveranza?

M.: — Sì. Ma non ho detto che Dio gli diede di accettare la perseveranza, ma solo di volere e potere accettarla.

D.: — Dunque se volle e poté, accettò la perseveranza.

M.: — La conclusione non segue necessariamente.

D.: — Non vedo perché, se non me lo dimostri.

M.: — Ti è mai capitato di iniziare un'impresa con la volontà e la capacità di condurla a termine, e di non condurla poi a termine perché mutasti parere prima della fine?

D.: — Mi è capitato spesso.

M.: — Dunque volesti e potesti perseverare in ciò in cui effettivamente non perseverasti.

D.: — Volli, ma non perseverai nel mio volere e perciò non perseverai nell'azione.

M.: — Perché non perseverasti nel volere?

D.: — Perché non volli.

M.: — E finché volesti perseverare nell'azione non volesti forse perseverare nello stesso volere?

D.: — Non posso negarlo.

M.: — Perché dici allora che non volesti perseverare nel volere?

D.: — Risponderei di nuovo che volli perseverare, ma non perseverai in questo volere, se non mi rendessi conto di cadere in un processo all'infinito: tu mi chiederesti sempre la medesima cosa e io ti darei sempre la medesima risposta.

M.: — Allora non devi dire: non volli perseverare nel volere perché non volli perseverare nel volere questo mio volere; ma,

quando ti si chiede perché non perseverasti nell'azione nella quale avresti voluto e potuto perseverare, puoi rispondere: perché non ho perseverato nel volerla. E se ti si chiede perché non hai perseverato nel volerla, devi addurre un altro motivo che spieghi il venir meno di quel volere, e non il non perseverare nel volere di volere. Con questa risposta, infatti, non fai che ripetere la domanda: dici cioè che non perseverasti nella volontà di perseverare nell'azione.

D.: — Mi accorgo che non mi rendevo conto di quel che dicevo.

M.: — Dimmi dunque in una parola, per quanto lo richiede l'argomento, cosa voglia dire perseverare in un'azione.

D.: — Vuol dire portarla a termine, compierla<sup>9</sup>.

M.: — Chiamiamo dunque analogamente, volere fino in fondo<sup>10</sup> il perseverare nella volontà.

D.: — Va bene.

M.: — Quando dunque non portasti a termine quello che volevi e potevi fare, perché non lo portasti a termine?

D.: — Perché non volli fino in fondo.

M.: — Diciamo dunque analogamente che il diavolo, che ebbe la capacità e la volontà di ricevere la perseveranza e la volontà e la capacità di perseverare, non ricevette la perseveranza e non perseverò perché non volle fino in fondo.

D.: — Ma io ti chiedo di nuovo perché non volle fino in fondo. Quando dici infatti che non volle fino in fondo ciò che voleva, è come se tu dicessi: non volle poi ciò che voleva prima. Quando dunque non volle più ciò che voleva prima, perché non lo volle più se non perché non ne ebbe la volontà? Non dico di quella volontà che aveva prima, quando voleva, ma di quella che non ebbe più, quando smise di volere. Ora, perché non ebbe questa volontà se non perché non la ricevette? Perché non la ricevette se non perché Dio non glie la diede?

M.: — E io ti rispondo di nuovo: non è che non l'avesse perché

<sup>9</sup> *Perficere*. Il testo aggiunge, in modo intraducibile: « Nam perseverare in scribendo aliquid dicimus *perscribere*, in ducendo *perducere* ».

<sup>10</sup> *Pervelle*.

Dio non glie l'aveva data, ma Dio non glie la diede perché egli non l'accettò.

D. : — Dimostramelo.

M. : — Egli abbandonò spontaneamente la volontà che aveva, e, come accettò di averla finché l'ebbe, così avrebbe potuto accettare di mantener sempre ciò che abbandonò; ma poiché l'abbandonò, non la ricevette. Non è dunque che egli non ricevesse quella volontà perché Dio non glie la desse (dico la volontà che non accettò di mantenere perché l'abbandonò), ma Dio non glie la diede perché egli non l'accettò.

D. : — Ma è evidente che non già perché abbandonasse quella volontà di bene egli non volle mantenerla, ma perché non volle mantenerla l'abbandonò. Quando si tiene qualcosa, infatti, il non voler mantenerla precede l'abbandonarla; si vuole infatti lasciar andare una cosa perché non la si vuol tenere. Ti domando dunque perché il diavolo non volle mantenere ciò che aveva se non perché Dio non gli diede il volere.

M. : — Non sempre il non voler tenere precede il lasciare andare.

D. : — Fammi vedere quando non precede.

M. : — Quando non si vuol tenere una cosa per se stessa, e la si lascia andare, come avviene per un carbone ardente che ci sia stato messo in mano, allora forse il non voler tenere precede il lasciare andare, e perciò si vuole lasciarlo andare perché non si vuol tenerlo. Prima di averlo, infatti, non si vuol tenerlo in mano, e non si potrebbe lasciarlo andare se non dopo averlo avuto. Ma quando si tiene una cosa che non si vuol tenere solo per averne un'altra e non la si vuol abbandonare se non per un'altra, e si vuole più quest'altra — che però non si potrebbe avere se non lasciando andare la prima — allora il voler lasciare andare precede il non voler tenere. Nell'avarò, per esempio, che vuol tenere il denaro, ma preferisce avere il pane e non può averlo senza dare il denaro, il voler dare (ossia lasciar andare il denaro) precede il non voler tenere. Egli infatti non vuol dare il denaro perché non vuol tenerlo, ma non vuol tenerlo perché ha necessità di darlo per avere il pane. Anche prima di avere il denaro, infatti, vuole averlo e tenerlo, e quando l'ha, non c'è caso che non voglia tenerlo, a meno che non sia necessitato a lasciarlo andare.

D. : — È vero.

M. : — Dunque il non voler tenere non precede sempre il lasciare andare, ma talora può venir prima il voler lasciare andare.

D. : — Non posso negarlo.

M. : — Dico dunque che il diavolo non volle ciò che doveva volere, quando doveva volerlo, non già perché gli mancasse la volontà (e gli mancasse perché Dio non glie la dava), ma perché egli, volendo ciò che non doveva, respinse la buona volontà con la cattiva volontà sopraggiunta. E perciò Dio non gli diede la buona volontà perseverante, ed egli non la ricevette, non già perché Dio non glie la desse; ma, al contrario, Dio non glie la diede perché egli la abbandonò volendo ciò che non doveva, e abbandonandola non la mantenne.

D. : — Capisco quello che dici.

#### IV. COME IL DIAVOLO PECCÒ E VOLLE ESSERE SIMILE A DIO.

M. : — Metti ancora in dubbio che il diavolo non volle mantenere ciò che aveva perché volle abbandonare ciò che aveva e non, viceversa, volle abbandonare ciò che aveva perché non volesse tenerlo?

D. : — Non metto in dubbio che le cose possano stare così, ma ancora non mi hai dato la certezza che siano effettivamente andate così. Fammi capire dunque che cosa volle avere che già non avesse, per voler abbandonare ciò che aveva, come mi hai mostrato nell'esempio dell'avarò; poi, se non potrò obiettare nulla, non esiterò ad ammettere che le cose siano andate così.

M. : — Non metti in dubbio che il diavolo abbia peccato, poiché non avrebbe potuto esser condannato ingiustamente da Dio, che è giusto; ma ti chiedi come egli abbia peccato.

D. : — Sì.

M. : — Se avesse perseverato nella giustizia<sup>11</sup>, non avrebbe mai peccato né sarebbe stato infelice.

D. : — Così crediamo.

<sup>11</sup> Giustizia, come ho detto annotando il *De veritate*, ha il significato di bontà morale, virtù in genere.

M.: — Ora non si serba la giustizia se non volendo ciò che si deve, e non la si abbandona se non volendo ciò che non si deve.

D.: — Nessun dubbio.

M.: — Dunque il diavolo abbandonò la giustizia volendo qualcosa che non doveva volere, e così peccò.

D.: — D'accordo. Ma mi chiedo che cosa volle.

M.: — Tutto quello che aveva, doveva volerlo.

D.: — Certo doveva volere tutto quello che aveva ricevuto da Dio, né poteva peccare volendolo.

M.: — Volle dunque qualcosa che non aveva e che allora non doveva volere, come Eva volle essere simile a un dio, prima che Dio lo volesse.

D.: — Non posso negare neppure questo.

M.: — Ma non poteva volere che la giustizia o il proprio utile o piacere<sup>12</sup>. E di piaceri consta la felicità, alla quale aspira ogni creatura.

D.: — Lo possiamo vedere in noi stessi, poiché di fatto vogliamo solo ciò che riteniamo giusto o piacevole.

M.: — Ora il diavolo non poté certo peccare volendo la giustizia.

D.: — È vero.

M.: — Dunque peccò volendo qualcosa che gli piaceva e non aveva, e che allora non doveva volere, ma che poteva aumentare la sua felicità.

D.: — Non poteva peccare diversamente.

M.: — E ti rendi conto, credo, che, volendo disordinatamente più di quanto aveva ricevuto, estese la sua volontà oltre i limiti della giustizia.

D.: — Ora vedo chiaramente che il diavolo peccò sia volendo ciò che non doveva, sia non volendo ciò che doveva. Ed è pure evidente che volle più di ciò che doveva non già perché non volesse mantenere la giustizia, ma non mantenne la giustizia perché volle qualcos'altro: qualcosa che esigea l'abbandono della giustizia, come mi facesti vedere nell'esempio dell'avarò a proposito del denaro e del pane.

<sup>12</sup> *Commodum*. Termine non facile da tradurre: talora lo tradurrò anche con *utilità* e con *vantaggio*.

M.: — E quando volle ciò che Dio non voleva che egli volesse, volle in modo disordinato essere simile a Dio.

D.: — Ma se Dio non può essere pensato se non come l'unico, sì che non si possa pensare nulla di simile a lui, come poté il diavolo volere ciò che non poteva neppure pensare? Non era infatti di spirito così ottuso da ignorare che nulla può esser pensato di simile a Dio, all'infuori di Dio stesso.

M.: — Anche se non volle essere del tutto uguale a Dio, ma qualcosa di meno, però contro la volontà di Dio, perciò stesso volle disordinatamente essere simile a Dio, perché volle qualcosa arbitrariamente, senza sottomettere a nessuno la sua volontà. È proprio infatti di Dio solo il poter volere di proprio arbitrio senza obbedire a nessuna superiore volontà.

D.: — Sì.

M.: — E non solo volle essere uguale a Dio perché pretese di avere una volontà arbitraria, ma volle essere superiore a Dio stesso, volendo ciò che Dio non voleva che egli volesse, perché pose la sua volontà al di sopra di quella di Dio.

D.: — È chiaro.

M.: — Credo dunque ti sia evidente, per le ragioni che abbiamo sopra addotte, che il diavolo ha spontaneamente abbandonato il suo dovere, e ha giustamente perduto ciò che aveva, poiché spontaneamente e ingiustamente volle ciò che non aveva e che non doveva volere.

D.: — Nulla di più evidente.

M.: — Sebbene dunque l'angelo buono abbia ricevuto la perseveranza perché Dio gli la diede, tuttavia non già perché Dio non gli la diede non l'ebbe l'angelo cattivo; ma Dio non gli la diede perché egli non l'accettò, e per questo non ricevette ciò che non volle accettare.

D.: — Hai dato una risposta così soddisfacente a quello che ti chiedevo, che non vedo in alcun modo vacillare al mio sguardo la verità, né in ciò che riguarda le tesi che proponi né in ciò che riguarda il rigore della dimostrazione.

V. GLI ANGELI BUONI POTERONO PECCARE PRIMA DELLA CADUTA DEI CATTIVI.

M.: — Credi tu che anche gli angeli buoni potessero peccare, prima che i cattivi cadessero?

D.: — Penso di sì, ma vorrei comprenderlo con la ragione.

M.: — Sai di certo che, se non avessero potuto peccare, avrebbero serbato la giustizia necessariamente, non liberamente. E perciò non avrebbero meritato da Dio la grazia per essere stati saldi mentre altri cadevano, più di quanto meritassero la razionalità, che non potevano perdere.

D.: — Così dimostra la ragione.

M.: — Quelli dunque che caddero, se non avessero peccato, potendolo, sarebbero stati tanto migliori dei buoni, in quanto sarebbero stati veramente giusti e avrebbero veramente meritato la grazia di Dio. Dal che segue che o gli uomini eletti<sup>13</sup> saranno migliori e superiori agli angeli buoni, o gli angeli reprobri non saranno perfettamente sostituiti, perché gli uomini assunti al loro posto in paradiso non saranno tali quali avrebbero dovuto essere loro<sup>14</sup>.

D.: — Ritengo che tutte e due queste conclusioni debbano essere negate.

M.: — Dunque gli angeli buoni poterono peccare, prima della caduta dei cattivi, così come abbiamo mostrato di coloro che effettivamente peccarono.

D.: — Non vedo come possa essere altrimenti.

VI. IN CHE MODO I BUONI FURONO CONFERMATI NEL LORO STATO E I CATTIVI NELLA LORO CADUTA.

M.: — Quegli angeli, dunque, i quali vollero la giustizia che avevano più che non l'altro che non avevano, ricevettero in premio

<sup>13</sup> Eletti alla gloria del paradiso.

<sup>14</sup> Allusione alla teoria, alla quale Anselmo accennerà nel *Cur Deus homo*, e che era corrente ai suoi tempi, secondo la quale gli uomini sarebbero stati creati per prendere, in paradiso, il posto lasciato vuoto dagli angeli caduti.

dalla giustizia quel bene al quale di loro volontà avevano rinunciato per amore della giustizia, e rimasero in sicuro possesso di quello che avevano. E furono promossi a tanto da poter avere tutto ciò che volessero e da non vedere che cosa potessero volere di più; e perciò non possono più peccare. Quelli invece che preferirono alla stabilità della giustizia nella quale erano stati creati ciò che Dio non voleva loro ancora dare per sentenza della stessa giustizia, perdettero il bene che possedevano e non ottennero affatto ciò che li aveva indotti a disprezzare la giustizia. E così gli angeli si dividono in quelli che, aderendo alla giustizia, possono godere di tutti i beni che vogliono, e in quelli che, abbandonata la giustizia, sono privi di qualsiasi bene desiderino.

D.: — Nulla di più giusto e di più bello di questa divisione. Ma, se tu potessi dirmelo, vorrei sapere quale fu il vantaggio al quale gli angeli buoni giustamente rinunciarono, raggiungendo così la perfezione, e che invece i cattivi bramarono ingiustamente, rovinandosi.

M.: — Non so che cosa potesse essere; ma, qualunque cosa fosse, ci basti sapere che fu qualcosa che poteva aumentare la loro grandezza e che non avevano ricevuto al momento della creazione, sì da poterlo conquistare per loro merito.

D.: — E basti anche a noi avere indagato fino a questo punto.

VII. SE LA VOLONTÀ E IL SUO VOLGERSI CONTRO IL DOVERE SIA IL MALE STESSO CHE RENDE CATTIVI, E PERCHÉ LA CREATURA RAZIONALE NON POSSA CONVERTIRSI PER FORZA PROPRIA DAL MALE AL BENE, COME PUÒ VOLGERSI DAL BENE AL MALE.

Ma, non so come sia, quando spero di essere ormai giunto a esaurire la questione, proprio allora vedo altri problemi spuntare quasi germogli, per dir così, dalle radici delle questioni risolte. Infatti, mentre vedo in modo chiarissimo che l'angelo perverso non è potuto cadere nella smisurata indigenza del bene se non a motivo di una smisurata concupiscenza, mi turba non poco il problema: donde quella disordinata volontà? Se infatti quella volontà fu buona, egli sarebbe caduto di tanto bene in tanto male per una volontà buona. Inoltre, se quella fu buona, glie l'avrebbe

dovuta dare Dio, perché da sé egli aveva solo il nulla. Se dunque volle ciò che Dio gli diede di volere, in che cosa peccò? E se ebbe da sé quella volontà, ebbe un bene che non aveva ricevuto. Se poi quella volontà è cattiva, eppure è qualche cosa, deve procedere da Dio, dal quale procede tutto ciò che ha realtà; e si può ancora chiedere in che cosa il diavolo peccò avendo una volontà che gli aveva dato Dio, o in che modo Dio poté dare una volontà cattiva. Se invece questa volontà cattiva venne dal diavolo stesso, eppure è qualche cosa, il diavolo ebbe qualcosa da sé, e non è vero che ogni ente è buono e che il male è nulla, come siamo soliti dire, poiché la volontà cattiva è un ente. Oppure, se la volontà cattiva è nulla, il diavolo fu condannato così gravemente per nulla, quindi senza motivo. E quello che dico della volontà può dirsi egualmente della concupiscenza o del desiderio, perché anche la concupiscenza e il desiderio sono volontà, e come la volontà può essere buona o cattiva, così possono essere buoni o cattivi anche la concupiscenza e il desiderio.

Se poi si dice che la volontà è un ente, e quindi un bene, ma quando si volge a ciò che deve diventa volontà buona, quando si volge a ciò che non deve si chiama volontà cattiva, mi pare che si possa dire, dell'atto con cui la volontà si volge al dovere o contro il dovere, quello stesso che ho detto a proposito della volontà. Si pone infatti il problema: donde il diavolo ebbe quella perversa inclinazione della volontà; e tutto il resto che ho detto sopra della volontà. C'è anche un'altra cosa che mi stupisce quando considero questa inclinazione al male della volontà: perché Dio fece tale natura, che pure aveva elevato a tanta eccellenza, capace di volgere la volontà contro il dovere, e incapace di rivolgerla al dovere dopo che se ne era distolta, mentre parrebbe che una tale creatura avrebbe dovuto ricevere dal creatore la capacità di fare il bene, per il quale era stata creata, piuttosto che il male, che doveva evitare? E questo ci si può domandare anche a proposito della nostra natura, poiché crediamo che nessun uomo possa avere una volontà buona se non per dono di Dio, mentre può sempre avere una volontà cattiva, solo che Dio lo permetta.

#### VIII. NÉ LA VOLONTÀ NÉ LA SUA INCLINAZIONE COSTITUISCONO IL MALE.

M.: — Non credo si possa negare che la volontà e la sua inclinazione siano realtà. Anche se non sono sostanze, infatti, non si può dire che non siano enti, poiché vi son molti modi di essere oltre a quello della sostanza. E poi, la buona volontà non è più reale della cattiva, né questa è male più di quanto quella sia bene. Non è più reale infatti una volontà che vuol dare con misericordia, di una che vuol rapinare con violenza, né questa è più male di quanto quella sia bene. Se dunque la cattiva volontà è il male stesso per cui uno è malvagio, la buona volontà sarà il bene stesso per cui uno è buono. Ma la volontà cattiva, se fosse il male, sarebbe nulla, poiché siamo persuasi che il male è nulla; e di conseguenza sarebbe nulla la volontà buona, poiché abbiamo detto che essa non è più reale della volontà cattiva. E allora dovremmo dire che è nulla lo stesso bene che ci fa buoni, poiché si identifica con la volontà buona, che è nulla. Ma nessuno dubita della falsità di questa asserzione: che la buona volontà e il bene stesso siano nulla. Dunque la volontà cattiva non è il male stesso che ci fa cattivi, così come la volontà buona non è il bene stesso che ci fa buoni.

E quello che ho detto della volontà si può dire anche dell'inclinazione della volontà. Non è infatti più reale l'inclinazione che orienta la volontà dalla rapina al dono, di quella che orienta la volontà dalla generosità all'avarizia. E così per il resto che ho detto a proposito della volontà.

D.: — Anche a me pare che sia come tu dici.

M.: — Dunque né la cattiva volontà né la prava inclinazione della volontà si identificano col male stesso che fa cattivo l'angelo o l'uomo: quel male, che diciamo esser nulla; e neppure la volontà buona o la retta inclinazione della volontà è quel bene che ci fa buoni.

## IX. L'INGIUSTIZIA È IL MALE, ED È NULLA.

D.: — Allora che cos'è il male che ci fa cattivi e il bene che ci fa buoni?

M.: — Dobbiamo credere che la giustizia è il bene per cui sono buoni, ossia giusti, gli angeli e gli uomini, quello per cui la volontà stessa si dice buona e giusta; e l'ingiustizia è il male, che è solo privazione di bene: quello che fa cattivi angeli e uomini, e fa cattiva la volontà. Perciò diciamo che l'ingiustizia non è altro che privazione della giustizia. Finché infatti la volontà data originariamente alla natura razionale e simultaneamente orientata alla rettitudine da quello stesso e con l'atto stesso con cui Dio glie la dava, anzi non solo inclinata alla rettitudine, ma creata retta, cioè orientata al dovere: finché, dicevo, la volontà stette salda in quella rettitudine nella quale era stata creata, rettitudine che chiamiamo verità o giustizia, essa fu giusta. Ma quando si allontanò dal dovere e si volse contro il dovere, non stette salda in quella rettitudine originaria nella quale era stata creata. E quando l'abbandonò, perdette una gran cosa, e non acquistò nulla in cambio se non la privazione di quella giustizia, che chiamiamo ingiustizia e che non ha nessuna entità positiva.

## X. COME MAI IL MALE SEMBRA UNA REALTÀ POSITIVA.

D.: — Quando dici che il male è una privazione del bene, te lo concedo; ma vedo ugualmente che il bene è una privazione del male. E come vedo che dalla privazione del male sorge un'altra realtà che chiamiamo bene, così mi accorgo che dalla privazione del bene sorge qualcosa che chiamiamo male. E perciò, sebbene ci siano argomenti per dimostrare che il male è nulla — per esempio che il male non è se non vizio e corruzione, i quali possono essere solo in un ente, e quanto più ci sono tanto più lo riducono in nulla, e, se arrivano ad annientarlo, scompaiono essi stessi — sebbene, dico, si dimostri così o in altro modo che il male è nulla, il mio animo non può accettar questo se non per fede, a meno

che non si elimini la difficoltà che mi prova al contrario la realtà del male.

Quando infatti si ode la parola *male*, il nostro cuore tremerebbe senza ragione di fronte al significato di quella parola, se essa non significa nulla<sup>15</sup>. Ancora, se la parola *male* è un nome, essa ha un significato, e se ha un significato, significa. Ma deve significare qualcosa. In che modo dunque il male è nulla, se ciò che il suo nome significa è qualcosa? Infine, se mentre vi è la giustizia c'è tanta tranquillità, tanta quiete, che in molti casi la giustizia non sembra altro che un cessare del male, quasi un aver respiro dal male, come sono la castità e la pazienza, e, quando invece ci si allontana dalla giustizia, passioni molteplici, diverse e faticose occupano l'animo, e come padroni crudeli costringono questo povero omiciattolo a essere sollecito nella cura affannosa di tante azioni turpi e laboriose e ad assumersi il grave peso di tali azioni: se è così, sembra strano che il nulla dia luogo a tutto questo.

## XI. NON SI PUÒ PROVARE CHE IL MALE E IL NULLA SIANO REALTÀ SOLO PERCHÉ CI SONO LE PAROLE MALE E NULLA, MA UNA QUASI-REALTÀ.

M.: — Non sarai così pazzo da dire che il nulla è una realtà, eppure non puoi negare che *nulla* sia un nome. E allora, se non puoi dimostrare che il nulla sia una realtà, solo perché c'è la parola *nulla*, come puoi credere di provare che il male è una realtà solo perché c'è la parola *male*?

D.: — Non serve a nulla un esempio che risolve una questione ponendone un'altra: non so infatti che cosa sia questo stesso nulla. Perciò, siccome abbiamo tra mano il problema del male, che tu dici sia nulla, se vuoi insegnarmi a capire che cosa sia il male, insegnami prima a capire che cosa sia il nulla, poi

<sup>15</sup> « Dov'è dunque il male? Donde viene e come si è insinuato nel mondo? . . . O forse il male non c'è affatto? E allora perché temiamo e cerchiamo di evitare ciò che non esiste? » (S. AGOSTINO, *Confessioni*, VII, 5, 2).

risponderai agli altri argomenti, oltre a quello della parola *male*, che mi inducono, come dissi, a ritenere che il male sia una realtà.

M.: — Poiché non differiscono affatto l'esser nulla e il non essere qualche cosa, come si può dire che cosa sia ciò che non è qualche cosa?

D.: — Se ciò che è significato dalla parola *nulla* non è qualche cosa, la parola non significa nulla. E se non significa nulla, non è una parola. Ma invece è una parola. Sebbene dunque nessuno dica che il nulla è qualche cosa, e dobbiamo necessariamente dire che il nulla è nulla, tuttavia nessuno può negare che la parola *nulla* abbia un significato. Ora se la parola *nulla* significa qualche cosa, e non nulla, ciò che è significato sarà qualche cosa, una realtà, e non potrà esser nulla. Se dunque ciò che è significato non è il nulla, ma è qualche cosa, come può essere vero che esso sia significato dalla parola *nulla*? Se infatti con verità si dice nulla, in verità non è nulla, e quindi non è una realtà. Quindi se ciò che è significato dalla parola *nulla* non è nulla, ma è qualche cosa, come sembra si debba concludere, a torto e falsamente esso è chiamato così, cioè «nulla». Se invece, secondo il giudizio comune, ciò che è chiamato «nulla» è veramente nulla e non è affatto reale, la conseguenza necessaria è che la parola *nulla* non significa qualcosa e cioè non significa nulla. Come va dunque che la parola *nulla* non è priva di significato e significa qualche cosa, e non significa qualche cosa, ossia una realtà, ma significa il nulla?

M.: — Forse non c'è contraddizione fra significare il nulla e qualche cosa.

D.: — Se non c'è contraddizione, o la parola *nulla* significa il nulla e qualche cosa sotto diverse considerazioni, o bisogna trovare una realtà che sia qualche cosa e nulla.

M.: — E se si potessero affermare entrambe le conclusioni, e cioè che vi è una diversa considerazione nel significato di questa parola, e che la medesima realtà è qualche cosa e nulla?

D.: — Vediamole tutte e due.

M.: — È pacifico che la parola *nulla*, quanto al suo significato non differisce affatto dall'espressione *non ente*<sup>16</sup>. Ed è pure evidente che l'espressione *non ente* indica che deve essere esclusa

<sup>16</sup> *Non aliquid.*

dall'intelletto ogni cosa e tutto ciò che esprima una qualsiasi realtà, e che non deve essere ritenuta nell'intelletto nessuna cosa e nessuna realtà. Ma poiché l'esclusione di una cosa non può essere significata se non sia significato ciò che si intende escludere — nessuno infatti intende cosa significhi l'espressione *non uomo* se non intende cosa sia l'uomo — è necessario che l'espressione *non ente* escludendo l'ente, lo significhi. E poiché, togliendo ogni realtà, non significa nessun ente da presentare all'intelletto di chi ode questa espressione, l'espressione *non ente* significa nessuna cosa e nessuna realtà.

L'espressione *non ente* dunque, secondo questi diversi aspetti, in certo modo significa la realtà e l'essere, in certo modo non significa la realtà e l'essere. Li significa escludendoli e non li significa rendendoli presenti. Per questa ragione il termine *nulla*, che esclude ogni realtà, significa quella realtà che toglie, ma non rende presente nessuna realtà, non rende presente nulla e, in questo senso, non significa nulla. Ecco perché, dal fatto che la parola *nulla* significa in certo modo qualcosa, non segue necessariamente che il nulla sia qualcosa; ma piuttosto segue che il nulla sia nulla, proprio perché la parola *nulla* ha un significato. In questo modo non è contraddittorio che il male sia nulla e che la parola *male* abbia un significato, se, escludendo qualcosa, significa non rendendo presente nessuna realtà positiva.

D.: — Non posso negare che la parola *nulla*, secondo le ragioni che hai addotto, significhi in certo modo qualcosa; ma si capisce che quella realtà che è significata in questo modo<sup>17</sup> dalla parola *nulla*, non si chiama «nulla», e quando udiamo questa parola, non intendiamo la realtà che è significata in questo modo. Ora io ti domando che cosa rappresenta il nome *nulla*<sup>18</sup>, che cosa intendiamo quando udiamo questa parola: di questo vorrei sapere che cosa è. Questo infatti significa propriamente la parola *nulla*, e in quanto è significativa di questo la parola *nulla* è un nome;

<sup>17</sup> Ossia indirettamente, perché per pensare il nulla bisogna pensare l'essere che è negato.

<sup>18</sup> *Illud pro quo hoc nomen ponitur.* Ho tradotto *pro quo ponitur* con *rappresenta*, dando a *rappresentare* il senso di *stare in luogo di*. *Illud pro quo hoc nomen ponitur* sarebbe il «significato» (*Bedeutung*) nel senso di Frege.

non in quanto significa una realtà negandola, come mi hai detto prima. È infatti il nome di ciò per il cui significato è considerato un nome, e questo è ciò che si chiama «nulla». Di questo ti chiedo in che modo è qualche cosa, se propriamente si chiama «nulla», o in che modo è nulla, se il nome che lo significa significa qualche cosa, o in che modo la stessa cosa sia una realtà e sia nulla. E il medesimo problema ti pongo a proposito del nome *male*, e di ciò che esso significa e che si chiama «male».

M.: — A buon diritto poni questo problema, poiché, sebbene secondo l'aspetto considerato sopra «male» e «nulla» significano una realtà, tuttavia quello che è così significato non è il male o il nulla. Ma vi è un altro aspetto per cui significano qualche cosa e per cui ciò che è significato è una realtà; ma non una vera realtà: una quasi-realtà.

A proposito di molte cose, infatti, la forma grammaticale non corrisponde al tipo di realtà significata. Per esempio, «temere» è, secondo la forma grammaticale, un verbo attivo, ma in realtà il temere è un patire. Così «cecità», grammaticalmente indica una cosa, ma in realtà non è qualcosa di positivo. Come infatti diciamo che uno ha la vista e che la vista è in lui, così diciamo che ha la cecità e che la cecità è in lui, eppure la cecità non è una realtà, ma una mancanza di realtà, e aver la cecità non vuol dire avere qualcosa, ma esser privi di qualcosa. La cecità infatti non è altro che la non-vista o l'assenza di vista là dove la vista dovrebbe esserci. Ora la non-vista o l'assenza di vista non è certo più reale là dove dovrebbe esserci che dove non deve esserci. Perciò la cecità non è certo più reale nell'occhio (perché ivi dovrebbe esserci la vista) di quanto sia la non-vista o l'assenza di vista nel sasso, dove la vista non deve esserci. E molte altre cose sono espresse come realtà secondo la forma del discorso, perché parliamo di esse come di cose esistenti, mentre non si tratta di realtà positive.

In questo modo «male» e «nulla» significano cose, ma ciò che è significato non è qualcosa nella realtà, ma solo nella forma grammaticale. «Nulla», infatti, significa semplicemente non-ente o mancanza di tutto ciò che è reale. E il male non è altro che il non-bene, o l'assenza di bene là dove dovrebbe esserci il bene. Ma ciò che è soltanto assenza di realtà non è certo reale. Dunque il male in verità è nulla, e il nulla non è reale; e tuttavia in certo

modo il male e il nulla sono qualcosa, perché parliamo di essi come se fossero realtà, come quando diciamo: non ha fatto nulla e non ha fatto male, oppure: ciò che egli ha fatto è nulla o è male — allo stesso modo in cui diciamo: ha fatto qualcosa o ha fatto bene, oppure: ciò che egli ha fatto è una realtà o è bene. Così, quando vogliamo negare realtà a ciò che uno dice, diciamo: «Quello che tu dici è nulla»<sup>19</sup>. «Quello» e «ciò che» si dicono infatti propriamente solo di realtà, ma, quando si adoperano come li ho adoperati ora, non si dicono di cose reali, ma di quasi-realtà.

D.: — Hai dato una risposta soddisfacente all'argomento sul nome *male* col quale credevo si potesse dimostrare che il male è una realtà positiva.

## XII. L'ANGELO NON POTÉ AVERE DA SÉ LA PRIMA VOLIZIONE.

INOLTRE, DI MOLTE COSE SI DICE CHE POSSONO PER UN POTERE CHE È DI ALTRI, E CHE NON POSSONO PER IL NON POTERE DI ALTRI.

Resta dunque che tu mi insegni come debbo rispondere agli altri argomenti che tendono a persuadermi che il male sia una realtà positiva.

M.: — Per enucleare la verità, dobbiamo cominciare un po' da lontano. Ed è pure necessario che tu non ti accontenti di capire una a una le cose che dirò, ma cerchi di raccogliere tutte insieme nella memoria e di comprenderle tutte sotto un unico sguardo.

D.: — Farò tutto il possibile per stare attento. Non ti dispiaccia però di aspettarmi, secondo le esigenze del mio passo, se sarò tardo a capire più di quanto desidereresti.

M.: — Poniamo dunque che in questo momento Dio crei un angelo e lo voglia fare beato, non però tutto in una volta, ma per gradi. Poniamo dunque che ormai sia creato e sia capace di avere una volizione, ma ancora non voglia qualcosa di determinato.

<sup>19</sup> *Hoc quod dicis nihil est.* Avrei dovuto tradurre, per il senso: «Ciò che dici non ha alcun valore», ma ho dovuto lasciare intatta la forma grammaticale per stare nell'esempio anselmiano.

D. : — Poniamolo pure, e tu spiegami quello che ti chiedo.

M. : — Credi forse che da sé l'angelo possa volere qualche cosa ?

D. : — Non vedo bene cosa voglia dire « da sé ». Ciò che infatti non ha nulla che non abbia ricevuto, come hai detto sopra di ogni creatura, non può nulla da sé.

M. : — Con « da sé » intendo: in forza di ciò che ha già. Per esempio chi ha i piedi e ciò che occorre per camminare, può camminare da sé. Chi invece ha i piedi, ma non li ha incolumi, non può camminare da sé. In questo modo dunque ti chiedo se quell'angelo, che è già capace di volere, ma non vuole ancora nulla, possa da sé volere qualcosa.

D. : — Penso che possa, se vuole.

M. : — Non hai risposto alla mia domanda.

D. : — Perché ?

M. : — Io ti domando di uno che non vuole ancora nulla e della potenza che precede l'atto, e tu mi rispondi di uno che vuole e della potenza che è attuata<sup>20</sup>. Tutto ciò che è, infatti, per il fatto stesso che è, può essere. Ma non tutto ciò che è poteva esistere prima di essere. Quando dunque ti chiedo se colui che non vuole nulla possa volere, te lo chiedo di quella potenza che precede la volizione, con la quale possa muoversi a volere. Tu invece, quando mi rispondi che, se vuole, può, parli di quella potenza che si attua nell'atto stesso di volere. È necessario infatti che possa volere, se vuole.

D. : — So che vi sono due tipi di potenza: una che non è ancora attuata e una che è già attuata; ma so anche che tutto ciò che può essere, mentre è, se in un certo tempo non è stato, poteva essere prima di essere. Se infatti non fosse potuto essere, non sarebbe stato mai. Credo dunque di aver risposto bene, poiché colui che può volere perché già vuole, necessariamente poté volere prima di volere.

M. : — Sei convinto che ciò che è nulla non ha assolutamente nulla, e quindi non ha nessuna potenza e, non avendo nessuna potenza, non può nulla ?

<sup>20</sup> Traduco con: « potenza che precede l'atto » il termine *potestas quae praecedit rem* e con « potenza che è attuata » il termine *potestas quae fit cum re*.

D. : — Non posso negarlo.

M. : — Ritengo che il mondo, prima di essere creato, non esistesse.

D. : — E dici il vero.

M. : — Dunque non poté nulla prima di essere.

D. : — La conseguenza è esatta.

M. : — Non poté dunque essere prima di essere.

D. : — Ed io ti dico che se non poté essere, fu impossibile che a un certo momento esistesse.

M. : — Era possibile e impossibile, prima di essere. Per colui che non aveva la potenza di farlo essere era infatti impossibile; ma per Dio, che aveva il potere di farlo essere, era possibile. Dunque il mondo esiste perché Dio lo poté creare prima che il mondo fosse, non perché il mondo stesso poteva essere prima di essere.

D. : — Non posso obiettare nulla al tuo argomento, ma l'uso del linguaggio non consente la tua conclusione.

M. : — Non c'è da stupirsi, perché molte cose si dicono impropriamente nel linguaggio comune; ma, quando si deve cercare il fondo della verità, è necessario scartare, per quanto è possibile e l'argomento lo richiede, l'improprietà che intorbida la verità stessa. Da questa improprietà del linguaggio dipende il fatto che spessissimo diciamo: « Una cosa può » non perché essa possa, ma perché un'altra cosa può; come diciamo: « Una cosa non può », mentre essa può effettivamente e un'altra non può. Per esempio, se dico: « Un libro può essere scritto da me » il libro non può certo niente, e sono io che posso scrivere il libro. E quando diciamo: « Costui non può essere vinto da quell'altro » intendiamo dire che quell'altro non può vincere costui.

Da qui deriva il modo di dire che Dio non può far nulla che gli sia contrario o sia perverso, perché Dio è così potente nella beatitudine e nella giustizia, anzi (poiché la beatitudine e la giustizia non sono in lui diverse, ma sono un unico bene) è così onnipotente nel semplice bene, che non c'è nessuna realtà capace di nuocere al sommo bene. E perciò Dio non può corrompersi e non può mentire. Così dunque, ciò che non è, di potenza propria non può essere; ma se un'altra cosa può fare che esso sia, in questo modo può essere ma per una potenza altrui.

Sebbene, poi, la potenza e l'impotenza possano essere di vario tipo, per ora ti basti tener presente che si dice di molte cose che possono non per un potere loro, ma per un potere altrui, e di molte cose che non possono non per una loro impotenza, ma per una impotenza altrui. Ora, quando ti pongo il problema a proposito di un ipotetico angelo appena creato, e creato capace di volere, ma che non vuole ancora nulla, e ti domando se egli possa volere qualcosa da sé, parlo di un potere suo proprio, e di questo ti chiedo di rispondermi.

D.: — Se è capace di volere, sì che non gli manchi altro che il volere effettivamente, non vedo perché non potrebbe volere da sé. Chiunque infatti sia capace di vedere e, posto a occhi chiusi in un luogo luminoso, non vede nulla, può vedere da sé. Perché dunque uno che non vuole non potrebbe volere da sé, come colui che non vede può vedere da sé?

M.: — Perché quello che non vede ha la vista e la volontà con la quale può aprire gli occhi, mentre noi parliamo di uno che non ha ancora nessuna volontà effettuale. Dimmi dunque se una cosa che si determina dal non volere a volere è lei a voler determinarsi.

D.: — Se dico che si determina non volendo, ne consegue che è determinata da un altro e non da sé, a meno che non si dia il caso di uno che chiude istantaneamente gli occhi per parare un colpo o è costretto per evitare un danno a volere quel che prima non voleva. Non so infatti se prima volesse determinarsi a questo atto di volontà.

M.: — Nessuno è costretto a voler qualcosa dal timore o dalla sensazione di un danno o dal desiderio di un utile se non ha una naturale volontà di evitare il danno e di conseguire l'utile, ed è questa che lo muove alle altre volizioni.

D.: — Non posso negarlo.

M.: — Di' dunque che chi si determina a volere, prima vuole determinarsi in quel senso.

D.: — È così.

M.: — Chi dunque non vuole nulla non può determinarsi a volere.

D.: — Non posso negarlo.

M.: — Se ne conclude dunque che quell'angelo creato ca-

pace di avere una volizione, ma che ancora non vuol nulla, non può avere da sé la sua prima volizione.

D.: — Debbo ammettere che chi non vuole nulla non può voler nulla da sé.

M.: — Ora non può essere felice se non vuole la felicità<sup>21</sup>. Dico: la felicità, non: la felicità con giustizia, ma quella felicità che vogliono tutti, anche i cattivi. Tutti infatti vogliono star bene. Prescindendo dunque dal fatto che ogni natura è buona<sup>22</sup>, si distinguono usualmente due tipi di bene e di male: il bene morale, che si chiama giustizia, a cui si oppone quel male che è l'ingiustizia, e quel bene che mi sembra di poter chiamare utile, al quale si oppone il danno. Ma non tutti vogliono la giustizia né tutti fuggono l'ingiustizia. Invece non solo ogni natura razionale, ma ogni soggetto capace di sentire tende all'utile ed evita il danno. Nessuno vuole infatti se non ciò che ritiene utile. In questo senso tutti vogliono star bene e nessuno vuole star male. Ora, parlando di questa felicità, dico che nessuno può essere felice se non vuole la felicità. Nessuno infatti può essere felice avendo ciò che non vuole o non avendo ciò che vuole.

D.: — Non si può negarlo.

M.: — E non deve essere felice chi non vuole la giustizia.

D.: — Anche questo si deve concedere.

XIII. L'ANGELO, AVUTA LA VOLIZIONE DELLA FELICITÀ, NON POTEVA NON VOLERLA NÉ POTEVA VOLERE ALTRO, E LA SUA VOLONTÀ, QUALUNQUE COSA VOLESSE, NON POTEVA ESSERE NÉ GIUSTA NÉ INGIUSTA.

M.: — Poniamo dunque che Dio gli desse, come prima volizione, solo la volizione della felicità, e vediamo se, per il fatto

<sup>21</sup> *Beatitudo* ha, generalmente, negli autori medievali, un significato molto più comprensivo del termine *felicità*, poiché significa la pienezza dell'essere, che implica anche la bontà morale. In genere, quindi, preferisco tradurlo con *beatitudine*, come ho fatto nel *Monologion* e nel *Pro-slogion*; ma qui la *beatitudo*, come insieme di *commoda*, si contrappone alla *iustitia*: la traduco quindi con *felicità*.

<sup>22</sup> Cioè prescindendo dalla bontà ontologica, dalla bontà per cui ogni ente, ogni natura è buona.

di aver avuto questa volizione, potesse determinarsi da sé a volere dell'altro, diverso da ciò che gli era stato dato di volere.

D. : — Prosegui. Io sono pronto ad ascoltarti.

M. : — È pacifico che quell'angelo non vuole altro che la felicità, poiché non altro gli è stato dato di volere.

D. : — È vero.

M. : — Ti domando dunque se egli possa determinarsi a volere altro.

D. : — Non riesco a vedere come potrebbe determinarsi a volere altro che non sia la felicità, poiché non vuole altro. Se infatti volesse determinarsi a volere dell'altro, già vorrebbe dell'altro.

M. : — Come, dunque, quando non gli era data nessuna volizione non poteva da sé voler nulla, così, avuta la sola volontà di esser felice, non potrebbe avere da sé nessun'altra volizione.

D. : — È così.

M. : — E se credesse che qualcosa giovasse alla sua felicità non potrebbe determinarsi a volerlo?

D. : — Non so cosa rispondere. Se infatti non può, non vedo come si possa dire che vuole la felicità uno che non può volere quello con cui ritiene di poter raggiungere la felicità; e se può, non capisco come non possa volere dell'altro.

M. : — Chi vuole una cosa non per la cosa stessa che sembra volere, ma per un'altra, che cosa vuole in realtà: ciò che si dice voglia o quello per cui lo vuole?

D. : — Quello, certo, per cui sembra che voglia ciò che vuole.

M. : — Chi dunque vuole una cosa per la sua felicità, non vuole in realtà altro che la sua felicità. E perciò può volere ciò che ritiene giovi alla sua felicità, pur volendo solo la sua felicità.

D. : — È abbastanza chiaro.

M. : — Ti chiedo dunque se, avuta solo la volizione della felicità, possa non volerla.

D. : — Non può volerla e disvolerla.

M. : — È vero, ma non ti chiedo questo. Ti chiedo se possa abbandonare questa volizione e determinarsi dal volere al disvolere la felicità.

D. : — Se lo facesse non volendo, non sarebbe lui a determinarsi, e se lo facesse volendo, già vorrebbe altro dalla felicità.

Perciò mi sembra manifesto che da sé egli non possa in alcun modo non volere ciò che, solo, gli è dato di volere.

M. : — Hai inteso bene. Ma dimmi ancora se egli, che vuole solo la felicità e non può non volerla, possa non volere tanto più la felicità quanto più la concepisce grande<sup>23</sup>.

D. : — Se egli non volesse tanto più la felicità quanto essa gli si presentasse migliore e più grande, o non vorrebbe la beatitudine affatto o vorrebbe qualcos'altro per amore del quale rifiuterebbe una felicità maggiore. Ma abbiamo detto che egli vuole la felicità e niente altro.

M. : — Vuole dunque essere felice quanto più intensamente ritiene possibile.

D. : — Senza dubbio.

M. : — Dunque vuole essere simile a Dio.

D. : — Nulla di più chiaro.

M. : — Cosa ti sembra? Sarebbe ingiusta una volontà che volesse in tal modo essere simile a Dio?

D. : — Non potrei dirla giusta, poiché vorrebbe ciò che non le conviene, né ingiusta perché vorrebbe necessariamente.

M. : — Ma abbiamo detto che colui che vuole solo la felicità vuole soltanto l'utile.

D. : — Sì.

M. : — Se dunque colui che vuole soltanto l'utile non potesse avere un utile più grande e più vero, vorrebbe un vantaggio minore, ma che gli fosse accessibile?

D. : — Anzi non potrebbe non volerlo, per quanto piccolo, se non ne potesse avere di più.

M. : — E se volesse gl'infimi e sporchi comodi di cui si diletano gli animali irrazionali, la sua volontà non sarebbe forse immorale<sup>24</sup> e degna di biasimo?

<sup>23</sup> Cioè, se l'intensità del suo volere non sia necessariamente proporzionale alla grandezza della felicità conosciuta.

<sup>24</sup> *Iniusta. Iustitia*, come abbiamo visto nel *De veritate*, ha il senso ampio di rettitudine morale, e l'abbiamo tradotta con *giustizia* per non alterare in senso moderno l'espressione anselmiana, così come riprenderemo a tradurla con *giustizia* nei capitoli seguenti; ma qui, dove il discorso si impernia sulla contrapposizione fra utile-piacevole (*commodum*) e morale (*iustum*) mi è sembrato preferibile sottolinearla traducendo *iustum* con *morale* e *iustitia* con *moralità*.

D. : — E come potrebbe essere immorale o degna di biasimo, visto che egli vorrebbe ciò che non gli è dato di non poter volere?

M. : — E tuttavia è pacifico che la volontà stessa, o voglia l'utile più alto o voglia l'infimo, è opera e dono di Dio, come sono la vita e la sensibilità, e che non vi è in essa moralità o immoralità.

D. : — Non vi è dubbio.

M. : — Dunque in quanto la volontà è un ente, essa è un bene: per quanto riguarda la moralità essa non è né buona né cattiva.

D. : — Nulla di più chiaro.

M. : — Ma l'angelo non deve essere felice se non ha una volontà moralmente buona. Anzi non può essere perfettamente e degnamente felice chi vuole ciò che non può e non deve essere.

D. : — È manifesto.

XIV. QUALCOSA DI SIMILE SI AVVEREREBBE SE ALL'ANGELO FOSSE DATA SOLO LA VOLONTÀ DI RETTITUDINE; E PERCIÒ GLI FU DATA L'UNA E L'ALTRA VOLONTÀ, PERCHÉ POTESSE ESSERE GIUSTO E FELICE.

M. : — Consideriamo ora la volontà di giustizia e vediamo se quel medesimo angelo, ove gli fosse dato di volere solo ciò che convenisse alla sua natura, potrebbe volere altro o potrebbe non volere da sé ciò che gli fosse dato di volere.

D. : — È necessario che si avveri esattamente anche per questa volontà ciò che abbiamo visto per la volontà di beatitudine.

M. : — Dunque quell'angelo non avrebbe una volontà né morale né immorale. Come infatti, nel caso considerato prima, non sarebbe immorale la sua volizione se volesse cose sconvenienti alla sua natura, perché non potrebbe non volerle, così in questo caso, se volesse cose convenienti alla sua natura, non per questo la sua volizione sarebbe morale, perché gli sarebbe stata data tale che egli non potrebbe volere altrimenti.

D. : — È così.

M. : — Poiché dunque né volendo solo la felicità né volendo solo ciò che conviene alla natura quell'angelo potrebbe chiamarsi

morale o immorale, perché la sua volizione sarebbe necessitata; e d'altra parte egli non può né deve essere felice se non vuole e se la sua volizione non è moralmente buona, è necessario che Dio faccia che le due volizioni in lui si accordino, così che egli voglia esser felice, ma lo voglia giustamente. Sicché, tenendo presente il bene morale, moderi la sua volontà di esser felice in modo tale da eliminarne l'eccesso senza mutilare il suo potere di eccedere. Cioè così che, mentre volendo esser felice possa oltrepassare la misura, con la volontà buona<sup>25</sup> non la voglia oltrepassare, e in tal modo, avendo una giusta volontà di beatitudine, possa e debba essere felice. Un tale angelo, non volendo ciò che non deve volere, mentre potrebbe volerlo, meriterebbe di non poter mai volere ciò che non deve, e, seguendo sempre la giustizia, di non esser mai privato di nessun suo moderato desiderio; mentre, se abbandonasse la giustizia con un desiderio immoderato<sup>26</sup>, sarebbe privo di tutto ciò che desidera.

D. : — Non si può pensare nulla di più esatto.

M. : — Ricordati che, quando prima consideravamo la sola volontà di esser felici, senza questo limite che abbiamo aggiunto, che si tenga sotto il volere di Dio, dicevamo che in essa, qualunque cosa volesse, non c'era né moralità né immoralità.

D. : — Me lo ricordo.

XV. LA GIUSTIZIA È UNA REALTÀ.

M. : — Credi che sia una realtà quella che, aggiunta alla volontà, la modera sì che non voglia più di ciò che deve e le conviene?

D. : — Nessuno che abbia senno potrà dire che essa sia nulla.

M. : — E credo che tu abbia capito che quella realtà non è altro che la giustizia.

D. : — Non si può pensare che sia altro.

<sup>25</sup> Moralmente buona. Il testo ha: *quia iuste volet*.

<sup>26</sup> Cioè con un desiderio di felicità che va oltre la misura segnata dalla legge morale.

M.: — È certo dunque che la giustizia è una realtà.

D.: — Ed è una realtà molto buona.

XVI. L'INGIUSTIZIA NON È SE NON MANCANZA DELLA GIUSTIZIA DOVUTA.

M.: — Prima di ricevere questa giustizia, quella volontà doveva volere e non volere secondo giustizia?

D.: — Non doveva ciò che non aveva, proprio perché non l'aveva ricevuto.

M.: — Ma dopo che l'ebbe, non dubiti che essa dovesse, a meno che non le fosse tolta con violenza.

D.: — Credo che quella volontà fosse sempre obbligata al dovere, sia che ritenesse ciò che aveva ricevuto, sia che l'abbandonasse spontaneamente.

M.: — Giudichi bene. Ma che avverrà se quella volontà, senza esservi spinta né dal bisogno né dalla violenza, abbandonerà la giustizia che le è stata attribuita con tanta sapienza e tanto vantaggio per lei? E la abbandonerà usando spontaneamente del suo potere, ossia volendo più di ciò che deve volere? Rimarrà forse alla volontà qualcosa di più di ciò che aveva prima che le fosse data la giustizia?

D.: — Poiché non le è stato dato niente altro che la giustizia, oltre a ciò che aveva prima, quando sia separata la giustizia non le rimarrà certamente se non ciò che aveva prima. Con questa differenza: che la giustizia ricevuta la rese debitrice<sup>27</sup>, e la stessa giustizia abbandonata lasciò in lei quasi una traccia di sé. Per il fatto, invero, che resta debitrice alla giustizia mostra di essere stata adornata della bellezza di quella. Ma è anche giusto che chi ha ricevuto una volta la giustizia debba sempre esser giusto, se non ha perduto la giustizia per una violenza. E certo si dimostra molto più nobile la natura che ha avuto almeno una volta la giustizia e porta il segno di dover sempre avere un bene così assoluto<sup>28</sup>, di una natura che non rivela di averlo mai avuto né di doverlo avere.

<sup>27</sup> Le diede il senso del dovere.

<sup>28</sup> *Honestum*: è il bene in sé, il bene che è incondizionatamente bene.

M.: — Ragioni bene. Ma aggiungi a questa tua affermazione che quanto più la natura che ha avuto questo bene, e deve averlo, si mostra degna di lode, tanto più la persona che non ha ciò che deve si mostra degna di biasimo.

D.: — Sono pienamente d'accordo.

M.: — Metti bene in evidenza che cosa sia ciò che rende una natura degna di lode e che cosa rende biasimevole una persona.

D.: — L'aver avuto e il dovere avere la giustizia dimostra la naturale dignità di una natura, il non averla costituisce la disonestà della persona. Il dovere, infatti, viene da colui che ha dato la giustizia, il non averla viene da colui che l'ha abbandonata. Deve, infatti, poiché ha ricevuto; non ha perché ha abbandonato.

M.: — Ciò che è biasimevole, dunque, nella volontà che non stette salda nella giustizia non è il dover essere ma il non essere giusta.

D.: — Non biasimo se non la mancanza di giustizia o il non avere la giustizia. Come ho detto, infatti, il dovere nobilita e il non avere deturpa; e quanto più il dovere si addice, tanto più il non avere disdice. Anzi il non avere la giustizia per propria colpa deturpa la volontà solo perché il doverla avere, per la bontà del donatore, ne costituisce la dignità.

M.: — Non giudichi dunque ingiusta la volontà che non ha la giustizia che deve avere, e non credi che in lei sia ingiustizia?

D.: — Chi non giudicherebbe così?

M.: — Se non fosse ingiusta e in lei non fosse ingiustizia credo che non avresti nulla da biasimare in lei.

D.: — Nulla affatto.

M.: — Dunque biasimi in lei solo l'ingiustizia e il fatto di essere ingiusta.

D.: — Non posso biasimare niente altro.

M.: — Se dunque non biasimi se non l'assenza di giustizia e il fatto che essa non abbia la giustizia, come hai detto or ora, ed è pure vero che non biasimi in lei se non l'ingiustizia o il fatto che essa sia ingiusta, è manifesto che l'ingiustizia e l'essere ingiusta non è altro che l'assenza di giustizia o il non avere la giustizia.

D.: — Queste non possono essere cose diverse.

M.: — Come dunque l'assenza di giustizia e il non avere

giustizia non ha un essere, così l'ingiustizia e l'essere ingiusto non ha un essere e perciò non è una realtà, ma è nulla.

D. : — Nulla di più conseguente.

M. : — E ricordati anche la conclusione alla quale siamo arrivati: che, una volta scomparsa la giustizia, non rimase alla volontà, oltre al dovere di giustizia, niente altro se non ciò che aveva prima di ricevere la giustizia.

D. : — Così concludemmo.

M. : — Ma la volontà non era ingiusta né aveva in sé ingiustizia prima di ricevere questa.

D. : — No.

M. : — Dunque, quando ha perduto la giustizia, o non vi è in essa ingiustizia ed essa non è ingiusta, o l'ingiustizia e l'essere ingiusto è nulla.

D. : — Non si può concepire conclusione più necessaria di questa.

M. : — Ma tu hai concesso che quella volontà ha in sé l'ingiustizia ed è ingiusta dopo che ha abbandonato la giustizia.

D. : — Non posso non concederlo.

M. : — Dunque l'ingiustizia e l'essere ingiusto è nulla.

D. : — Facesti capire, a me credente, quello che credevo senza capirlo.

M. : — Credo che tu abbia anche capito perché la medesima assenza di giustizia non si chiami ingiustizia prima che la giustizia sia data ma solo quando la giustizia sia stata abbandonata, e il non aver giustizia equivalga a essere ingiusto e l'una e l'altra cosa sia biasimevole — benché l'ingiustizia non sia altro che assenza di giustizia ed essere ingiusto non sia altro che non avere giustizia. La ragione è che non disdice l'assenza di giustizia se non là dove la giustizia deve essere. Come infatti non disdice il non aver la barba a un uomo che ancora non deve averla, ma quando la deve già avere è disdicevole che non l'abbia; così il non aver giustizia non deforma una natura che non la deve avere, ma deturpa quella che deve averla. E quanto più il dover avere la barba denota una natura virile, tanto più il non averla deturpa la figura virile.

D. : — Vedo bene che l'ingiustizia non è altro che mancanza di giustizia là dove la giustizia deve essere.

XVII. PERCHÉ L'ANGELO CHE HA ABBANDONATO LA GIUSTIZIA NON PUÒ RIACQUISTARLA.

M. : — Quando ponemmo che all'angelo suddetto fosse data solo la volontà di esser felice, vedemmo che egli non avrebbe potuto volere niente altro.

D. : — Sì.

M. : — Ora, abbandonata la giustizia e rimastagli solo quella volontà di esser felice che aveva prima, può, egli che l'ha abbandonata, tornare da sé a volere quella giustizia alla quale non sarebbe potuto pervenire da sé prima che gli fosse data?

D. : — Molto meno ora. Allora, infatti, non avrebbe potuto averla per la condizione della sua natura; ora non deve averla anche a motivo della sua colpa.

M. : — Dunque in nessun modo può acquistare da sé la giustizia quando non l'ha: né prima di riceverla né dopo averla abbandonata.

D. : — Non deve avere qualcosa da sé.

XVIII. IN CHE MODO L'ANGELO CATTIVO SI FECE INGIUSTO E L'ANGELO BUONO SI FECE GIUSTO. L'ANGELO CATTIVO DEVE RINGRAZIARE DIO PER IL BENE CHE RICEVETTE E ABBANDONÒ NON MENO DEL BUONO CHE SERBÒ I DONI RICEVUTI.

M. : — Ma in qualche modo, almeno quando l'aveva, non poté egli stesso darsi la giustizia?

D. : — E come avrebbe potuto?

M. : — In molti significati adoperiamo il termine *fare*. Diciamo infatti di *fare* qualche cosa quando facciamo essere la cosa stessa, e quando possiamo fare che una cosa non sia e non lo facciamo. In questo secondo modo l'angelo poté dare a sé la giustizia, perché poteva togliersela e poteva non togliersela, come colui che stette saldo nella verità<sup>29</sup> nella quale era stato creato non fece, pur potendolo, in modo da perderla, e in questo senso egli la

<sup>29</sup> Nel senso di rettitudine.

diede a sé, e tutto questo lo ebbe da Dio. Da lui infatti i buoni e i cattivi ebbero la rettitudine e il poter tenerla e il poter abbandonarla. E quest'ultimo potere Dio lo diede perché potessero in certo modo dare a sé la giustizia. Se infatti non avessero in alcun modo potuto togliersela, non avrebbero potuto neppure darsela in alcun modo. Colui, dunque, che diede a sé in questo modo la giustizia, ebbe da Dio il suo stesso potersela dare.

D. : — Vedo che, non togliendosiela, poterono dare a sé la giustizia, ma l'uno se la diede, l'altro se la tolse.

M. : — Vedi dunque che essi debbono ringraziare ugualmente Dio per la sua bontà, né il diavolo deve meno a Dio ciò che è di Dio solo perché si è tolto ciò che Dio gli aveva dato e non ha voluto accettare ciò che Dio gli aveva offerto?

D. : — Lo vedo.

M. : — L'angelo cattivo deve dunque sempre ringraziare Dio per quella beatitudine di cui si è privato, come l'angelo buono per quella che egli stesso si diede.

D. : — È verissimo.

M. : — Credo che tu ti renda conto che Dio non può in alcun modo fare ingiusto qualcuno, se non nel senso di non farlo giusto, mentre potrebbe farlo. Prima di ricevere la giustizia, infatti, nessuno è giusto o ingiusto, e, dopo averla ricevuta, nessuno diventa ingiusto se non abbandona spontaneamente la giustizia. Come dunque l'angelo buono si fece giusto perché non si privò della giustizia, pur potendo privarsene, così Dio fa ingiusto l'angelo cattivo perché non gli rende la giustizia, pur potendo rendergliela.

D. : — Si capisce facilmente.

#### XIX. LA VOLONTÀ, IN QUANTO È UN ENTE, È BUONA, E NESSUNA COSA È MALE.

M. : — Torniamo alla considerazione della volontà e ricordiamoci delle conclusioni alle quali siamo arrivati: e cioè che la volontà di beatitudine, qualunque cosa voglia, non è un male, ma un bene, prima di ricevere la giustizia. Dal che segue che, quando abbandona la giustizia ricevuta, se è la medesima di prima

quanto all'essere, è un bene, in quanto è; e si dice cattiva e ingiusta perché non è in lei quella giustizia che vi era. Se infatti il voler essere simili a Dio fosse male, il Figlio di Dio non vorrebbe essere simile al Padre. E se il volere i piaceri più bassi fosse male, si dovrebbe chiamar cattiva la volontà degli animali bruti. Ma né è cattiva la volontà del Figlio di Dio, poiché è giusta, né la volontà irrazionale, poiché non è ingiusta.

Ne segue dunque che nessuna volontà è un male, ma è un bene, in quanto è, perché è opera di Dio, ed è cattiva solo in quanto è ingiusta. E poiché nessuna cosa si dice cattiva all'infuori della cattiva volontà o per la cattiva volontà — come si dicono cattivi un uomo e un'azione — nulla è più evidente di questo: che nessuna cosa è male e che il male non è altro che assenza nella volontà (o in qualche cosa per la cattiva volontà) di quella giustizia che è stata abbandonata.

#### XX. IN CHE MODO DIO FACCIA ESSERE LE CATTIVE VOLIZIONI E AZIONI, E IN CHE MODO ESSE SIANO RICEVUTE DA LUI.

D. : — Il tuo discorso è stato concatenato con argomenti veri, necessari ed evidenti, sì che non mi sembra possa essere confutato con nessuna ragione. Ma vedo derivarne una conseguenza che non credo debba essere ammessa, e che tuttavia non vedo si possa evitare se è vero quello che dici. Se infatti il voler essere simile a Dio non è nulla, né è male, ma è un bene, questo volere non può derivare se non da colui dal quale procede tutto ciò che è. Se dunque l'angelo non ebbe se non ciò che aveva ricevuto, tutto quello che ebbe lo ricevette da colui dal quale lo ebbe. E che cosa ricevette che non fosse dato da lui? Perciò, se ebbe il volere di essere simile a Dio, l'ebbe perché Dio glielo diede.

M. : — E che cosa c'è di strano se, come si dice che Dio induce in tentazione quando non libera dalla tentazione, così ammettiamo che egli dia una cattiva volizione, non impedendola, mentre potrebbe, poiché il potere di volere qualunque cosa non dipende se non da lui?

D. : — In questo modo la cosa non sembra impossibile.

M. : — Se dunque non c'è dare a cui non corrisponda un rice-

vere, come si usa dire che dà non solo chi concede spontaneamente, ma anche chi, pur non approvando, permette, così non è improprio dire che riceve non solo chi accetta ciò che gli è concesso, ma anche chi si arroga ciò che non è lecito.

D. : — Quello che dici non mi sembra né improprio né inusitato.

M. : — Cosa diciamo di contrario alla verità, dunque, se, quando il diavolo volle ciò che non doveva, diciamo che egli ha ricevuto da Dio questo volere, perché Dio lo ha permesso, e non lo ha ricevuto poiché Dio non consentì in quel volere?

D. : — Non mi sembra che in questo ci sia nulla di contrario alla verità.

M. : — Quando dunque il diavolo volse la sua volontà a ciò che non doveva, la sua volontà e lo stesso volgersi della stessa fu qualcosa di reale, e tuttavia egli non poté avere questa realtà se non da Dio, poiché non poteva volere né muovere la sua volontà se non lo avesse permesso Dio, che fa essere tutte le nature sostanziali e accidentali, universali e individuali. La volontà infatti, e il suo moto o il suo volgersi, in quanto sono qualcosa di reale, sono un bene e vengono da Dio. Ma, in quanto sono privi di quella giustizia che dovrebbero avere sono, non male, ma cattivi, e ciò che in essi vi è di male non viene dalla volontà di Dio o da Dio in quanto muove la volontà. Male, infatti, è l'ingiustizia, la quale è soltanto male, e il male è nulla. Cattiva invece è la natura in cui vi è ingiustizia, poiché quella natura è qualcosa di reale, ed è diversa dall'ingiustizia, che è male e nulla. Sicché, ciò che è reale è fatto da Dio e viene da lui; ciò che è nulla, cioè il male, è fatto dal colpevole e viene da lui.

D. : — Che Dio crei le nature di tutte le cose è certo, ma chi può ammettere che faccia essere le singole azioni delle volontà perverse, come il perverso moto con cui la cattiva volontà si determina?

M. : — Cosa c'è di strano nel dire che Dio fa essere le singole azioni compiute dalla cattiva volontà, quando ammettiamo che egli fa essere le singole sostanze con una volontà ingiusta e con azioni colpevoli?

D. : — Non posso obiettare nulla. Non posso infatti negare né che ogni azione sia qualcosa di reale, né voglio ammettere che non

sia fatto da Dio tutto ciò che ha un essere. Il tuo argomento poi non accusa Dio né scusa il diavolo, ma al contrario scagiona Dio e accusa il diavolo.

XXI. L'ANGELO CATTIVO NON POTÉ PREVEDERE CON CERTEZZA CHE SAREBBE CADUTO.

Ma vorrei sapere se l'angelo che abbandonò la giustizia abbia preveduto che cosa sarebbe stato di lui.

M. : — Quando mi chiedi se l'angelo che non si mantenne nella verità abbia preveduto la sua caduta<sup>30</sup>, bisogna chiarire di che previsione<sup>31</sup> tu intendi parlare. Se infatti si parla di quel prevedere che esige una intelligenza dell'oggetto fondata su una ragione certa<sup>32</sup>, rispondo che non poteva esser saputo ciò che avrebbe potuto anche non essere. Ciò che può non essere, infatti, non si può prevedere con assoluta certezza. E perciò è chiaro che egli non poteva prevedere con certezza la sua caduta che non era necessaria. Supponiamo infatti che egli non fosse caduto: credi che si sarebbe potuto prevedere quello che non sarebbe stato?

D. : — Mi sembra che non possa essere preveduto con certezza ciò che potrebbe anche non avverarsi e che, d'altra parte, ciò che è preveduto con certezza non potrà non avverarsi. Ma ora mi viene in mente quel famosissimo problema sulla prescienza divina e il libero arbitrio. Sebbene, infatti, sia asserito con tanta autorità, e sia di tanto giovamento accettare che per nessun argomento umano si debba mettere in dubbio la compatibilità di prescienza divina e libero arbitrio, tuttavia, a una considerazione razionale essi sembrano assolutamente incompatibili. Sicché in questa questione vediamo che alcuni tendono ad affermare una delle due cose a tal punto da lasciar perdere l'altra, e così periscono sommersi nel mare dell'incredulità; altri sono in pericolo

<sup>30</sup> Qui il cadere ha il significato non solo di decadere moralmente, ma di cadere nell'infelicità.

<sup>31</sup> Il testo ha *scientia*, poiché il verbo che traduco con *prevedere* è nel testo *praescire*, composto di *scire*.

<sup>32</sup> Un sapere incontrovertibile.

di cadervi mentre lottano contro venti contrari che li scuotono. Benché dunque sia vero che la prescienza divina abbraccia tutti gli atti compiuti con libero arbitrio, e sia pure vero che nessuno di questi atti è necessariamente determinato, tuttavia sembra che ciò che è preveduto da Dio possa non compiersi.

M.: — Intanto rispondo brevemente così: la prescienza divina non si chiama con proprietà *prescienza*. Chi, infatti, ha sempre presenti tutte le cose non ha la prescienza del futuro, ma la scienza del presente. Poiché dunque la prescienza di un evento futuro va considerata diversamente dalla scienza di una cosa presente, non è detto che la prescienza divina e la prescienza che è propriamente *prescienza* abbiano le stesse conseguenze.

D.: — Sono d'accordo.

M.: — Torniamo dunque alla questione che avevamo sotto-mano.

D.: — Sta bene quello che tu dici, ma a patto che tu non ti rifiuti di dirmi quello che Dio si degnerà di manifestarti quando ti chiederò di rispondere al problema cui ho accennato. La soluzione di questo problema è infatti molto necessaria, se è stata trovata da qualcuno o se è possibile trovarla. Confesso infatti che, prescindendo dall'autorità divina alla quale credo senza esitazione, non ho ancora letto un argomento soddisfacente che me ne facesse capire la soluzione.

M.: — Quando ci arriveremo<sup>33</sup>, se ci arriveremo, sarà come Dio vorrà. Ma ora, poiché risulta dall'argomento esposto sopra che l'angelo apostata non poté prevedere la propria rovina con quella conoscenza dalla quale segue la necessità del conosciuto, ascolta un altro argomento col quale si esclude che egli prevedesse la sua caduta non solo con una prescienza sicura, ma anche con una qualsiasi congettura o presentimento.

D.: — Aspetto questo argomento.

M.: — Se, mantenendo ancora la buona volontà, sapeva di rovinarsi<sup>34</sup>, o voleva che fosse così o non voleva.

<sup>33</sup> Anselmo ne tratta nel *De concordia*.

<sup>34</sup> Come ho detto nella nota 30, *cadere* e *casum* hanno sia il significato di caduta morale come quello di rovina; li tradurrò dunque ora in un modo ora nell'altro, a seconda del significato che mi sembra più accentuato.

D.: — Una delle due deve essere vera.

M.: — Ma se, insieme con la previsione, aveva anche la volontà di cadere, già era caduto per questa stessa cattiva volontà.

D.: — Quello che dici è evidente.

M.: — Non seppe dunque che si sarebbe rovinato prima di cadere, volendo la sua rovina.

D.: — Non posso obiettare nulla alla tua conclusione.

M.: — Ma se sapeva che sarebbe caduto e non voleva, era tanto più infelice per il dolore quanto più voleva star saldo<sup>35</sup>.

D.: — Non posso negarlo.

M.: — Ed era tanto più giusto quanto più voleva star saldo, e quanto più era giusto tanto più doveva essere felice.

D.: — Non posso negarlo.

M.: — Dunque se prevedeva che sarebbe caduto non volendo cadere, era tanto più infelice quanto più avrebbe dovuto esser felice, il che è assurdo.

D.: — Non posso negare che sia questa la conseguenza, ma vedo che così accade non solo senza contraddizione, ma in modo lodevole e per disposizione della grazia divina. Spesso infatti — per citare solo un paio di esempi sulle sofferenze dei giusti — quanto-più uno è virtuoso, tanto più è addolorato, per compassione, delle disgrazie altrui, e spesso chi ha maggior costanza nella virtù è perseguitato con più insistenza e crudeltà dai malvagi.

M.: — Non si può paragonare l'uomo a quell'angelo. La natura umana, infatti, per causa del peccato originale è divenuta soggetta a innumerevoli sofferenze, e da questa capacità di sofferenza la grazia divina in molti modi foggia la nostra incorruttibilità; ma quello, che non era stato preceduto da nessun peccato, non aveva meritato nessuna sofferenza.

D.: — Hai risposto alla mia obiezione. È chiaro che questo argomento esclude non solo che l'angelo cattivo prevedesse con certezza la sua caduta, ma anche che potesse prevederla con probabilità.

<sup>35</sup> Cioè: il suo non volere ciò che sarebbe accaduto, e quindi il suo soffrire prevedendolo, equivaleva a un voler star saldo ossia a voler non cadere.

M.: — Vi è un altro argomento che mi sembra dimostrare che egli non poteva in alcun modo prevedere la sua futura prevaricazione. L'avrebbe infatti dovuta prevedere o forzata o spontanea. Ma non aveva nessun motivo per sospettare di poter essere forzato, e, finché volle perseverare nella verità, non poteva in nessun modo pensare di abbandonarla volontariamente. Abbiamo già dimostrato sopra, infatti, che, finché ebbe la volontà retta, volle perseverare in questa volontà. E perciò, volendo mantenere con perseveranza la rettitudine che aveva, non vedo come avrebbe potuto anche lontanamente sospettare che, senza l'intervento di nessun'altra causa, con la sua sola volontà egli l'avrebbe abbandonata. Non nego che egli sapesse che poteva mutare volontà, ma dico che non poteva pensare di mutare spontaneamente, senza nessun altro motivo, una volontà che intendeva mantenere con perseveranza.

D.: — Chi ascolta diligentemente quello che dici, vede chiaramente che l'angelo cattivo non poteva in nessun modo sapere con certezza e anche solo con probabilità che avrebbe fatto ciò che fece di male.

XXII. L'ANGELO CATTIVO SEPPE DI NON DOVER VOLERE CIÒ CHE VOLLE PECCANDO, E CHE DOVEVA ESSER PUNITO SE AVESSO PECCATO.

Ma vorrei tu mi facessi vedere anche se egli seppe di non dover volere ciò che prevaricando volle.

M.: — Non devi dubitarne, se tieni presente ciò che fu detto sopra. Se infatti egli non avesse saputo di non dover volere ciò che ingiustamente volle, avrebbe ignorato di dover mantenere quella volontà che abbandonò. E allora né sarebbe stato giusto mantenendola né sarebbe stato ingiusto abbandonando una virtù che ignorava. Anzi, non avrebbe potuto non volere più di quello che aveva se avesse ignorato di dover essere contento di ciò che aveva ricevuto. Inoltre, poiché era razionale, e nulla poteva impedirgli di usare la ragione, non poteva ignorare che cosa dovesse o non dovesse volere.

D.: — Non vedo come si possa confutare il tuo argomento, ma da esso mi sembra nasca un problema. Se infatti egli sapeva di non

dover abbandonare ciò che aveva ricevuto, sapeva pure che doveva essere punito se lo avesse abbandonato. Come poté dunque spontaneamente volere ciò che lo avrebbe reso infelice, egli che aveva ricevuto come inclinazione inseparabile dalla sua volontà quella di essere felice?

XXIII. L'ANGELO CATTIVO NON DOVEVA SAPERE CHE SAREBBE STATO PUNITO SE AVESSO PECCATO.

M.: — Come è certo che non poteva ignorare di dover essere punito se avesse peccato, è altrettanto certo che non doveva sapere che sarebbe stato punito se avesse peccato.

D.: — E come poteva ignorarlo se era così razionale che la sua ragione non subiva impedimenti nella conoscenza della verità, come invece ne subisce spesso la nostra, gravata da un corpo corruttibile?

M.: — Poiché era razionale, poteva capire che giustamente sarebbe stato punito se avesse peccato; ma poiché i giudizi di Dio sono un profondo abisso e le sue vie ci sono inaccessibili (*Rom.*, XI, 33), egli non riuscì a discernere se Dio avrebbe fatto ciò che poteva fare giustamente. Ma, anche se uno dicesse che egli non poteva credere che Dio, per la colpa, avrebbe condannato la creatura che aveva fatta con tanta bontà, non direbbe affatto una cosa impossibile. Non c'era infatti ancora stato nessun esempio di giustizia punitrice dell'ingiustizia; e l'angelo era certo che il numero di coloro che erano stati creati per fruire di Dio era stato stabilito con tanta sapienza da non aver nulla di superfluo e da non poter essere diminuito senza lasciar qualcosa di incompiuto, e che l'opera così mirabile di Dio non poteva rimanere parzialmente incompiuta; d'altra parte non poteva in nessun modo sapere, se era già stato creato l'uomo, che Dio avrebbe messo la natura umana al posto di quella angelica e l'angelica al posto dell'umana se una fosse caduta; anzi doveva pensare che Dio avrebbe ripristinato ogni natura in ciò per cui era stata fatta per sé e non per un'altra; e meno ancora poteva pensare, se l'uomo non era stato ancora creato, che Dio lo avrebbe creato perché prendesse il posto dell'altra natura.

D. : — Mi pare questa la cosa più probabile <sup>36</sup>.

M. : — Torniamo dunque a ciò che avevo detto: cioè che l'angelo cattivo non doveva sapere che sarebbe stato dannato. Se infatti lo avesse saputo, non avrebbe potuto volere spontaneamente ciò che lo avrebbe reso infelice, mentre voleva e aveva la felicità. E allora non sarebbe stato virtuoso non volendo ciò che non doveva, perché non poteva volerlo <sup>37</sup>. E anche per questa ragione considera se avrebbe dovuto sapere ciò che è oggetto della tua domanda. Se invece lo avesse saputo poteva o peccare o non peccare.

D. : — Una delle due.

M. : — Ora se, prevedendo tanta pena, senza nessun bisogno e nessuna forza contraria, avesse peccato, sarebbe stato ancora più meritevole di punizione.

D. : — Sì.

M. : — E dunque una tale previsione non gli avrebbe giovato.

D. : — A uno che avrebbe certamente peccato non giovava prevedere la pena.

M. : — E se non avesse peccato, avrebbe agito o solo per volontà buona o per timore della pena.

D. : — Non si può ammettere altra ipotesi.

M. : — Ma dimostrò coi fatti che non avrebbe evitato il peccato solo per amore della virtù.

D. : — È vero.

M. : — E se avesse evitato il peccato per timore non sarebbe stato virtuoso.

D. : — Quindi è chiaro che non doveva in nessun modo sapere che una pena stabilita avrebbe seguito il suo peccato.

#### XXIV. NEPPURE L'ANGELO BUONO DOVEVA SAPERLO.

Ma poiché crediamo che l'angelo che si mantenne nella verità e quello che non vi si mantenne erano dotati, al momento della

<sup>36</sup> Cioè che l'angelo non sapesse che sarebbe stato punito se avesse peccato.

<sup>37</sup> Cioè: avrebbe voluto necessariamente la virtù e non avrebbe potuto volere il male. Ma un bene che si vuole necessariamente, perché non si può volere il male, non rende virtuosi.

loro creazione, di uguale sapere, non vedo perché fosse negata quella conoscenza a quello che aveva una volontà buona così tenace da essergli sufficiente a evitare il peccato.

M. : — E tuttavia l'angelo buono non poteva né doveva disprezzare la pena che prevedeva.

D. : — Così mi sembra.

M. : — Come dunque il solo amore della virtù, così il solo odio della pena gli sarebbe bastato per non peccare.

D. : — È chiaro.

M. : — Avrebbe dunque avuto due motivi di non peccare: uno onesto e giovevole, l'altro non onesto e inutile, e cioè l'amore della virtù e l'odio della pena. Non è infatti onesto non peccare solo per odio alla pena, e tale odio è inutile a evitare il peccato dove basta il solo amore della virtù.

D. : — Non posso obiettare nulla.

M. : — E allora? Non ci piace molto di più per il suo nitore la perseveranza che ha come motivo solo quello giovevole e onesto, perché si dimostra spontanea, di quella in cui si affacciasse anche un motivo inutile e non onesto, perché si dimostra determinata da altro?

D. : — È così evidente quello che dici che, mentre prima volevo che egli sapesse, ora sono lieto che egli abbia ignorato ciò che gli sarebbe toccato. Ma ora non possiamo negare che egli lo sappia, perché dopo l'esempio dell'angelo peccatore, non può ignorarlo.

#### XXV. ALL'ANGELO BUONO, ANCHE SE ORAMAI NON POTESSE PECCARE SOLO PERCHÉ, VISTA LA CADUTA DEL DIAVOLO, SA CHE COSA GLI TOCCHEREBBE, TORNA A ONORE IL NON PECCARE.

M. : — Sebbene ora l'uno e l'altro, cioè l'angelo buono e quello cattivo, siano certi che a una determinata colpa segue una determinata pena, tuttavia, come è diversa la conoscenza dell'uno da quella dell'altro, così ne sono diversi la causa e il fine. Infatti, ciò che uno sa per esperienza propria, l'altro conosce solo per l'esempio altrui: il primo lo sa perché non perseverò, l'altro lo sa in altro modo perché ha perseverato.

E perciò, come il sapere del primo gli torna a disonore, perché in modo biasimevole non perseverò, così il sapere del secondo gli è di onore, perché perseverò in modo degno di lode. Se dunque si dice che il secondo, per il solo fatto che ha questo sapere, ormai non può più peccare, è chiaro che, come il suo sapere acquisito con una lodevole perseveranza gli torna a onore, così gli torna a onore l'impossibilità di peccare dovuta a questo sapere. Come dunque l'angelo cattivo è degno di biasimo perché non può ritornare alla giustizia, così l'angelo buono è degno di lode perché non può allontanarsene. Come infatti quello non può ormai tornarvi perché se ne allontanò solo per cattiva volontà, così questo non può più allontanarsene perché solo per volontà buona si mantenne nella giustizia. È dunque manifesto che, come il non poter recuperare ciò che abbandonò è per quello pena del peccato, così è premio della virtù per questo il non poter abbandonare ciò che mantenne.

D.: — Sarebbe molto bella codesta tua considerazione su questo sapere e non potere dell'angelo se, come tu dici, questo sapere e questo non poter peccare fossero toccati in sorte all'angelo buono proprio perché aveva perseverato. Ora non mi sembra che egli le abbia conquistate perché ha perseverato, ma perché l'altro non perseverò.

M.: — Se fosse così come tu dici, l'angelo buono potrebbe godere della caduta dell'angelo apostata, perché gli giovava che quello cadesse per poter acquistare questo sapere che gli impedisce ormai di peccare e di essere infelice, non perché egli abbia bene meritato, ma perché l'altro ha demeritato. Ora tutto questo è inconcepibile.

D.: — Ma quanto più è inconcepibile che all'angelo virtuoso giovasse la caduta dell'angelo peccatore, come tu dimostri, tanto più è necessario che tu mi faccia vedere che il primo non acquistò il sapere di cui parliamo per causa del peccato dell'altro.

M.: — Non devi dire che l'angelo buono pervenne a questo sapere proprio perché l'angelo cattivo peccò, ma che l'angelo buono vi pervenne, visto l'esempio di colui che cadeva, perché questi peccò. Se infatti nessuno dei due avesse peccato, Dio avrebbe dato all'uno e all'altro questo sapere, per merito della loro perseveranza, in altro modo, senza l'esempio di una caduta. Nessuno

vorrà dire, infatti, che Dio non avrebbe potuto dare in altro modo questo sapere ai suoi angeli. Quando dunque uno peccò, Dio insegnò all'altro con l'esempio del primo ciò che voleva insegnargli, non per impotenza, perché cioè non potesse insegnarglielo in altro modo, ma per una potenza maggiore, cioè per quella con la quale può trarre il bene anche dal male, affinché neppure il male restasse privo di significato nel regno dell'onnipotente sapienza.

D.: — Mi piace molto ciò che dici.

M.: — Si vede dunque che, anche se l'angelo buono ormai non potesse più peccare perché sa che al peccato dell'angelo cattivo è seguita una pena, questo non poter peccare non diminuirebbe il suo merito, ma sarebbe un premio della giustizia serbata. Ma abbiamo mostrato poco fa che egli non può peccare perché, col merito della sua perseveranza, è progredito a tal punto che non vede cosa potrebbe desiderare di più.

D.: — Non ho dimenticato nulla di ciò che abbiamo raggiunto prima con la ricerca della nostra ragione.

XXVI. CHE COSA ABORRIAMO QUANDO UDIAMO LA PAROLA *MALE*; E CHI FA LE AZIONI CHE DICIAMO COMPIUTE DAL VIZIO, VISTO CHE ESSE, E IL MALE IN GENERE, È NULLA.

Ma, benché tu abbia risposto a tutte le mie domande, aspetto ancora che tu mi spieghi che cosa sia ciò che aborriamo quando udiamo la parola *male* e chi faccia le azioni che sembra compiere il vizio, che è male — per esempio le azioni del ladro, del lussuoso — visto che il male è nulla.

M.: — Ti rispondo brevemente. Quel male che è il vizio è sempre nulla; il male che è sofferenza talora è certamente nulla, come la cecità, talora è qualcosa di reale, come la tristezza e il dolore; e noi detestiamo sempre la sofferenza che è qualcosa di reale. Quando dunque udiamo la parola *male*, non abbiamo paura di quel male che è nulla, ma del male che è qualcosa di reale e che segue la mancanza del bene. Molte sofferenze seguono infatti l'ingiustizia e la cecità, che sono male e nulla, e quelle sofferenze sono male e sono qualcosa di reale; ora sono queste che aborriamo quando udiamo la parola *male*.

Quando poi diciamo che l'ingiustizia fa una rapina o la cecità fa cadere l'uomo in un fosso, non si deve assolutamente intendere che l'ingiustizia e la cecità producano qualcosa di reale, ma solo che, se nella volontà ci fosse giustizia e nell'occhio ci fosse la vista, non avverrebbero né la rapina né la caduta nel fosso. È come quando diciamo: l'assenza di timone fa sbattere la nave contro gli scogli, o l'assenza di freno fa sbandare il cavallo; il che vuol dire: se la nave avesse il timone e il cavallo avesse il freno, i venti non farebbero sbattere la nave contro gli scogli e il cavallo non sbanderebbe. Come infatti la nave è retta dal timone e il cavallo dal freno, così la volontà dell'uomo è governata dalla giustizia e i suoi piedi dalla vista.

D.: — Mi hai risposto in modo soddisfacente a proposito di quel male che è l'ingiustizia, sì che ormai è chiarito ogni problema che si poneva al mio spirito intorno a esso. Il problema infatti si pone a proposito di questo male, poiché se fosse un essere dovrebbe procedere da Dio, dal quale necessariamente deriva tutto ciò che ha realtà, e dal quale è impossibile derivi il peccato e l'ingiustizia. Se poi è in certi casi una realtà positiva quel male che è dolore, non vedo che ne vengano obiezioni alla retta fede.

#### XXVII. DONDE VENNE IL MALE NELL'ANGELO CHE ERA BUONO.

Ma non ti dispiaccia rispondere brevemente a una mia domanda sciocca, perché io sappia rispondere a chi me la pone. Non è sempre facile, infatti, rispondere sapientemente a domande insipienti. Ti chiedo dunque donde venne la prima volta quel male che si chiama ingiustizia o peccato nell'angelo che era stato creato giusto.

M.: — Dimmi tu donde venga il nulla nella realtà positiva.

D.: — Il nulla non viene né se ne va.

M.: — E allora perché mi chiedi donde venga l'ingiustizia, che è nulla?

D.: — Perché quando la giustizia si allontana donde era, diciamo che sopravviene l'ingiustizia.

M.: — Parla dunque più propriamente e chiaramente, e interrogami sull'allontanarsi della giustizia. Una domanda appro-

priata, infatti, aiuta la risposta, mentre una domanda impropria la rende più difficile.

D.: — Perché dunque la giustizia si allontanò dall'angelo giusto?

M.: — Se vuoi parlare propriamente, non fu la giustizia ad allontanarsi da lui, ma fu lui ad abbandonarla volendo ciò che non doveva.

D.: — E perché la abbandonò?

M.: — Quando dico che la abbandonò volendo ciò che non doveva, mostro già chiaramente perché e come la abbandonò. La abbandonò perché volle ciò che non doveva volere, e in questo modo, cioè volendo ciò che non doveva, la abbandonò.

D.: — Ma perché volle ciò che non doveva?

M.: — Nessuna causa precedette questo suo volere se non questa: che poteva volere.

D.: — E volle perché poteva?

M.: — No, perché poteva volere anche l'angelo buono, e non volle. Nessuno vuole infatti ciò che può volere solo perché può, senza altro motivo, sebbene non voglia mai se non può volere<sup>38</sup>.

D.: — E allora perché volle?

M.: — Per nessun'altra ragione se non questa: perché volle. Questa volizione infatti non ebbe nessun'altra causa che la forzasse e l'attraesse invincibilmente, ma fu a se stessa causa efficiente, se si può dir così, ed effetto.

#### XXVIII. IL POTERE DI VOLERE CIÒ CHE NON DOVEVA FU SEMPRE BUONO, E BUONO FU LO STESSO VOLERE QUANTO AL SUO ESSERE.

D.: — Se il potere di volere e lo stesso volere furono qualcosa di reale, furono buoni e vennero da Dio.

M.: — L'uno e l'altro furono qualcosa di reale. E precisamente il potere fu soltanto un bene e dono spontaneo di Dio, il volere fu buono quanto al suo essere, ma poiché si attuò ingiustamente fu un male, e tuttavia venne da Dio, da cui deriva tutto

<sup>38</sup> Il poter volere è condizione necessaria ma non sufficiente di una determinata volizione.

ciò che è reale. Abbiamo infatti da Dio non solo ciò che egli ci dà spontaneamente, ma anche ciò di cui ingiustamente ci appropriamo perché Dio lo permette. E come si dice che Dio fa ciò che permette sia fatto, così si dice che dà ciò che permette sia preso. Poiché dunque, con la permissione divina, l'angelo cattivo usò il potere che Dio gli aveva dato spontaneamente, ma abusandone, ebbe da Dio quell'uso, e quell'uso è il volere. Volere infatti non vuol dire altro che usare del potere di volere, come parlare vuol dire usare il potere di parlare.

LA CONCORDIA DELLA PRESCIENZA,  
DELLA PREDESTINAZIONE E DELLA GRAZIA DI DIO  
COL LIBERO ARBITRIO \*

\* *De concordia praesentiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio.*