SAN AGUSTÍN DE HIPONA

La Ciudad de Dios

De Civitate Dei

TOMO II · IV

SABBATISMUS

San Agustín de Hipona (354–430)
De Civitate Dei · La Ciudad de Dios

Texto latino: dominio público.
Traducción, alineación y edición © 2026 Inversiones San Juan Diego (Sabbatismus). Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0).

Edición bilingüe frente a frente: latín en las páginas pares, español en las impares.
Sabbatismus es la editorial de la fundación Inversiones San Juan Diego, San Pedro Sula, Honduras.
Compuesto en EB Garamond y Cinzel.
sabbatismus.com

ÍNDICE

LIBRO NOVENO 9
Capítulo I 9
Capítulo II 11
Capítulo III. 11
Capítulo IV. 13
Capítulo V. 19
Capítulo VI. 21
Capítulo VII. 23
Capítulo VIII. 25
Capítulo IX. 27
Capítulo X. 29
Capítulo XI. 29
Capítulo XII. 31
Capítulo XIII. 33
Capítulo XIV. 37
Capítulo XV. 37
Capítulo XVI. 41
Capítulo XVII. 45
Capítulo XVIII. 45
Capítulo XIX. 47
Capítulo XX. 49
Capítulo XXI. 49
Capítulo XXII. 51
Capítulo XXIII. 51
Libro D 57
Capítulo II. 61
Capítulo III. 63
Capítulo IV. 67
Capítulo V. 67
Capítulo VII. 71
Capítulo VIII. 71
Capítulo IX. 75
Capítulo X. 79
Capítulo XI. 81
Capítulo XII. 85
Capítulo XIII. 87
Capítulo XIV. 87
Capítulo XV. 89
Capítulo XVII. 95
Capítulo XVIII. 99
Capítulo XIX. 101
Capítulo XX. 103
Capítulo XXI. 103
Capítulo XXII. 105

Capítulo XXIII. ... 107
Capítulo XXIV. ... 107
Capítulo XXV. ... 111
Capítulo XXVI. ... 115
Capítulo XXVII. ... 117
Capítulo XXVIII. ... 119
Capítulo XXIX. ... 123
Capítulo XXX. ... 127
Capítulo XXXI. ... 131
Capítulo XXXII. ... 133
LIBRO UNDÉCIMO. ... 143
Capítulo Primero. ... 143
Capítulo II. ... 145
Capítulo III. ... 147
Capítulo IV. ... 147
Capítulo V. ... 151
Capítulo VI. ... 153
Capítulo VII. ... 155
Capítulo VIII. ... 157
Capítulo IX. ... 159
Capítulo X. ... 161
Capítulo XI. ... 165
Capítulo XII. ... 167
Capítulo XIV. ... 173
Capítulo XV. ... 173
Capítulo XVI. ... 175
Capítulo XVII. ... 175
Capítulo XVIII. ... 177
Capítulo XIX. ... 179
Capítulo XX. ... 181
Capítulo XXI. ... 181
Capítulo XXII. ... 183
Capítulo XXIII. ... 187
Capítulo XXIV. ... 189
Capítulo XXV. ... 191
Capítulo XXVI. ... 195
Capítulo XXVII. ... 197
Capítulo XXVIII. ... 199
Capítulo XXIX. ... 203
Capítulo XXX. ... 203
Capítulo XXXI. ... 205
Capítulo XXXII. ... 207
Capítulo XXXIII. ... 209
Capítulo XXXIV. ... 211
Libro D ... 215

Capítulo Primero. . . . 215
Capítulo II. . . . 219
Capítulo III. . . . 219
Capítulo IV. . . . 221
Capítulo V. . . . 223
Capítulo VI. . . . 225
Capítulo VII. . . . 229
Capítulo VIII. . . . 231
Capítulo IX. . . . 233
Capítulo X. . . . 235
Capítulo XI. . . . 239
Capítulo XII. . . . 239
Capítulo XIII. . . . 243
Capítulo XIV. . . . 245
Capítulo XVI. . . . 247
Capítulo XVIII. . . . 251
Capítulo XIX. . . . 253
Capítulo XX. . . . 255
Capítulo XXI. . . . 261
Capítulo XXIII. . . . 263
Capítulo XXIV. . . . 265
Capítulo XXV. . . . 265
Capítulo XXVI. . . . 269
Capítulo XXVII. . . . 271
Libro D 273
Capítulo Primero. . . . 273
Capítulo II. . . . 273
Capítulo III. . . . 275
Capítulo IV. . . . 277
Capítulo V. . . . 279
Capítulo VI. . . . 281
Capítulo VII. . . . 283
Capítulo VIII. . . . 285
Capítulo IX. . . . 285
Capítulo X. . . . 287
Capítulo XI. . . . 289
Capítulo XII. . . . 293
Capítulo XIII. . . . 295
Capítulo XIV. . . . 295
Capítulo XV. . . . 297
Capítulo XVII. . . . 301
Capítulo XVIII. . . . 305
Capítulo XIX. . . . 307
Capítulo XX. . . . 311
Capítulo XXI. . . . 313

Capítulo XXII. 315
Capítulo XXIII. 317
Capítulo XXIV. 323
Libro D 333
Capítulo Primero. 333
Capítulo II. 333
Capítulo III. 337
Capítulo IV. 341
Capítulo VI. 345
Capítulo VII. 347
Capítulo VIII. 349
Capítulo IX. 355
Capítulo X. 363
Capítulo XI. 365
Capítulo XIV. 371
Capítulo XV. 373
Capítulo XVI. 377
Capítulo XVII. 377
Capítulo XVIII. 381
Capítulo XIX. 381
Capítulo XX. 383
Capítulo XXI. 385
Capítulo XXII. 387
Capítulo XXIII. 389
Capítulo XXV. 395
Capítulo XXVI. 397
Capítulo XXVII. 401
Capítulo XXVIII. 401
Libro D 405
Capítulo Primero. 405
Capítulo II. 407
Capítulo III. 409
Capítulo IV. 411
CAPÃTULO V.---Del primer autor de la ciudad terrena, fratricida, a cuya impiedad el fundador de la ciudad romana respondiÃ³ con la muerte de su hermano. 413
CAPÃTULO VI.---De los languores que incluso los ciudadanos de la ciudad de Dios padecen en la peregrinaciÃ³n de esta vida por la pena del pecado, y de los cuales son sanados por Dios mÃ©dico. 415
CAPÃTULO VII.---De la causa y pertinacia del crimen de CaÃn, a quien ni siquiera la palabra de Dios apartÃ³ de la maldad concebida. 417
CAPÃ TULO VIII.---CuÃ¡l fue la razÃ³n de que CaÃn, entre los principios del gÃ©nero humano, fundara una ciudad. 423
CAPÃ TULO IX.---Sobre la larga vida de los hombres que hubo antes del diluvio, y sobre la mÃ¡s amplia forma de los cuerpos humanos. 427
CAPÃ TULO X.---Sobre la diferencia por la que los nÃºmeros de los aÃ±os parecen

disonar entre los cÃ³dices hebreos y los nuestros. 429
CAPÃ TULO XI.---Sobre los aÃ±os de MatusalÃ©n, cuya edad parece exceder en catorce aÃ±os al diluvio. 431
CAPÃ TULO XII.---Sobre la opiniÃ³n de aquellos que no creen que los hombres de los primeros tiempos fueran tan longevos como se escribe. 433
CAPÃ TULO XIII.---Si en la dinumeraciÃ³n de los aÃ±os se ha de seguir mÃ¡s la autoridad de los hebreos que la de los Setenta intÃ©rpretes. 437
CAPÃ TULO XIV.---Sobre la paridad de los aÃ±os, que corrieron en los mismos espacios que ahora tambiÃ©n en los siglos anteriores. 443
CAPÃ TULO XV.---Si es creÃble que los hombres del primer siglo se contuvieron del coito hasta aquella edad en la que se refiere que engendraron hijos. 447
CAPÃ TULO XVI.---Sobre el derecho de los matrimonios, que tuvieron los primeros enlaces desemejante a los matrimonios subsiguientes. 451
CAPÃ TULO XVII.---Sobre los dos padres y prÃncipes procreados de un solo progenitor. 455
CAPÃ TULO XVIII.---QuÃ© se significÃ³ en Abel, y Set, y EnÃ³s, lo cual aparece pertenecer a Cristo y a su cuerpo, esto es la Iglesia. 459
CAPÃ TULO XIX.---Sobre la significaciÃ³n que se muestra en la traslaciÃ³n de Enoc. 461
Capítulo XX. 461
Capítulo XXII. 471
Capítulo XXIII. 473
Capítulo XXIV. 479
Capítulo XXV. 481
Capítulo XXVI. 481

LIBER NONUS.

Postquam dixit in superiore libro de abjiciendo daemonum cultu, quippe qui spiritus malos se ipsi prodant tam multis argumentis; in isto jam libro iis occurrit Augustinus, qui daemonum differentiam afferunt aliorum malorum, aliorum bonorum: qua ipse explosa differentia probat nulli omnino daemoni, sed uni Christo munus mediatoris hominum ad beatitudinem posse competere.

Caput Primum.

Ad quem articulum disputatio praemissa pervenerit, et quid discutiendum sit de residua quaestione.

Et bonos et malos deos esse quidam opinati sunt: quidam vero de diis meliora sentientes, tantum eis honoris laudisque tribuerunt, ut nullum deorum malum credere auderent. Sed illi qui deos quosdam bonos, quosdam malos esse dixerunt, daemones quoque appellaverunt nomine deorum: quanquam et deos, sed rarius, nomine daemonum; ita ut ipsum Jovem, quem volunt esse regem ac principem caeterorum, ab Homero fateantur daemonem nuncupatum . Hi autem, qui omnes deos nonnisi bonos esse asserunt, et longe praestantiores eis hominibus qui boni perhibentur merito, moventur daemonum factis, quae negare non possunt, eaque nullo modo a diis, quos omnes bonos volunt, committi posse existimantes, differentiam inter deos et daemones adhibere coguntur; ut quidquid eis merito displicet in operibus vel affectibus pravis, quibus vim suam manifestant occulti spiritus, id credant esse daemonum, non deorum. Sed quia eosdem daemones inter homines et deos ita medios constitutos putant, tanquam nullus deus homini misceatur ut hinc perferant desiderata, inde referant impetrata; atque hoc Platonici praecipui philosophorum ac nobilissimi sentiunt, cum quibus velut cum excellentioribus placuit istam examinare quaestionem, utrum cultus plurimorum deorum prosit ad consequendam vitam beatam, quae post mortem futura est:

LIBRO NOVENO

Después de que ha hablado en el libro anterior sobre el rechazo del culto de los demonios, puesto que ellos mismos se descubren como espíritus malos por tantos argumentos; en este libro ya Agustín sale al encuentro de aquellos que introducen una diferencia de los demonios, unos malos, otros buenos: explotada la cual diferencia por él mismo, prueba que a ningún demonio en absoluto, sino solo a Cristo, puede competerle el oficio de mediador de los hombres para la bienaventuranza.

Capítulo I

A qué punto ha llegado la disputa precedente, y qué ha de discutirse sobre la cuestión restante.

Unos opinaron que hay dioses buenos y malos; otros empero, sintiendo cosas mejores de los dioses, tanto honor y alabanza les atribuyeron que no se atrevieron a creer que ningún dios fuera malo. Pero aquellos que dijeron que algunos dioses eran buenos y otros malos, llamaron también a los demonios con el nombre de dioses; aunque también a los dioses, pero más raramente, con el nombre de demonios; de modo que confiesan que el mismo Júpiter, a quien quieren que sea rey y príncipe de los demás, fue llamado demonio por Homero. Estos empero, que asientan que todos los dioses no son sino buenos, y con mucho más excelentes por el mérito que aquellos hombres que son tenidos por buenos, se mueven por los hechos de los demonios, que no pueden negar, y pensando que aquello de ningún modo puede ser cometido por los dioses, a los cuales quieren que todos sean buenos, se ven obligados a introducir una diferencia entre los dioses y los demonios; de modo que lo que sea que con razón les disgusta en las obras o los afectos depravados, por los cuales manifiestan su fuerza los espíritus ocultos, crean que eso es de los demonios, no de los dioses. Pero porque piensan que esos mismos demonios están así constituidos medios entre los hombres y los dioses, como si ningún dios se mezclara con el hombre para que de aquí lleven las cosas deseadas y de allá traigan las alcanzadas; y esto lo sienten los platónicos, principales y más nobles de los filósofos, con los cuales, como con los más excelentes, plugo examinar esta cuestión: si el culto de muchísimos dioses aprovecha para conseguir la vida bienaventurada que ha de ser después de la muerte;

libro superiore quaesivimus, quo pacto daemones, qui talibus gaudent, qualia boni et prudentes homines aversantur et damnant, id est sacrilega, flagitiosa, facinorosa, non de quolibet homine, sed de ipsis diis figmenta poetarum, et magicarum artium sceleratam puniendamque violentiam, possint quasi propinquiores et amiciores diis bonis conciliare homines bonos; et hoc nulla ratione posse, compertum est.

Caput II.

An inter daemones, quibus dii superiores sunt, sit aliqua pars bonorum, quorum praesidio ad veram beatitudinem possit humana anima pervenire.

Proinde hic liber, sicut in illius fine promisimus, disputationem continere debebit de differentia (si quam volunt esse), non deorum inter se, quos omnes bonos dicunt; nec de differentia deorum et daemonum, quorum illos ab hominibus longe lateque sejungunt, istos inter deos et homines collocant; sed de differentia ipsorum daemonum, quod ad praesentem pertinet quaestionem.

[II.] Apud plerosque enim usitatum est dici alios bonos, alios malos daemones: quae sive sit etiam Platonicorum, sive quorumlibet sententia, nequaquam ejus est negligenda discussio, ne quisquam velut daemones bonos sequendos sibi esse arbitretur, per quos tanquam medios, diis quos omnes bonos credit, dum conciliari affectat et studet, ut quasi cum eis possit esse post mortem, irretitus malignorum spirituum deceptusque fallacia, longe aberret a vero Deo, cum quo solo, et in quo solo, et de quo solo, anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est.

Caput III.

Quae daemonibus Apuleius adscribat; quibus cum rationem non subtrahat, nihil virtutis assignat.

Qua igitur est differentia daemonum bonorum et malorum? quandoquidem Platonicus Apuleius, de his universaliter disserens, et tam multa loquens de aeriis eorum corporibus, de virtutibus tacuit animorum, quibus essent praediti, si boni essent. Tacuit ergo beatitudinis causam; indicium vero miseriae tacere non potuit, confitens eorum mentem, qua rationales esse perhibuit, non saltem imbutam munitamque virtute, passionibus animi irrationabilibus nequaquam cedere, sed ipsam quoque, sicut stultarum mentium mos est, procellosis quodammodo perturbationibus agitari.

en el libro anterior indagamos de qué modo los demonios, que se gozan en tales cosas cuales los hombres buenos y prudentes aborrecen y condenan, esto es, en ficciones sacrílegas, infames, facinerosas de los poetas, no sobre cualquier hombre, sino sobre los mismos dioses, y en la violencia criminal y punible de las artes mágicas, pueden, como más próximos y amigos de los dioses buenos, conciliar a los hombres buenos; y se ha hallado que esto por ninguna razón puede ser.

Capítulo II

Si entre los demonios, a los cuales los dioses son superiores, hay alguna parte de buenos, por cuyo auxilio la alma humana pueda llegar a la verdadera bienaventuranza.

Por consiguiente, este libro, como prometimos al final de aquel, deberá contener una disputa sobre la diferencia (si es que quieren que haya alguna), no de los dioses entre sí, a quienes llaman todos buenos; ni de la diferencia de los dioses y los demonios, de los cuales separan a aquellos lejos y extensamente de los hombres, y a estos los colocan entre los dioses y los hombres; sino sobre la diferencia de los mismos demonios, lo que pertenece a la presente cuestión.

[II.] Pues entre muchísimos es usual decir que unos demonios son buenos y otros malos; la cual opinión, ya sea de los platónicos o de cualesquiera otros, de ningún modo ha de descuidarse su discusión, para que nadie piense que ha de seguir por su parte a unos cuasi demonios buenos, por los cuales, como medios, mientras desea y estudia ser conciliado con los dioses que cree todos buenos, para poder estar como con ellos después de la muerte, enredado en la falacia y engañado por el fraude de los espíritus malignos, erre lejos del Dios verdadero, con el cual solo, y en el cual solo, y de el cual solo, la alma humana, esto es, la racional e intelectual, es bienaventurada.

Capítulo III.

Qué atribuye Apuleyo a los demonios; a los cuales, aunque no les quita la razón, nada les asigna de virtud.

¿Cuál es, pues, la diferencia entre los demonios buenos y los malos? Puesto que el platónico Apuleyo, disertando universalmente sobre ellos, y hablando tanto de sus cuerpos aéreos, calló sobre las virtudes de sus ánimos, de las que estarían dotados si fuesen buenos. Calló, por tanto, la causa de la bienaventuranza; pero no pudo callar el indicio de la miseria, confesando que su mente, por la cual afirmó que eran racionales, ni siquiera estaba imbuida y fortificada por la virtud, de modo que no cediese de ningún modo a las pasiones irracionales del ánimo, sino que ella misma también, como es costumbre de las mentes necias, era agitada en cierto modo por perturbaciones tormentosas.

Verba namque ejus de hac re ista sunt: Ex hoc ferme daemonum numero, inquit, poetae solent, haudquaquam procul a veritate, osores et amatores quorumdam hominum deos fingere; hos prosperare et evehere, illos contra adversari et affligere, Igitur et misereri, et indignari, et angi, et laetari, omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis, per omnes cogitationum aestus fluctuare. Quae omnes turbellae tempestatesque procul a deorum coelestium tranquillitate exsulant (Apuleius in libro De deo Socratis). Num est in his verbis ulla dubitatio, quod non animorum aliquas inferiores partes, sed ipsas daemonum mentes, quibus rationalia sunt animalia, velut procellosum salum dixit passionum tempestate turbari? ut ne hominibus quidem sapientibus comparandi sint, qui hujusmodi perturbationibus animorum, a quibus humana non est immunis infirmitas, etiam cum eas hujus vitae conditione patiuntur, mente imperturbata resistunt, non eis cedentes ad aliquid approbandum vel perpetrandum, quod exorbitet ab itinere sapientiae et lege justitiae: sed stultis mortalibus et injustis, non corporibus, sed moribus similes (ut non dicam deteriores, eo quo vetustiores et debita poena insanabiles), ipsius quoque mentis, ut iste appellavit, salo fluctuant; nec in veritate atque virtute, qua turbulentis et pravis affectionibus repugnatur, ex ulla animi parte consistunt.

Caput IV.

De perturbationibus quae animo accidunt, quae sit Peripateticorum Stoicorumque sententia.

1. Duae sunt sententiae philosophorum, de his animi motibus, quae Graeci pathē, nostri autem quidam, sicut Cicero (De Finibus, lib. 3, cap. 20; Tuscul. Quaest. lib. 3, cap. 4; lib. 4, capp. 5, 6, alibique), perturbationes, quidam affectiones, vel affectus, quidam vero, sicut iste de graeco expressius, passiones vocant. Has ergo perturbationes, sive affectiones, sive passiones quidam philosophi dicunt etiam in sapientem cadere, sed moderatas rationique subjectas, ut eis leges quodammodo, quibus ad necessarium redigantur modum, dominatio mentis imponat.

Pues sus palabras sobre este asunto son estas: «De este número de demonios casi siempre», dice, «suelen los poetas, de ningún modo lejos de la verdad, fingir dioses como odiadores y amantes de ciertos hombres; a estos prosperar y ensalzar, a aquellos por el contrario oponerse y afligir;» Por tanto, también compadecerse, e indignarse, y angustiarse, y alegrarse, y padecer toda la faz del ánimo humano, y con similar movimiento del corazón y salo de la mente, fluctuar por todos los estuarios de los pensamientos. Todas estas «turbulentas tempestades y tormentas son desterradas lejos de la tranquilidad de los dioses celestiales» (Apuleyo en el libro Sobre el dios de Sócrates). ¿Hay en estas palabras alguna duda de que dijo que no algunas partes inferiores de los ánimos, sino las mismas mentes de los demonios, por las cuales son animales racionales, eran turbadas como un salo proceloso por la tempestad de las pasiones? de modo que ni siquiera han de ser comparados con los hombres sabios, quienes resisten a perturbaciones de los ánimos de esta clase, de las cuales no es inmune la humana enfermedad, aun cuando las padecen por la condición de esta vida, con la mente imperturbada, no cediendo a ellas para aprobar o perpetrar algo que se desvíe del camino de la sabiduría y de la ley de la justicia: sino que, similares a los mortales necios e injustos, no en los cuerpos sino en las costumbres (por no decir peores, en aquello en que son más antiguos e incurables por la debida pena), fluctúan también en el salo de la misma mente, como aquel llamó; ni consisten en ninguna parte del ánimo en la verdad y la virtud, con la cual se resiste a las turbulentas y depravadas afecciones.

Capítulo IV.

Sobre las perturbaciones que acontecen al ánimo, cuál sea la sentencia de los peripatéticos y de los estoicos.

1. Dos son las sentencias de los filósofos sobre estos movimientos del ánimo, que los griegos llaman pathē, y algunos de los nuestros, como Cicerón (Sobre los Fines, lib. 3, cap. 20; Cuestiones Tusculanas, lib. 3, cap. 4; lib. 4, caps. 5, 6, y en otras partes), llaman perturbaciones, algunos afecciones o afectos, y otros en cambio, como este de modo más expresivo del griego, llaman pasiones. Algunos filósofos dicen que estas perturbaciones, o afecciones, o pasiones, caen incluso en el sabio, pero moderadas y sujetas a la razón, de modo que la dominación de la mente les imponga leyes, por las cuales sean reducidas a un modo necesario.

Hoc qui sentiunt, Platonici sunt sive Aristotelici, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam Peripateticam condidit. Aliis autem, sicut Stoicis, cadere ullas omnino hujuscemodi passiones in sapientem non placet. Hos autem, id est Stoicos, Cicero in libris de Finibus bonorum et malorum, verbis magis quam rebus adversus Platonicos seu Peripateticos certare convincit: quandoquidem Stoici nolunt bona appellare, sed commoda corporis et externa; eo quod nullum bonum volunt esse hominis praeter virtutem, tanquam artem bene vivendi, quae nonnisi in animo est. Haec autem isti simpliciter et ex communi loquendi consuetudine appellant bona; sed in comparatione virtutis, qua recte vivitur, parva et exigua. Ex quo fit, ut ab utrisque quodlibet vocentur, seu bona, seu commoda, pari tamen aestimatione pensentur, nec in hac quaestione Stoici delectentur, nisi novitate verborum. Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accidant sapienti passiones animi, an ab eis sit prorsus alienus, de verbis eos potius quam de rebus facere controversiam. Nam et ipsos nihil hinc aliud quam Platonicos et Peripateticos sentire existimo, quantum ad vim rerum attinet, non ad vocabulorum sonum.

2. Ut enim alia omittam quibus id ostendam, ne longum faciam, aliquid unum quod sit evidentissimum dicam. In libris quibus titulus est Noctium Atticarum, scribit A. Gellius, vir elegantissimi eloquii, et multae ac facundae scientiae, se navigasse aliquando cum quodam philosopho nobili Stoico. Is philosophus, sicut latius et uberius, quod ego breviter attingam, narrat A. Gellius(Lib. 19, cap. 1), cum illud navigium horribili coelo et mari periculosissime jactaretur, vi timoris expalluit. Id animadversum est ab eis qui aderant, quamvis in mortis vicinia, curiosissime attentis, utrumne philosophus animo turbaretur. Deinde tempestate transacta, mox ut securitas praebuit colloquendi vel etiam garriendi locum, quidam ex his, quos navis illa portabat, dives luxuriosus Asiaticus philosophum compellat, illudens quod extimuisset atque palluisset, cum ipse mansisset intrepidus in eo quod impendebat exitio. At ille Aristippi Socratici responsum retulit, qui cum in re simili eadem verba ab homine simili audisset, respondit illum pro anima nequissimi nebulonis merito non fuisse sollicitum, se autem pro Aristippi anima timere debuisse. Hac illo divite responsione depulso, postea quaesivit A. Gellius a philosopho, non exagitandi animo, sed discendi, quaenam illa ratio esset pavoris sui.

Los que sienten esto son los platónicos o los aristotélicos, ya que Aristóteles fue discípulo de Platón, el cual fundó la secta peripatética. A otros, en cambio, como a los estoicos, no les place que caigan en absoluto ninguna clase de pasiones de esta clase en el sabio. Pero Cicerón, en los libros sobre los Fines de los bienes y de los males, convence a estos, esto es a los estoicos, de que luchan con palabras más que con cosas contra los platónicos o peripatéticos: puesto que los estoicos no quieren llamar bienes, sino comodidades, a las cosas del cuerpo y externas; por el hecho de que no quieren que ningún bien del hombre exista fuera de la virtud, como arte de vivir bien, la cual no está sino en el ánimo. Pero estos otros llaman a estas cosas bienes simplemente y por la común costumbre de hablar; pero en comparación con la virtud, por la cual se vive rectamente, pequeños y exiguos. De lo cual resulta que, sean llamados por unos u otros como se quiera, ya sean bienes, ya comodidades, son pesados con igual estimación, ni se deleitan los estoicos en esta cuestión sino por la novedad de las palabras. Me parece, pues, incluso en esto, donde se pregunta si acontecen al sabio pasiones del ánimo, o si es totalmente ajeno a ellas, que hacen controversia de palabras más bien que de cosas. Pues estimo que ni ellos mismos sienten aquí otra cosa que los platónicos y peripatéticos, en cuanto atañe a la fuerza de las cosas, no al sonido de los vocablos.

2. Pues para omitir otras cosas con las cuales podría mostrarlo, para no hacerlo largo, diré una sola cosa que es evidentísima. En los libros que tienen por título Noches Áticas, escribe A. Gelio, varón de elegantísima elocuencia, y de mucha y fecunda ciencia, que navegó una vez con cierto noble filósofo estoico. Este filósofo, como cuenta A. Gelio más amplia y copiosamente (lib. 19, cap. 1), lo cual yo tocaré brevemente, cuando aquella nave era sacudida peligrosísimamente por un cielo y mar horribles, palideció por la fuerza del temor. Esto fue observado por los que estaban presentes, quienes, aunque en la vecindad de la muerte, estaban curiosísimamente atentos a si el filósofo se turbaba en su ánimo. Después, pasada la tempestad, tan pronto como la seguridad proporcionó lugar para el coloquio o incluso para la charla, uno de aquellos que aquella nave llevaba, un rico y lujoso asiático, interpela al filósofo, burlándose de que hubiera temido y palidecido, mientras que él mismo había permanecido intrépido en la destrucción que amenazaba. Pero aquel le refirió la respuesta de Aristipo el socrático, quien, habiendo oído en un caso semejante las mismas palabras de un hombre semejante, respondió que aquel, por el alma de un bribón malísimo, con razón no había estado solícito, pero que él mismo había debido temer por el alma de Aristipo. Rechazado aquel rico con esta respuesta, después preguntó A. Gelio al filósofo, no con ánimo de hostigar, sino de aprender, cuál era aquella razón de su pavor.

Qui ut doceret hominem sciendi studio naviter accensum, protulit statim de sarcinula sua Stoici Epicteti librum, in quo ea scripta essent, quae congruerent decretis Zenonis et Chrysippi, quos fuisse Stoicorum principes novimus. In eo libro se legisse dicit A. Gellius, hoc Stoicis placuisse, quod animi visa, quas appellant phantasias, nec in potestate est utrum et quando incidant animo; cum veniunt ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus praevenientibus mentis et rationis officium: nec ideo tamen in mente fieri opinionem mali, nec approbari ista, eisque consentiri. Hoc enim esse volunt in potestate, idque interesse censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit, atque accommodat mentis assensum; sapientis autem, quamvis eas necessitate patiatur, retinet tamen de his quae appetere vel fugere rationabiliter debet, veram et stabilem inconcussa mente sententiam. Haec ut potui, non quidem commodius A. Gellio, sed certe brevius, et, ut puto, planius exposui, quae ille se in Epieteti libro legisse commemorat, eum ex decretis Stoicorum dixisse atque sensisse.

3. Quae si ita sunt, aut nihil, aut pene nihil distat inter Stoicorum aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et perturbationibus animorum: utrique enim mentem rationemque sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere Stoici, quia nequaquam ejus sapientiam, qua utique sapiens est, ullo errore obnubilant, aut labe subvertunt. Accidunt autem animo sapientis, salva serenitate sapientiae, propter illa, quae commoda vel incommoda appellant, quamvis ea nolint dicere bona vel mala. Nam profecto si nihili penderet eas res ille philosophus, quas amissurum se naufragio sentiebat, sicuti est vita ista salusque corporis; non ita illud periculum perhorresceret, ut palloris etiam testimonio proderetur. Verumtamen et illam poterat permotionem pati, et fixam tenere mente sententiam, vitam illam salutemque corporis, quorum amissionem minabatur tempestatis immanitas, non esse bona quae illos, quibus inessent, facerent bonos, sicut facit justitia. Quod autem aiunt ea nec bona appellanda esse, sed commoda; verborum certamini, non rerum examini deputandum est.

El cual, para enseñar a un hombre diligentemente encendido por el estudio de saber, sacó inmediatamente de su maletilla un libro del estoico Epicteto, en el cual estaban escritas aquellas cosas que concordaban con los decretos de Zenón y Crisipo, a quienes sabemos que fueron los príncipes de los estoicos. En aquel libro dice A. Gelio haber leído que a los estoicos les placía esto: que las visiones del ánimo, que llaman fantasías, no está en nuestra potestad si inciden en el ánimo y cuándo; cuando vienen de cosas terribles y formidables, es necesario que muevan incluso el ánimo del sabio; de modo que por un breve tiempo o bien tiemble de miedo, o bien se contraiga por la tristeza, como si estas pasiones se anticiparan al oficio de la mente y de la razón; mas no por eso se forma en la mente una opinión de mal, ni se aprueban estas cosas, ni se consiente en ellas. Pues quieren que esto esté en nuestra potestad, y consideran que esto interesa entre el ánimo del sabio y del necio: que el ánimo del necio cede a las mismas pasiones y acomoda el asentimiento de la mente; pero el del sabio, aunque las padece por necesidad, retiene, sin embargo, sobre aquellas cosas que racionalmente debe apetecer o huir, una verdadera y estable sentencia con la mente inconmovible. Estas cosas, como pude, no ciertamente con más comodidad que A. Gelio, sino ciertamente con más brevedad y, según pienso, con más claridad, he expuesto lo que aquel conmemora haber leído en el libro de Epicteto, que él dijo y sintió según los decretos de los estoicos.

3. Las cuales cosas, si son así, o nada, o casi nada dista entre la opinión de los estoicos y de los otros filósofos sobre las pasiones y perturbaciones de los ánimos: pues ambos defienden la mente y la razón del sabio de la dominación de aquellas. Y por esto tal vez dicen los estoicos que ellas no caen en el sabio, porque de ningún modo anublan su sabiduría con algún error, ni la subvierten con alguna mancha, por la cual es ciertamente sabio. Pero acontecen al ánimo del sabio, salva la serenidad de la sabiduría, por aquellas cosas que llaman comodidades o incomodidades, aunque no quieran llamarlas bienes o males. Pues ciertamente, si en nada estimase aquellas cosas que sentía que iba a perder en el naufragio, como es esta vida y la salud del cuerpo; no temería tanto aquel peligro, que llegara a ser delatado incluso por el testimonio de la palidez. Sin embargo, podía tanto padecer aquella conmoción, como tener fija en la mente la sentencia de que aquella vida y salud del cuerpo, cuya pérdida amenazaba la inmensidad de la tempestad, no eran bienes que hicieran buenos a aquellos en quienes estuvieran, como hace la justicia. Pero lo que dicen, que aquellas cosas ni siquiera han de ser llamadas bienes, sino comodidades; ha de ser imputado a un certamen de palabras, no a un examen de las cosas.

Quid enim interest, utrum aptius bona vocentur, an commoda; dum tamen ne his privetur, non minus Stoicus, quam Peripateticus pavescat et palleat; ea non aequaliter appellando, sed aequaliter aestimando? Ambo sane, si bonorum istorum seu commodorum periculis ad flagitium vel facinus urgeantur, ut aliter ea retinere non possint, malle se dicunt haec amittere quibus natura corporis salva et incolumis habetur, quam illa committere quibus justitia violatur. Ita mens, ubi fixa est ista sententia, nullas perturbationes, etiamsi accidant inferioribus animi partibus, in se contra rationem praevalere permittit: quin imo eis ipsa dominatur, eisque non consentiendo, sed potius resistendo regnum virtutis exercet. Talem describit etiam Virgilius Aeneas, ubi ait: Mens immota manet, lacrymae volvuntur inanes. (Aeneid. lib. 4, vers. 449.)

Caput V.

Quod passiones, quae christianos animos afficiunt, non in vitium trahant, sed virtutem exerceant.

Non est nunc necesse copiose ac diligenter ostendere, quid de istis passionibus doceat Scriptura divina, qua christiana eruditio continetur. Deo quippe illam ipsam mentem subjicit regendam et juvandam, mentique passiones ita moderandas atque frenandas, ut in usus justitiae convertantur. Denique in disciplina nostra non tam quaeritur utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis; nec utrum timeat, sed quid timeat. Irasci enim peccanti, ut corrigatur; constristari pro afflicto, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat; nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpare : sed quanto honestius ille Stoicus misericordia perturbaretur hominis liberandi, quam timore naufragii! Longe melius et humanius, et piorum sensibus accommodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est (Orat. pro Q. Ligario, cap. 12). Quid est autem misericordia, nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur? Servit autem motus iste rationi, quando ita praebetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti. Hanc Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem, quam Stoicos inter vitia numerare non pudet:

¿Qué importa si más aptamente se llaman bienes, o comodidades; con tal que, sin embargo, para no ser privado de ellas, no menos el estoico que el peripatético tema y palidezca; no llamándolas igualmente, sino estimándolas igualmente? Ambos ciertamente, si por los peligros de estos bienes o comodidades fueran impulsados a la infamia o al crimen, de modo que no pudieran retenerlas de otro modo, dicen que prefieren perder estas cosas con las cuales la naturaleza del cuerpo se mantiene salva e incólume, que cometer aquellas con las cuales se viola la justicia. Así la mente, donde está fija esta sentencia, no permite que ninguna perturbación, aunque acontezca en las partes inferiores del ánimo, prevalezca en sí contra la razón: antes bien, ella misma las domina, y no consintiendo en ellas, sino más bien resistiéndolas, ejerce el reino de la virtud. Tal describe también Virgilio a Eneas, donde dice: «La mente permanece inmóvil, las lágrimas corren vanas» (Eneida, lib. 4, vers. 449).

Capítulo V.

Que las pasiones, que afectan a los ánimos cristianos, no arrastran al vicio, sino que ejercitan la virtud.

No es necesario ahora mostrar copiosa y diligentemente qué enseña sobre estas pasiones la divina Escritura, en la cual se contiene la erudición cristiana. Pues ella somete aquella misma mente a Dios para ser regida y ayudada, y a la mente las pasiones para ser de tal modo moderadas y frenadas, que se conviertan para los usos de la justicia. En fin, en nuestra disciplina no se pregunta tanto si el ánimo piadoso se aire, sino por qué se aire; ni si está triste, sino de qué está triste; ni si teme, sino qué teme. Pues airarse con el que peca para que se corrija; entristecerse por el afligido para que sea librado; temer por el que peligra para que no perezca; no sé si alguien de sana consideración lo reprendería. Pues incluso la misericordia suelen los estoicos culpar: ¡pero cuánto más honestamente se perturbaría aquel estoico por la misericordia de un hombre que ha de ser librado, que por el temor de un naufragio! Mucho mejor y más humanamente, y más acomodadamente a los sentidos de los piadosos, habló Cicerón en la alabanza de César, donde dice: «Ninguna de tus virtudes es ni más admirable, ni más grata que la misericordia» (Oración por Q. Ligario, cap. 12). ¿Qué es, pues, la misericordia, sino una cierta compasión de la miseria ajena en nuestro corazón, por la cual ciertamente, si podemos, somos compelidos a socorrer? Pero este movimiento sirve a la razón, cuando se presta la misericordia de tal modo que se conserve la justicia, ya sea cuando se da al indigente, ya sea cuando se perdona al arrepentido. A esta Cicerón, orador egregio, no dudó en llamarla virtud, la cual los estoicos no se avergüenzan de numerar entre los vicios:

qui tamen, ut docuit liber Epicteti nobilissimi Stoici, ex decretis Zenonis et Chrysippi, qui hujus sectae primas habuerunt, hujusmodi passiones in animum sapientis admittunt, quem vitiis omnibus liberum volunt. Unde fit consequens, ut haec ipsa non putent vitia, quando sapienti sic accidunt, ut contra virtutem mentis rationemque nihil possint, et una sit eademque sententia Peripateticorum, vel etiam Platonicorum, et ipsorum Stoicorum: sed, ut ait Tullius, verbi controversia jam diu torqueat homines Graeculos contentionis cupidiores, quam veritatis (De oratore, lib. I, c. 11, § 47). Sed adhuc merito quaeri potest, utrum ad vitae praesentis pertineat infirmitatem, etiam in quibusque bonis officiis hujuscemodi perpeti affectus: sancti vero Angeli et sine ira puniant quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniant, et periclitantibus eis quos diligunt, sine timore opitulentur; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpentur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem: sicut ipse Deus secundum Scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur . Hoc enim verbum vindictae usurpavit effectus, non illius turbulentus affectus.

Caput VI.

Quibus passionibus daemones, confitente Apuleio, exagitentur, quorum ope homines apud deos asserit adjuvari.

Qua interim de sanctis Angelis quaestione dilata, videamus quemadmodum dicant Platonici medios daemones inter deos et homines constitutos istis passionum aestibus fluctuare. Si enim mente ab his libera eisque dominante motus hujuscemodi paterentur, non eos diceret Apuleius simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare (De deo Socratis). Ipsa igitur mens eorum, id est pars animi superior, qua rationales sunt, in qua virtus et sapientia, si ulla eis esset, passionibus turbulentis inferiorum animi partium regendis moderandisque dominaretur; ipsa, inquam, mens eorum, sicut iste Platonicus confitetur, salo perturbationum fluctuat. Subjecta est ergo mens daemonum passionibus libidinum, formidinum, irarum, atque hujuscemodi caeteris. Qua igitur pars in eis libera est composque sapientiae, qua placeant diis, et ad bonorum morum similitudinem hominibus consulant; cum eorum mens passionum vitiis subjugata et oppressa, quidquid rationis naturaliter habet, ad fallendum et decipiendum tanto acrius intendat, quanto eam magis possidet nocendi cupiditas?

quienes, sin embargo, como enseñó el libro del nobilísimo estoico Epicteto, según los decretos de Zenón y Crisipo, que tuvieron las primacías de esta secta, admiten pasiones de esta clase en el ánimo del sabio, a quien quieren libre de todos los vicios. De donde resulta consecuente que ellos mismos no piensen que estas cosas sean vicios, cuando acontecen al sabio de tal modo que nada puedan contra la virtud de la mente y la razón, y sea una y la misma la sentencia de los peripatéticos, o incluso de los platónicos, y de los mismos estoicos: pero, como dice Tulio, una controversia de palabra atormenta ya hace tiempo a los hombrecillos griegos más deseosos de contención que de la verdad (Sobre el orador, lib. I, c. 11, § 47). Pero todavía puede preguntarse merecidamente si pertenece a la enfermedad de la vida presente el padecer afectos de esta clase incluso en cualesquiera buenos oficios: mas que los santos Ángeles tanto castiguen sin ira a los que reciben para ser castigados por la eterna ley de Dios, como socorran a los míseros sin compasión de miseria, y auxilien sin temor a los que aman cuando peligran; y sin embargo los nombres de estas pasiones se usen incluso en ellos por la costumbre de la locución humana, por cierta semejanza de las obras, no por la enfermedad de las afecciones: al igual que Dios mismo según las Escrituras se aire, y sin embargo no se turba por ninguna pasión. Pues esta palabra tomó para sí el efecto de la venganza, no el turbulento afecto de aquel.

Capítulo VI.

De qué pasiones son agitados los demonios, según confesión de Apuleio, por cuya ayuda afirma que los hombres son auxiliados ante los dioses.

Diferida por el momento la cuestión sobre los santos ángeles, veamos de qué modo dicen los platónicos que los demonios, constituidos como mediadores entre los dioses y los hombres, fluctúan en estos oleajes de las pasiones. Pues si padecieran movimientos de esta clase estando su mente libre de ellos y dominándolos, Apuleio no diría que fluctúan con similar movimiento del corazón y mar de la mente por todas las agitaciones de los pensamientos (De deo Socratis). Por lo tanto, su misma mente, es decir, la parte superior del ánimo por la cual son racionales, en la cual residirían la virtud y la sabiduría si tuvieran alguna, dominaría las turbulentas pasiones de las partes inferiores del ánimo rigiéndolas y moderándolas; su misma mente, digo, como este platónico confiesa, fluctúa en un mar de perturbaciones. Por tanto, la mente de los demonios está sujeta a las pasiones de las libidines, de los temores, de las iras y de las demás de esta clase. ¿Qué parte en ellos es entonces libre y dueña de la sabiduría, por la cual agraden a los dioses y miren por los hombres hacia la semejanza de las buenas costumbres; cuando su mente, subyugada y oprimida por los vicios de las pasiones, dirija cuanto de razón posee naturalmente a engañar y embaucar tanto más agudamente, cuanto más la posee la codicia de dañar?

Caput VII.

Quod Platonici figmentis poetarum infamatos asserant deos de contrariorum studiorum certamine, cum hae partes daemonum, non deorum sint.

Quod si quisquam dicit, non ex omnium, sed ex malorum daemonum numero esse, quos poetae quorumdam hominum osores et amatores deos non procul a veritate confingunt: hos enim dixit Apuleius, salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare: quomodo istud intelligere poterimus, quando, cum hoc diceret, non quorumdam, id est malorum, sed omnium daemonum medietatem propter acria corpora, inter deos et homines describebat? Hoc enim ait fingere poetas, quod ex istorum daemonum numero deos faciunt, et eis deorum nomina imponunt, et quibus voluerint hominibus ex his amicos inimicosque distribuunt ficti carminis impunita licentia; cum deos ab his daemonum moribus, et coelesti loco et beatitudinis opulentia remotos esse perhibeant (De deo Socratis). Haec est ergo fictio poetarum, deos dicere qui dii non sunt, eosque sub deorum nominibus inter se decertare propter homines, quos pro studio partium diligunt vel oderunt. Non procul autem a veritate dicit hanc esse fictionem; quoniam deorum appellati vocabulis qui dii non sunt, tales tamen describuntur daemones, quales sunt. Denique hinc esse dicit Homericam illam Minervam, quae mediis coetibus Graiûm cohibendo Achilli intervenit (Ibid.). Quod ergo Minerva illa fuerit, poeticum vult esse figmentum; eo quod Minervam deam putat, eamque inter deos, quos omnes bonos beatosque credit, in alta aetheria sede collocat, procul a conversatione mortalium. Quod autem aliquis daemon fuerit Graecis favens Trojanisque contrarius, sicut alius adversus Graecos Trojanorum opitulator, quem Veneris seu Martis nomine idem poeta commemorat, quos deos iste talia non agentes in coelestibus habitationibus ponit; et hi daemones pro eis quos amabant, contra eos quos oderant, inter se decertaverint, hoc non procul a veritate poetas dixisse confessus est. De his quippe ista dixerunt, quos hominibus simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare testatur, ut possent amores et odia, non pro justitia, sed sicut populus similis eorum in venatoribus et aurigis, secundum suarum studia partium, pro aliis adversus alios exercere . Id enim videtur philosophus curasse Platonicus, ne, cum haec a poetis canerentur, non a daemonibus mediis, sed ab ipsis diis, quorum nomina poetae fingendo ponunt, fieri crederentur.

Capítulo VII.

Que los platónicos afirman que los dioses son infamados por las ficciones de los poetas sobre el certamen de estudios contrarios, siendo estas partes propias de los demonios, no de los dioses.

Pero si alguien dice que no es del número de todos, sino del número de los malos demonios, a quienes los poetas, no lejos de la verdad, fingen ser dioses que odian y aman a ciertos hombres: pues de estos dijo Apuleio que fluctúan en un mar de la mente por todas las agitaciones de los pensamientos: ¿cómo podremos entender esto, cuando, al decir esto, describía no de algunos, es decir, de los malos, sino la naturaleza media de todos los demonios a causa de sus cuerpos aéreos, entre los dioses y los hombres? Pues dice que los poetas fingen esto, que del número de aquellos demonios hacen dioses, y les imponen nombres de dioses, y distribuyen de entre estos amigos y enemigos a los hombres que quieren con la impune licencia de un canto fingido; aunque sostienen que los dioses están remotos de estas costumbres de los demonios, tanto por su lugar celestial como por la opulencia de su beatitud (De deo Socratis). Esta es, pues, la ficción de los poetas: decir que son dioses los que no son dioses, y que estos bajo los nombres de dioses deciden entre sí por causa de los hombres, a quienes aman u odian por el estudio de sus partidos. Pero dice que esta ficción no está lejos de la verdad; porque, aunque llamados con vocablos de dioses los que no son dioses, sin embargo, se describen tales demonios cuales son. En fin, dice que de aquí procede aquella Minerva homérica, que intervino en medio de las asambleas de los griegos para contener a Aquiles (Ibíd.). Que aquella fuera Minerva, pues, quiere que sea un figmento poético; porque piensa que Minerva es una diosa, y la coloca entre los dioses, a quienes cree todos buenos y bienaventurados, en la alta sede etérea, lejos del trato de los mortales. Pero que fuera algún demonio el que favorecía a los griegos y era contrario a los troyanos, al igual que otro era auxiliador de los troyanos contra los griegos, a quien el mismo poeta conmemora con el nombre de Venus o de Marte, a los cuales este pone en las habitaciones celestiales no haciendo tales cosas; y que estos demonios lucharan entre sí por aquellos a quienes amaban, contra aquellos a quienes odiaban, confesó que los poetas dijeron esto no lejos de la verdad. Pues de estos dijeron tales cosas, de quienes testifica que fluctúan con movimiento del corazón y mar de la mente similar a los hombres por todas las agitaciones de los pensamientos, para que pudieran ejercitar amores y odios, no por la justicia, sino como el pueblo similar a ellos en los cazadores y aurigas, según los estudios de sus partidos, a favor de unos contra otros. Pues el filósofo platónico parece haber cuidado esto: que, cuando estas cosas fuesen cantadas por los poetas, no se creyera que se hacían, no por los demonios medios, sino por los mismos dioses, cuyos nombres ponen los poetas fingiendo.

Caput VIII.

De diis coelestibus et daemonibus aeriis hominibusque terrenis Apuleii Platonici definitio.

Quid illa ipsa definitio daemonum, parumne intuenda est (ubi certe omnes determinando complexus est), quod ait daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aeria, tempore aeterna (Ibid.)? In quibus quinque commemoratis, nihil dixit omnino, quod daemones cum bonis saltem hominibus id viderentur habere commune, quod non esset in malis. Nam ipsos homines cum aliquanto latius describendo complecteretur, suo loco de illis dicens tanquam de infimis atque terrenis, cum prius dixisset de coelestibus diis; ut commendatis duabus partibus ex summo et infimo ultimis , tertio loco de mediis daemonibus loqueretur: Igitur homines, inquit, ratione cluentes , oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiis mentibus, brutis et obnoxiis corporibus, dissimilibus moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cuncti tamen universo genere perpetui, vicissim sufficienda prole mutabiles, volucri tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita terras incolunt (De deo Socratis). Cum hic tam multa diceret, quae ad plurimos homines pertinent, numquid etiam illud tacuit, quod noverat esse paucorum, ubi ait tarda sapientia? quod si praetermisisset, nullo modo recte genus humanum descriptionis hujus tam intenta diligentia terminasset. Cum vero deorum excellentiam commendaret, ipsam beatitudinem, quo volunt homines per sapientiam pervenire, in eis affirmavit excellere. Proinde si aliquos daemones bonos vellet intelligi, aliquid etiam in ipsorum descriptione poneret, unde vel cum diis aliquam beatitudinis partem, vel cum hominibus qualemcumque sapientiam putarentur habere communem. Nunc vero nullum bonum eorum commemoravit, quo boni discernuntur a malis. Quamvis et eorum malitiae liberius exprimendae pepercerit, non tam ne ipsos, quam ne cultores eorum, apud quos loquebatur, offenderet:

Capítulo VIII.

La definición de Apuleio el platónico sobre los dioses celestiales, los demonios aéreos y los hombres terrenos.

¿Qué decir de aquella misma definición de los demonios? ¿Acaso no debe considerarse un poco (donde ciertamente los incluyó a todos al definirlos), cuando dice que los demonios son animales por género, pasivos de ánimo, racionales de mente, aéreos de cuerpo, eternos de tiempo (Ibíd.)? En estas cinco cosas conmemoradas, nada dijo en absoluto por lo cual los demonios parecieran tener en común al menos con los hombres buenos aquello que no estuviera en los malos. Pues cuando incluía a los hombres mismos describiéndolos algo más extensamente, hablando de ellos en su lugar como de los ínfimos y terrenos, después de haber hablado primero de los dioses celestiales; para que, encomendadas las dos partes extremas desde lo sumo y lo ínfimo, hablara en tercer lugar de los demonios medios: «Por tanto los hombres», dice, «célebres por la razón, poderosos en el habla, con almas inmortales, con miembros moribundos, con mentes ligeras y ansiosas, con cuerpos brutos y obedientes, con costumbres disímiles, con errores similares, con pervicaz audacia, con pertinaz esperanza, con vano trabajo, con fortuna caduca, individualmente mortales, pero todos perpetuos en su género universal, mudables por la prole que ha de ser suministrada a su vez, con tiempo volador, con lenta sabiduría, con muerte veloz, con vida querellosa, habitan las tierras» (De deo Socratis). Al decir aquí tantas cosas que pertenecen a muchísimos hombres, ¿acaso calló también aquello que sabía ser de pocos, cuando dijo «lenta sabiduría»? Lo cual si hubiera omitido, de ningún modo habría terminado rectamente el género humano con tan intensa diligencia de esta descripción. Pero cuando encomendaba la excelencia de los dioses, afirmó que en ellos destaca la misma beatitud a la que los hombres quieren llegar por la sabiduría. Por consiguiente, si quisiera que algunos demonios fueran entendidos como buenos, pondría también algo en la descripción de ellos por lo cual se pensara que tienen en común o bien alguna parte de la beatitud con los dioses, o bien alguna clase de sabiduría con los hombres. Pero ahora no conmemoró ningún bien de ellos por el cual los buenos se distingan de los malos. Aunque también se abstuvo de expresar su malicia más libremente, no tanto por no ofenderlos a ellos, cuanto por no ofender a sus cultores, ante quienes hablaba:

significavit tamen prudentibus, quid de illis sentire deberent; quandoquidem deos, quos omnes bonos beatosque credi voluit, ab eorum passionibus, atque, ut ait ipse, turbellis omni modo separavit, sola illos corporum aeternitate conjungens; animo autem non diis, sed hominibus similes daemones apertissime inculcans: et hoc non sapientiae bono, cujus et homines possunt esse participes; sed perturbatione passionum, quae stultis malisque dominatur, a sapientibus vero et bonis ita regitur, ut malint eam non habere, quam vincere. Nam si non corporum, sed animorum aeternitatem cum diis habere daemones vellet intelligi, non utique homines ab hujus rei consortio separaret: quia et hominibus aeternos esse animos, procul dubio, sicut Platonicus, sentit. Ideo cum hoc genus animantium describeret, immortalibus animis, moribundis membris dixit esse homines. Ac per hoc si propterea communem cum diis aeternitatem non habent homines, quia corpore sunt mortales: propterea ergo daemones habent, quia corpore sunt immortales.

Caput IX.

An amicitia coelestium deorum per intercessionem daemonum possit homini provideri.

Quales igitur mediatores sunt inter homines et deos, per quos ad deorum amicitias homines ambiant, qui hoc cum hominibus habent deterius, quod est in animante melius, id est animum; hoc autem habent cum diis melius, quod est in animante deterius, id est corpus? Cum enim animans, id est animal, ex anima constet et corpore, quorum duorum anima est utique corpore melior; etsi vitiosa et infirma, melior certe corpore etiam sanissimo atque firmissimo; quoniam ejus natura excellentior nec labe vitiorum postponitur corpori; sicut aurum etiam sordidum argento seu plumbo, licet purissimo, carius aestimatur: isti mediatores deorum et hominum, per quos interpositos divinis humana junguntur, cum diis habent corpus aeternum, vitiosum autem cum hominibus animum; quasi religio, qua volunt diis homines per daemones jungi, in corpore sit, non in animo, constituta. Quaenam tandem istos mediatores falsos atque fallaces quasi capite deorsum nequitia vel poena suspendit, ut inferiorem animalis partem, id est corpus, cum superioribus, superiorem vero, id est animum, cum inferioribus habeant, et cum diis coelestibus in parte serviente conjuncti, cum hominibus autem terrestribus in parte dominante sint miseri? Corpus quippe servum est, sicut etiam Sallustius ait: Animi imperio, corporis servitio magis utimur.

sin embargo, significó a los prudentes qué debían sentir de ellos; puesto que separó de todo punto a los dioses, a quienes quiso que se creyera todos buenos y bienaventurados, de sus pasiones y, como dice él mismo, de sus disturbios (turbellis), uniéndolos solo por la eternidad de los cuerpos; inculcando muy abiertamente que los demonios son similares de ánimo no a los dioses, sino a los hombres: y esto no por el bien de la sabiduría, del cual también los hombres pueden ser partícipes; sino por la perturbación de las pasiones, que domina a los estultos y a los malos, pero que es de tal modo regida por los sabios y buenos que prefieren no tenerla que vencerla. Pues si quisiera que se entendiera que los demonios tienen con los dioses la eternidad no de los cuerpos, sino de los ánimos, no separaría ciertamente a los hombres del consorcio de esta cosa: porque siente, sin duda como platónico, que las almas son inmortales también para los hombres. Por eso, cuando describía este género de vivientes, dijo que los hombres tienen almas inmortales y miembros moribundos. Y por esto, si los hombres no tienen la eternidad común con los dioses por el hecho de que son mortales de cuerpo: por eso, pues, la tienen los demonios, porque son inmortales de cuerpo.

Capítulo IX.

Si la amistad de los dioses celestiales puede procurarse al hombre por la intercesión de los demonios.

¿Qué clase de mediadores son, pues, entre los hombres y los dioses, por quienes los hombres pretendan las amistades de los dioses, quienes tienen esto peor en común con los hombres, que es lo mejor en el viviente, a saber, el ánimo; y tienen esto mejor en común con los dioses, que es lo peor en el viviente, a saber, el cuerpo? Pues constando el viviente, esto es, el animal, de alma y cuerpo, de los cuales dos el alma es ciertamente mejor que el cuerpo; aunque sea viciosa y enferma, es mejor ciertamente que el cuerpo aun el más sano y firme; porque su naturaleza es más excelente y no es pospuesta al cuerpo por la mancha de los vicios; al igual que el oro, aun sucio, se estima más caro que la plata o el plomo, aunque sean purísimos: estos mediadores de los dioses y de los hombres, por cuya interposición se unen las cosas humanas a las divinas, tienen con los dioses el cuerpo eterno, pero con los hombres el ánimo vicioso; como si la religión, por la cual quieren que los hombres se unan a los dioses por medio de los demonios, estuviera constituida en el cuerpo, no en el ánimo. ¿Qué maldad o qué pena, en fin, tiene a estos mediadores falsos y engañosos como suspendidos cabeza abajo, de modo que tengan la parte inferior del animal, esto es, el cuerpo, con los seres superiores, pero la parte superior, esto es, el ánimo, con los inferiores, y estando unidos con los dioses celestiales en la parte sirviente, sean míseros con los hombres terrenos en la parte dominante? Pues el cuerpo es ciertamente siervo, como también dice Salustio: «Usamos más del imperio del ánimo que del servicio del cuerpo».

Adjunxit autem ille, Alterum nobis cum diis, alterum cum belluis commune est (Sallust. in Catil., cap. 1): quoniam de hominibus loquebatur, quibus, sicut belluis, mortale corpus est. Isti autem, quos inter nos et deos mediatores nobis philosophi providerunt , possunt quidem dicere de animo et corpore, Alterum nobis cum diis, alterum cum hominibus commune est: sed, sicut dixi, tanquam in perversum ligati atque suspensi, servum corpus cum diis beatis, dominum animum cum hominibus miseris habentes , parte inferiore exaltati, superiore dejecti. Unde etiam si quisquam propter hoc eos putaverit aeternitatem habere cum diis, quia nulla morte, sicut animalium terrestrium, animi eorum solvuntur a corpore: nec sic existimandum est eorum corpus tanquam honoratorum aeternum vehiculum, sed aeternum vinculum damnatorum .

Caput X.

Quod secundum Plotini sententiam, minus miseri sint homines in corpore mortali, quam daemones in aeterno.

Plotinus certe nostrae memoriae vicinis temporibus, Platonem caeteris excellentius intellexisse laudatur . Is cum de humanis animis ageret, Pater, inquit, misericordem mortalia illis vincula faciebat (Enneadis 4 libro 3, cap. 12). Ita hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est, ne semper hujus vitae miseria tenerentur. Hac misericordia indigna judicata est iniquitas daemonum, quae in animi passivi miseria, non mortale, sicut homines, sed aeternum corpus accepit. Essent quippe feliciores hominibus, si mortale cum eis haberent corpus, et cum diis beatum animum. Essent autem pares hominibus, si cum animo misero corpus saltem mortale cum eis habere meruissent; si tamen acquirerent aliquid pietatis, ut ab aerumnis vel in morte requiescerent. Nunc vero non solum feliciores hominibus non sunt animo misero, sed etiam miseriores sunt perpetuo corporis vinculo. Non enim aliqua pietatis et sapientiae disciplina proficientes, intelligi voluit ex daemonibus fieri deos, cum apertissime dixerit daemones aeternos.

Caput XI.

De opinione Platonicorum, qua putant animas hominum daemones esse post corpora.

Y añadió aquel: «Lo uno nos es común con los dioses, lo otro con las bestias» (Salust. en Catil., cap. 1): porque hablaba de los hombres, para quienes, como para las bestias, el cuerpo es mortal. Pero estos, que los filósofos nos han proporcionado como mediadores entre nosotros y los dioses, pueden ciertamente decir del ánimo y del cuerpo: «Lo uno nos es común con los dioses, lo otro con los hombres»: pero, como dije, como atados y suspendidos de forma perversa, teniendo el cuerpo siervo con los dioses bienaventurados, y el ánimo señor con los hombres míseros, exaltados por la parte inferior, abatidos por la superior. Por lo cual, aun si alguien pensara por esto que tienen la eternidad con los dioses, porque por ninguna muerte, como sucede con los animales terrenos, se sueltan sus ánimos del cuerpo: ni aun así debe considerarse su cuerpo como un vehículo eterno de los honrados, sino como una cadena eterna de los condenados.

Capítulo X.

Que según la sentencia de Plotino, son menos míseros los hombres en el cuerpo mortal que los demonios en el eterno.

Plotino ciertamente, en tiempos cercanos a nuestra memoria, es alabado por haber entendido a Platón más excelentemente que los demás. Él, cuando trataba de las almas humanas, dijo: «El Padre misericordioso les hacía vínculos mortales» (Enéadas IV, libro 3, cap. 12). Así, consideró que esto mismo de que los hombres sean mortales de cuerpo pertenece a la misericordia de Dios Padre, para que no estuvieran retenidos siempre por la miseria de esta vida. De esta misericordia fue juzgada indigna la iniquidad de los demonios, la cual, en la miseria de un ánimo pasivo, recibió no un cuerpo mortal como los hombres, sino uno eterno. Serían ciertamente más felices que los hombres si tuvieran con ellos el cuerpo mortal, y con los dioses el ánimo bienaventurado. Pero serían iguales a los hombres si, con el ánimo mísero, hubieran merecido tener al menos con ellos el cuerpo mortal; siempre que adquirieran algo de piedad, para que descansaran de sus aflicciones al menos en la muerte. Pero ahora no solo no son más felices que los hombres con su ánimo mísero, sino que son incluso más míseros por el vínculo perpetuo del cuerpo. Pues no quiso que se entendiera que de demonios se hacen dioses por el aprovechamiento de alguna disciplina de piedad y sabiduría, cuando muy abiertamente dijo que los demonios son eternos.

Capítulo XI.

De la opinión de los platónicos, por la cual piensan que las almas de los hombres son demonios después de los cuerpos.

Dicit quidem et animas hominum daemones esse, et ex hominibus fieri Lares, si boni meriti sunt; Lemures, si mali, seu Larvas: Manes autem deos dici, si incertum est bonorum eos, seu malorum esse meritorum. In qua opinione, quantam voraginem aperiant sectandis perditis moribus, quis non videat, si vel paululum attendat? Quandoquidem quamlibet nequam fuerint homines, vel Larvas se fieri dum opinantur, vel dum Manes deos; tanto pejores fiunt, quanto sunt nocendi cupidiores: ut etiam quibusdam sacrificiis tanquam divinis honoribus post mortem se invitari opinentur, ut noceant: Larvas quippe dicit esse noxios daemones ex hominibus factos. Sed hinc alia quaestio est. Inde autem perhibet appellari graece beatos εὐδαίμονας, quod boni sint animi, hoc est boni daemones; animos quoque hominum daemones esse confirmans.

Caput XII.

De ternis contrariis, quibus secundum Platonicos daemonum et hominum natura distinguitur.

Sed nunc de his agimus, quos in natura propria descripsit inter deos et homines genere animalia, mente rationalia, animo passiva, corpore aeria, tempore aeterna. Nempe cum prius deos in sublimi coelo, homines autem in terra infima disjunctos locis, et naturae dignitate secerneret, ita conclusit: Habetis, inquit, interim bina animalia; deos ab hominibus plurimum differentes, loci sublimitate, vitae perpetuitate, naturae perfectione; nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat ; et vivacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subcisiva; et ingenia illa ad beatitudinem sublimata, haec ad miserias infimata (De deo Socratis). Hic terna video commemorata contraria de duabus naturae partibus ultimis, id est summis atque infimis. Nam tria quae proposuit de diis laudabilia, eadem repetivit, aliis quidem verbis, ut eis alia tria adversa ex hominibus redderet. Tria deorum haec sunt: loci sublimitas, vitae perpetuitas, perfectio naturae. Haec aliis verbis ita repetivit, ut eis tria contraria humanae conditionis opponeret: Cum et habitacula, inquit, summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat: quia dixerat loci sublimitatem.

Dice ciertamente que también las almas de los hombres son demonios, y que de los hombres se hacen Lares si son de buen mérito; Lémures o Larvas si de mal mérito; mas que se llaman dioses Manes si es incierto si son de buenos o de malos méritos. En esta opinión, ¡qué abismo abren para seguir costumbres perdidas, quién no lo verá si atiende aunque sea un poco? Puesto que, por muy inicuos que hayan sido los hombres, mientras piensan que se convierten en Larvas o en dioses Manes, se hacen tanto peores cuanto más codiciosos son de dañar: de modo que incluso piensan que son invitados por ciertos sacrificios como a honores divinos después de la muerte para que dañen: pues dice que las Larvas son demonios nocivos hechos de hombres. Pero de esto hay otra cuestión. Por lo demás, sostiene que los bienaventurados son llamados en griego eudaemones porque son buenos ánimos, esto es, buenos demonios; confirmando que también las almas de los hombres son demonios.

Capítulo XII.

De los tres contrarios por los cuales, según los platónicos, se distingue la naturaleza de los demonios y de los hombres.

Pero ahora tratamos de aquellos a quienes describió en su naturaleza propia entre los dioses y los hombres como animales por género, racionales de mente, pasivos de ánimo, aéreos de cuerpo, eternos de tiempo. Ciertamente, cuando primero separó a los dioses en el cielo sublime y a los hombres en la tierra ínfima, disjuntos por los lugares y por la dignidad de la naturaleza, así concluyó: «Tenéis», dice, «mientras tanto dos clases de animales; los dioses que difieren muchísimo de los hombres por la sublimidad del lugar, por la perpetuidad de la vida, por la perfección de la naturaleza; sin ninguna comunicación cercana entre sí, puesto que tanta distancia de altura separa las habitaciones sumas de las ínfimas; y la vivacidad allí es eterna e indefectible, aquí caduca y entrecortada; y aquellos ingenios están sublimados a la beatitud, estos abatidos a las miserias» (De deo Socratis). Aquí veo conmemorados tres contrarios sobre las dos partes extremas de la naturaleza, esto es, las sumas y las ínfimas. Pues las tres cosas laudables que propuso de los dioses, las mismas repitió, aunque con otras palabras, para devolverles otras tres adversas de los hombres. Estas tres de los dioses son: sublimidad del lugar, perpetuidad de la vida, perfección de la naturaleza. Estas las repitió con otras palabras de tal modo que les opusiera los tres contrarios de la condición humana: «Puesto que», dice, «tanta distancia de altura separa las habitaciones sumas de las ínfimas», porque había dicho sublimidad de lugar.

Et vivacitas illic, inquit, aeterna et indefecta sit, hic caduca et subcisiva: quia dixerat vitae perpetuitatem. Et ingenia illa, inquit, ad beatitudinem sublimata, haec ad miserias infimata: quia dixerat naturae perfectionem. Tria igitur ab eo posita sunt deorum, id est, locus sublimis, aeternitas, beatitudo: et his contraria tria hominum, id est, locus infimus, mortalitas, miseria.

Caput XIII.

Quomodo daemones, si nec cum diis beati, nec cum hominibus sunt miseri, inter utramque partem sine utriusque communione sint medii.

1. Inter haec terna deorum et hominum, quoniam daemones medios posuit, de loco nulla est controversia: inter sublimem quippe et infimum, medius locus aptissime habetur et dicitur. Caetera bina restant, quibus cura attentior adhibenda est, quemadmodum vel aliena esse a daemonibus ostendantur, vel sic eis distribuantur, ut medietas videtur exposcere. Sed ab eis aliena esse non possunt. Non enim, sicut dicimus locum medium nec esse summum, nec infimum, ita daemones cum sint animalia rationalia, nec beatos esse, nec miseros, sicuti sunt arbusta vel pecora, quae sunt sensus vel rationis expertia, recte possumus dicere. Quorum ergo ratio mentibus inest, aut miseros esse, aut beatos necesse est. Item non possumus recte dicere, nec mortales esse daemones, nec aeternos. Omnia namque viventia aut in aeternum vivunt, aut finiunt morte quod vivunt. Jam vero iste tempore aeternos daemones dixit. Quid igitur restat, nisi ut hi medii de duobus summis unum habeant, et de duobus infimis alterum? Nam si utraque de imis habebunt, aut utraque de summis, medii non erunt, sed in alterutram partem vel resiliunt, vel recumbunt . Quia ergo his binis, sicut demonstratum est, carere utrisque non possunt, acceptis ex utraque parte singulis mediabuntur. Ac per hoc quia de infimis habere non possunt aeternitatem, quae ibi non est, unum hoc de summis habent: et ideo non est alterum ad complendam medietatem suam, quod de infimis habeant, nisi miseriam.

2. [XIII.] Est itaque, secundum Platonicos, sublimium deorum vel beata aeternitas, vel aeterna beatitudo; hominum vero infirmorum vel miseria mortalis, vel mortalitas misera: daemonum autem mediorum vel misera aeternitas, vel aeterna miseria. Nam et quinque illis, quae in definitione daemonum posuit, non eos medios, sicut promittebat, ostendit; quoniam tria dixit eos habere nobiscum, quod genere animalia, quod mente rationalia, quod animo passiva sunt; cum diis autem unum, quod tempore aeterna; et unum proprium, quod corpore aeria.

«Y la vivacidad allí», dice, «sea eterna e indefectible, aquí caduca y entrecortada», porque había dicho perpetuidad de la vida. «Y aquellos ingenios», dice, «sublimados a la beatitud, estos abatidos a las miserias», porque había dicho perfección de la naturaleza. Tres cosas, por tanto, fueron puestas por él de los dioses, a saber: lugar sublime, eternidad, beatitud; y tres cosas contrarias a estas de los hombres, a saber: lugar ínfimo, mortalidad, miseria.

Capítulo XIII.

Cómo los demonios, si ni son bienaventurados con los dioses ni míseros con los hombres, son mediadores entre ambas partes sin comunión con ninguna de las dos.

1. Entre estas tres cosas de los dioses y de los hombres, puesto que puso a los demonios como mediadores, no hay controversia sobre el lugar: pues entre lo sublime y lo ínfimo, el lugar medio se tiene y se dice muy aptamente. Quedan los otros dos pares, a los cuales debe aplicarse una atención más cuidadosa, sobre cómo o bien se muestren ajenos a los demonios, o bien se les distribuyan de tal modo que la mediación parezca exigirlo. Pero no pueden serles ajenos. Pues no podemos decir rectamente que, así como decimos que el lugar medio no es ni lo sumo ni lo ínfimo, así los demonios, siendo animales racionales, no sean ni bienaventurados ni míseros, como lo son los arbustos o los ganados, que carecen de sentido o de razón. Por lo tanto, aquellos en cuyas mentes reside la razón, es necesario que sean o míseros o bienaventurados. Asimismo, no podemos decir rectamente que los demonios no son ni mortales ni eternos. Pues todos los vivientes o viven para siempre, o terminan por la muerte lo que viven. Pero ya este hombre dijo que los demonios son eternos en el tiempo. ¿Qué queda, pues, sino que estos mediadores tengan una de las dos cosas sumas y otra de las dos ínfimas? Pues si tienen ambas de las ínfimas, o ambas de las sumas, no serán mediadores, sino que o retroceden o se inclinan hacia una u otra parte. Puesto que, por tanto, como se ha demostrado, no pueden carecer de ambas cosas, serán mediados aceptando una de cada parte. Y por esto, porque de las cosas ínfimas no pueden tener la eternidad, que no está allí, tienen esta única de las sumas; y por eso no hay otra cosa para completar su mediación, que puedan tener de las ínfimas, sino la miseria.

2. [XIII.] Hay, pues, según los platónicos, para los dioses sublimes o una bienaventurada eternidad o una eterna beatitud; para los hombres enfermos o una miseria mortal o una mortalidad mísera; pero para los demonios medios o una mísera eternidad o una eterna miseria. Pues incluso en aquellas cinco cosas que puso en la definición de los demonios, no los mostró mediadores como prometía; puesto que dijo que tienen tres cosas en común con nosotros: que son animales por género, que son racionales de mente y que son pasivos de ánimo; con los dioses, en cambio, una sola: que son eternos de tiempo; y una propia: que son aéreos de cuerpo.

Quomodo ergo medii, quando unum habent cum summis, tria cum infimis? Quis non videat, relicta medietate, quantum inclinentur et deprimantur ad infima? Sed plane ibi etiam medii possunt ita inveniri, ut unum habeant proprium, quod est corpus aerium, sicut et illi de summis atque infimis singula propria, dii corpus aetherium, hominesque terrenum; duo vero communia sint omnibus, quod genere sunt animalia, et mente rationalia. Nam et ipse cum de diis et hominibus loqueretur, «Habetis» inquit, «bina animalia.» Et non solent isti deos nisi rationales mente perhibere. Duo sunt residua, quod sunt animo passiva, et tempore aeterna: quorum habent unum cum infimis, cum summis alterum, ut proportionali ratione librata medietas neque sustollatur in summa, neque in infima deprimatur. Ipsa est autem illa daemonum misera aeternitas, vel aeterna miseria. Qui enim ait, animo passiva, etiam misera dixisset, nisi eorum cultoribus erubuisset. Porro quia providentia summi Dei, sicut etiam ipsi fatentur, non fortuita temeritate regitur mundus, nunquam esset istorum aeterna miseria, nisi esset magna malitia.

3. Si igitur beati recte dicuntur eudaemones, non sunt eudaemones daemones, quos inter homines et deos isti in medio locaverunt. Quis ergo est locus bonorum daemonum, qui supra homines, infra deos, istis praebeant adjutorium, illis ministerium? Si enim boni aeternique sunt, profecto et beati sunt. Aeterna autem beatitudo medios eos esse non sinit, quia multum diis comparat, multumque ab hominibus separat. Unde frustra isti conabuntur ostendere, quomodo daemones boni, si et immortales sunt et beati, recte medii constituantur inter deos immortales ac beatos et homines mortales ac miseros. Cum enim utrumque habeant cum diis, et beatitudinem scilicet et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus et miseris et mortalibus; quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, diisque conjuncti, quam inter utrosque medii constituti? Tunc enim medii essent, si haberent et ipsi duo quaedam sua, non cum binis alterutrorum, sed cum singulis utrorumque communia: sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et Angelos; ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale, medius homo esset, inferior Angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis, animal rationale mortale. Ita ergo cum quaerimus medium inter beatos immortales miserosque mortales, hoc invenire debemus, quod aut mortale sit beatum, aut immortale sit miserum.

¿Cómo son entonces mediadores, cuando tienen una sola con los sumos y tres con los ínfimos? ¿Quién no verá, dejada atrás la mediación, cuánto se inclinan y se deprimen hacia las cosas ínfimas? Pero claramente también allí pueden encontrarse mediadores de tal modo que tengan una cosa propia, que es el cuerpo aéreo, al igual que aquellos de lo sumo y de lo ínfimo tienen cada uno la suya propia, los dioses el cuerpo etéreo y los hombres el terreno; pero dos cosas sean comunes a todos: que son animales por género y racionales de mente. Pues él mismo, cuando hablaba de los dioses y de los hombres, dijo: «Tenéis dos clases de animales». And these are not accustomed to maintain that the gods are anything but rational in mind. Quedan dos cosas: que son pasivos de ánimo y eternos de tiempo; de las cuales tienen una con los ínfimos y la otra con los sumos, para que la mediación, equilibrada por una razón proporcional, ni se eleve a lo sumo ni se deprima a lo ínfimo. Esa misma es la mísera eternidad o eterna miseria de los demonios. Pues el que dijo «pasivos de ánimo», también habría dicho «míseros», si no se hubiera avergonzado ante sus cultores. Por lo demás, porque el mundo no se rige por una fortuita temeridad, como incluso ellos mismos confiesan, sino por la providencia del Dios sumo, nunca existiría esa eterna miseria de ellos si no existiera una gran malicia.

3. Si, por tanto, los bienaventurados son llamados rectamente eudaemones, no son eudaemones los demonios a quienes estos han colocado en medio entre los hombres y los dioses. ¿Cuál es, pues, el lugar de los buenos demonios que, sobre los hombres e ínfimos respecto a los dioses, presten a aquellos auxilio y a estos servicio? Pues si son buenos y eternos, ciertamente son también bienaventurados. Pero la eterna beatitud no permite que sean mediadores, porque los asimila mucho a los dioses y los separa mucho de los hombres. Por lo cual en vano intentarán estos mostrar de qué modo los buenos demonios, si son inmortales y bienaventurados, se constituyen rectamente como mediadores entre los dioses inmortales y bienaventurados y los hombres mortales y míseros. Pues teniendo ambas cosas con los dioses, a saber, la beatitud y la inmortalidad, pero ninguna de estas con los hombres míseros y mortales; ¿cómo no están más bien remotos de los hombres y unidos a los dioses, que constituidos como mediadores entre ambos? Pues entonces serían mediadores si tuvieran ellos mismos también dos cosas suyas propias, no comunes con los dos pares de cada uno, sino con una sola de cada uno: al igual que el hombre es un ser medio, pero entre las bestias y los ángeles; de modo que, porque la bestia es un animal irracional y mortal, el ángel en cambio racional e inmortal, el hombre fuera medio, inferior a los ángeles, superior a las bestias, teniendo con las bestias la mortalidad, la razón con los ángeles, siendo un animal racional mortal. Así, pues, cuando buscamos un medio entre los bienaventurados inmortales y los míseros mortales, debemos encontrar esto: aquello que o bien sea mortal bienaventurado, o bien sea inmortal mísero.

Caput XIV.

An homines, cum sint mortales, possint vera beatitudine esse felices.

Utrum autem et beatus et mortalis homo esse possit, magna est inter homines quaestio. Quidam enim conditionem suam humilius inspexerunt, negaveruntque hominem capacem esse posse beatitudinis, quamdiu mortaliter vivit: quidam vero extulerunt se, et ausi sunt dicere, sapientiae compotes, beatos esse posse mortales. Quod si ita est, cur non ipsi potius medii constituuntur inter mortales miseros et immortales beatos, beatitudinem habentes cum immortalibus beatis, mortalitas cum mortalibus miseris? Profecto enim si beati sunt, invident nemini: (nam quid miserius invidentia)? et ideo mortalibus miseris, quantum possunt, ad consequendam beatitudinem consulunt ; ut et etiam immortales valeant esse post mortem, et Angelis immortalibus beatisque conjungi.

Caput XV.

De Mediatore Dei et hominum, homine Christo Jesu.

1. Si autem, quod multo credibilius et probabilius disputatur, omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam Deus sit; ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem hujus medii beata mortalitas interveniendo perducat. Quem neque non fieri mortalem oportebat, neque permanere mortalem. Mortalis quippe factus est, non infirmata Verbi divinitate, sed carnis infirmitate suscepta: non autem permansit in ipsa carne mortalis, quam resuscitavit a mortuis: quoniam ipse fructus est mediationis ejus, ut nec ipsi, propter quos liberandos mediator effectus est, in perpetua vel carnis morte remanerent. Proinde mediatorem inter nos et Deum, et mortalitatem habere oportuit transeuntem, et beatitudinem permanentem: ut per id quod transit, congrueret morituris; et ad id quod permanet, transferret ex mortuis. Boni igitur Angeli inter miseros mortales et beatos immortales medii esse non possunt; quia ipsi quoque et beati et immortales sunt: possunt autem medii esse angeli mali quia immortales sunt cum illis, miseri cum istis.

Capítulo XIV.

Si los hombres, siendo mortales, pueden ser felices con la verdadera beatitud.

Si un hombre puede ser a la vez bienaventurado y mortal es una gran cuestión entre los hombres. Pues algunos han considerado su condición más humildemente y han negado que el hombre pueda ser capaz de la beatitud mientras vive mortalmente; pero otros se han ensalzado y se han atrevido a decir que, siendo dueños de la sabiduría, los mortales pueden ser bienaventurados. Pero si esto es así, ¿por qué no se constituyen ellos mismos más bien como mediadores entre los mortales míseros y los inmortales bienaventurados, teniendo la beatitud con los inmortales bienaventurados y la mortalidad con los mortales míseros? Pues ciertamente, si son bienaventurados, no envidian a nadie (¿pues qué hay más mísero que la envidia?); y por eso miran por los mortales míseros, en cuanto pueden, para la consecución de la beatitud; para que también ellos puedan ser inmortales después de la muerte y unirse a los ángeles inmortales y bienaventurados.

Capítulo XV.

Sobre el Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús.

1. Si, por el contrario, como se disputa con mucha más credibilidad y probabilidad, todos los hombres, mientras son mortales, es necesario que sean también míseros, se debe buscar un medio que sea no solo hombre, sino también Dios; para que la beata mortalidad de este medio, interviniendo, conduzca a los hombres de la miseria mortal a la beata inmortalidad. A este ni le convenía no hacerse mortal, ni permanecer mortal. Ciertamente se hizo mortal, no por debilidad de la divinidad del Verbo, sino por haber asumido la debilidad de la carne; pero no permaneció mortal en esa misma carne, a la cual resucitó de entre los muertos: puesto que el fruto mismo de su mediación es que ni siquiera aquellos para cuya liberación se hizo mediador permanecieran en la muerte perpetua, ni siquiera la de la carne. Por consiguiente, convenía que el mediador entre nosotros y Dios tuviera una mortalidad transitoria y una beatitud permanente: para que por aquello que transita, se ajustara a los que han de morir; y hacia aquello que permanece, los trasladara de entre los muertos. Los ángeles buenos, por tanto, no pueden ser medios entre los mortales míseros y los inmortales beatos, porque ellos también son a la vez beatos e inmortales; pero pueden ser medios los ángeles malos, porque son inmortales con aquellos y míseros con estos.

His contrarius est Mediator bonus, qui adversus eorum immortalitatem et miseriam, et mortalis esse ad tempus voluit, et beatus in aeternitate persistere potuit: ac sic eos et immortales superbos, et miseros noxios, ne immortalitatis jactantia seducerent ad miseriam, et suae mortis humilitate et suae beatitudinis benignitate destruxit in eis, quorum corda per suam fidem mundans, ab illorum immundissima dominatione liberavit.

2. Homo itaque mortalis et miser longe sejunctus ab immortalibus et beatis, quid eligat medium, per quod immortalitati et beatitudini copuletur? Quod possit delectare in daemonum immortalitate, miserum est: quod possit offendere in Christi mortalitate, jam non est. Ibi ergo cavenda est miseria sempiterna: hic mors timenda non est, quae esse non potuit sempiterna, et beatitudo amanda est sempiterna. Ad hoc quippe se interponit medius immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, quoniam persistit quod impedit, id est ipsa miseria: ad hoc autem se interposuit mortalis et beatus, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit, et ex miseris beatos, unde nunquam ipse discessit. Alius est ergo medius malus, qui separat amicos; alius bonus, qui reconciliat inimicos. Et ideo multi sunt medii separatores, quia multitudo quae beata est, unius Dei participatione fit beata; cujus participationis privatione misera multitudo malorum angelorum, quae se opponit potius ad impedimentum, quam interponit ad beatitudinis adjutorium, etiam ipsa multitudine obstrepit quodammodo, ne possit ad illud unum beatificum bonum perveniri, ad quod ut perduceremur, non multis, sed uno mediatore opus erat; et hoc eo ipso, cujus participatione simus beati, hoc est Verbo Dei non facto, per quod facta sunt omnia. Nec tamen ob hoc mediator est, quia Verbum: maxime quippe immortale et maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris; sed mediator per quod homo: eo ipso utique ostendens ad illud non solum beatum, verum etiam beatificum bonum non oportere quaeri alios mediatores, per quos arbitremur nobis perventionis gradus esse moliendos; quia beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae. Neque enim nos a mortalitate et miseria liberans ad Angelos immortales beatosque ita perducit, ut eorum participatione etiam nos immortales et beati simus; sed ad illam Trinitatem, cujus et Angeli participatione beati sunt. Ideo quando in forma servi (Philipp. II, 7), ut mediator esset, infra Angelos esse voluit, in forma Dei supra Angelos mansit: idem in inferioribus via vitae, qui in superioribus vita.

Contrario a estos es el Mediador bueno, quien, frente a la inmortalidad y miseria de aquellos, quiso tanto ser mortal por un tiempo, como pudo persistir beato en la eternidad: y así a ellos, inmortales soberbios y míseros nocivos, para que no sedujeran con la jactancia de la inmortalidad hacia la miseria, los destruyó con la humildad de su muerte y la benignidad de su beatitud en aquellos cuyos corazones, purificando por su fe, libró de la inmundísima dominación de aquellos.

2. El hombre, pues, mortal y mísero, alejado por mucho de los inmortales y beatos, ¿qué medio elegirá por el cual se acople a la inmortalidad y a la beatitud? Lo que puede deleitar en la inmortalidad de los demonios es mísero; lo que puede ofender en la mortalidad de Cristo ya no existe. Allí, por tanto, debe evitarse la miseria sempiterna; aquí no debe temerse la muerte, que no pudo ser sempiterna, y debe amarse la beatitud sempiterna. Ciertamente, para esto se interpone el medio inmortal y mísero: para no permitir el paso a la inmortalidad beata, puesto que persiste lo que impide, esto es, la miseria misma; para esto, en cambio, se interpuso el mortal y beato: para que, pasada la mortalidad, hiciera inmortales de entre los muertos, lo cual mostró resurgiendo en sí mismo, y de los míseros hiciera beatos, de donde él mismo nunca se alejó. Uno es, pues, el medio malo, que separa a los amigos; otro el bueno, que reconcilia a los enemigos. Y por eso son muchos los medios separadores, porque la multitud que es beata se hace beata por la participación de un solo Dios; de cuya privación de participación se hace beata la mísera multitud de los ángeles malos, la cual se opone más bien como impedimento que se interpone como ayuda para la beatitud, e incluso con su misma multitud estorba de algún modo para que no se pueda llegar a aquel único bien beatífico, al cual, para que fuéramos conducidos, no hacía falta muchos, sino un solo mediador; y esto por aquel mismo por cuya participación somos beatos, esto es, el Verbo de Dios no hecho, por quien fueron hechas todas las cosas. Sin embargo, no por esto es mediador porque es el Verbo: pues el Verbo, supremamente inmortal y supremamente beato, está lejos de los mortales míseros; sino que es mediador en cuanto hombre: mostrando ciertamente por esto mismo que hacia aquel bien no solo beato, sino también beatífico, no conviene buscar otros mediadores por los cuales juzguemos que debemos construir los grados de llegada; porque el Dios beato y beatífico, hecho partícipe de nuestra humanidad, ofreció el compendio para participar de su divinidad. Pues no librándonos de la mortalidad y de la miseria nos conduce a los ángeles inmortales y beatos de tal modo que por su participación también nosotros seamos inmortales y beatos; sino a aquella Trinidad, por cuya participación también los ángeles son beatos. Por eso, cuando en forma de siervo (Filip. II, 7), para ser mediador, quiso estar por debajo de los ángeles, en forma de Dios permaneció por encima de los ángeles: el mismo es camino de vida en las cosas inferiores, el que es vida en las superiores.

Caput XVI.

An rationabiliter Platonici definierint deos coelestes, declinantes terrena contagia, hominibus non misceri, quibus ad amicitiam deorum daemones suffragentur.

Non enim verum est, quod idem Platonicus ait dixisse Platonem, Nullus deus miscetur homini. Et hoc praecipuum eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla attrectatione hominum contaminantur (Apuleius, de deo Socratis.). Ergo daemones contami nari fatetur: et ideo eos a quibus contaminantur, mundare non possunt, omnesque immundi pariter fiunt, et daemones contrectatione hominum, et homines cultu daemonum. Aut, si et contrectari miscerique hominibus, nec tamen contaminari, daemones possunt, diis profecto meliores sunt: quia illi, si miscerentur, contaminarentur. Nam hoc deorum dicitur esse praecipuum, ut eos sublimiter separatos humana contrectatio contaminare non possit. Deum quidem summum omnium creatorem, quem nos verum Deum dicimus, sic a Platone praedicari asseverat, quod ipse sit solus qui non possit penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi; vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerint, intellectum hujus Dei, et id quoque interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare (De deo Socratis). Si ergo supra omnia vere summus Deus intelligibili et ineffabili quadam praesentia, etsi interdum, etsi tanquam rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicans, adest tamen sapientium mentibus, cum se, quantum licuit, a corpore removerint, nec ab eis contaminari potest; quid est quod isti dii propterea constituuntur longe in sublimi loco, ne contrectatione contaminentur humana? Quasi vero aliud corpora illa aetheria quam videre sufficiat, quorum luce terra, quantum sufficit, illustratur. Porro si non contaminantur sidera, cum videntur, quos deos omnes visibiles dicit; nec daemones hominum contaminantur aspectu, quamvis de proximo videantur. An forte vocibus humanis contaminarentur, qui acie non contaminantur oculorum; et ideo daemones medios habent, per quos eis voces hominum nuntientur, a quibus longe absunt, ut incontaminatissimi perseverent? Quid jam de caeteris sensibus dicam? Non enim olfaciendo contaminari vel dii possent, si adessent, vel cum adsunt daemones, possunt vivorum corporum vaporibus humanorum, si tantis sacrificiorum cadaverinis non contaminantur nidoribus.

Capítulo XVI.

Si razonablemente los platónicos definieron que los dioses celestiales, declinando los contagios terrenos, no se mezclan con los hombres, a quienes los demonios favorecen para la amistad con los dioses.

Pues no es verdad lo que aquel mismo platónico dice que dijo Platón: "Ningún dios se mezcla con el hombre". Y dice que esta es la principal muestra de su sublimidad: que no se contaminan con ningún contacto de los hombres (Apuleyo, Sobre el dios de Sócrates). Por tanto, confiesa que los demonios se contaminan: y por eso no pueden limpiar a aquellos por quienes son contaminados, y todos se vuelven igualmente inmundos: tanto los demonios por el contacto de los hombres, como los hombres por el culto a los demonios. O bien, si los demonios pueden ser tocados y mezclarse con los hombres y, sin embargo, no contaminarse, son ciertamente mejores que los dioses: porque aquellos, si se mezclaran, se contaminarían. Pues se dice que lo principal de los dioses es que, estando ellos sublimemente separados, el contacto humano no pueda contaminarlos. Afirma que el Dios sumo, creador de todas las cosas, al que nosotros llamamos el verdadero Dios, es predicado así por Platón: que él es el único que no puede ser comprendido ni siquiera mínimamente por cualquier oración, debido a la penuria del lenguaje humano; y que apenas a los hombres sabios, cuando se han alejado del cuerpo con el vigor del ánimo cuanto les fue posible, les llega el entendimiento de este Dios, y eso también a veces como si en las altísimas tinieblas brillara una luz cándida con un rapidísimo resplandor (Sobre el dios de Sócrates). Si, pues, sobre todas las cosas el verdaderamente sumo Dios está presente a las mentes de los sabios con una presencia inteligible e inefable —aunque sea a veces, aunque sea como una luz cándida que brilla con un rapidísimo resplandor— cuando se han alejado del cuerpo cuanto les fue posible, y no puede ser contaminado por ellos; ¿por qué estos dioses son constituidos por eso en un lugar lejano y sublime, para no ser contaminados por el contacto humano? Como si fuera otra cosa ver esos cuerpos etéreos que bastara, con cuya luz la tierra es ilustrada cuanto basta. Además, si los astros no se contaminan cuando son vistos —a los cuales llama a todos dioses visibles—, tampoco los demonios se contaminan por el aspecto de los hombres, aunque sean vistos de cerca. ¿Acaso se contaminarían por las voces humanas los que no se contaminan por la agudeza de los ojos, y por eso tienen a los demonios como medios, por los cuales se les anuncien las voces de los hombres, de quienes están lejos, para perseverar incontaminadísimos? ¿Qué diré ya de los demás sentidos? Pues ni olfateando podrían contaminarse los dioses si estuvieran presentes, ni pueden los demonios cuando están presentes, por los vapores de los cuerpos humanos vivos, si no se contaminan con tantos olores cadavéricos de los sacrificios.

In gustandi autem sensum nulla necessitate reficiendae mortalitatis urgentur, ut fame adacti cibos ab hominibus quaerant. Tactus vero in potestate est. Nam licet ab eo potissimum sensu contrectatio dicta videatur, hactenus tamen, si vellent, miscerentur hominibus, ut viderent et viderentur, audirent et audirentur: tangendi autem quae necessitas? nam neque homines id concupiscere auderent, cum deorum vel daemonum bonorum conspectu vel colloquio fruerentur: et, si in tantum curiositas progrederetur, ut vellent; quonam pacto quispiam posset invitum tangere deum, vel daemonem, qui nisi captum non potest passerem?

2. Videndo igitur visibusque se praebendo et loquendo et audiendo, dii corporaliter misceri hominibus possent. Hoc autem modo daemones si miscentur, ut dixi, et non contaminantur, dii autem contaminantur, si miscerentur; incontaminabiles dicunt daemones, et contaminabiles deos. Si autem contaminantur et daemones, quid conferunt hominibus ad vitam post mortem beatam, quos contaminati mundare non possunt, ut eos mundos diis incontaminatis possint adjungere, inter quos et illos medii constituti sunt? Aut si hoc eis beneficii non conferunt, quid prodest hominibus daemonum amica mediatio? an ut post mortem non ad deos homines per daemones transeant, sed simul vivant utrique contaminati, ac per hoc neutri beati? Nisi forte quis dicat more spongiarum vel hujuscemodi rerum mundare daemones amicos suos, ut tanto ipsi sordidiores fiant, quanto fiunt homines eis velut tergentibus mundiores. Quod si ita est, contaminatioribus dii miscentur daemonibus, qui ne contaminarentur, hominum propinquitatem contrectationemque vitarunt. An forte dii possunt ab hominibus contaminatos mundare daemones, nec ab eis contaminari, et eo modo non possent et homines? Quis talia sentiat, nisi quem fallacissimi daemones deceperunt? Quid, quod si videri et videre contaminat, videntur ab hominibus dii, quos visibiles dicit (De deo Socratis), clarissima mundi lumina (Virgil. Georg. lib. 1, vers. 5, 6) et caetera sidera, tutioresque sunt daemones ab ista hominum contaminatione, qui non possunt videri, nisi velint? Aut si non videri, sed videre contaminat, negent ab istis clarissimis mundi luminibus, quos deos opinantur, videri homines, cum radios suos terras usque pertendant. Qui tamen eorum radii per quaeque immunda diffusi non contaminantur: et dii contaminarentur, si hominibus miscerentur, etiamsi esset necessarius in subveniendo contactus? Nam radiis solis et lunae terra contingitur, nec istam contaminat lucem.

En cuanto al sentido del gusto, no son urgidos por ninguna necesidad de reparar la mortalidad para que, acosados por el hambre, busquen alimentos de los hombres. El tacto, en verdad, está en su poder. Pues aunque de ese sentido principalmente parezca derivarse la palabra "contacto" (contrectatio), hasta ahora, sin embargo, si quisieran, se mezclarían con los hombres para ver y ser vistos, oír y ser oídos: ¿pero qué necesidad hay de tocar? pues ni los hombres se atreverían a desear eso cuando disfrutaran de la vista o el coloquio de los dioses o de los demonios buenos: y si la curiosidad progresara tanto que quisieran, ¿de qué modo podría alguien tocar a un dios o demonio invitado, si no se puede tocar ni a un gorrión si no es capturado?

2. Por tanto, viendo y ofreciéndose a la vista, y hablando y oyendo, los dioses podrían mezclarse corporalmente con los hombres. Ahora bien, si los demonios se mezclan de este modo, como he dicho, y no se contaminan, pero los dioses se contaminarían si se mezclaran, entonces dicen que los demonios son incontaminables y los dioses contaminables. Pero si también los demonios se contaminan, ¿qué beneficio aportan a los hombres para la vida beata después de la muerte, a quienes, estando ellos mismos contaminados, no pueden limpiar para poder unirlos limpios a los dioses incontaminados, entre los cuales y aquellos han sido constituidos como medios? O si no les confieren este beneficio, ¿de qué sirve a los hombres la mediación amistosa de los demonios? ¿Acaso para que después de la muerte los hombres no pasen a los dioses por medio de los demonios, sino que vivan ambos juntos contaminados y, por tanto, ninguno de los dos sea beato? A menos que alguien diga que, al modo de las esponjas o cosas semejantes, los demonios limpian a sus amigos para volverse ellos mismos tanto más sucios cuanto más limpios se vuelven los hombres por ellos, como si estos los limpiaran. Y si esto es así, los dioses se mezclan con demonios más contaminados, ellos que, para no contaminarse, evitaron la cercanía y el contacto con los hombres. ¿O acaso pueden los dioses limpiar a los demonios contaminados por los hombres sin contaminarse ellos mismos, y no podrían hacerlo del mismo modo con los hombres? ¿Quién sentiría tales cosas, sino aquel a quien los falacísimos demonios han engañado? ¿Y qué decir de que, si ver y ser visto contaminara, los dioses son vistos por los hombres —a los cuales llama dioses visibles—, las clarísimas lumbreras del mundo y los demás astros; y estarían más seguros los demonios de esa contaminación de los hombres, ellos que no pueden ser vistos si no quieren? O si no ser visto, sino ver contaminara, que nieguen que los hombres son vistos por esas clarísimas lumbreras del mundo, a las que consideran dioses, cuando extienden sus rayos hasta las tierras. Sin embargo, sus rayos, difundidos por cualquier inmundicia, no se contaminan: ¿y se contaminarían los dioses si se mezclaran con los hombres, aunque el contacto fuera necesario para socorrer? Pues con los rayos del sol y de la luna se toca la tierra, y eso no contamina esta luz.

Caput XVII.

Ad consequendam vitam beatam, quae in participatione est summi boni, non tali mediatore indigere hominem qualis est daemon, sed tali qualis unus est Christus.

Miror autem plurimum tam doctos homines, qui cuncta corporea et sensibilia, prae incorporalibus et intelligibilibus, postponenda judicaverunt, cum agitur de beata vita, corporalium contrectationum facere mentionem. Ubi est illud Plotini, ubi ait, Fugiendum est igitur ad charissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia? Quae igitur, inquit, classis aut fuga? Similem deo fieri (Enneadis 1 lib. 6, cap. 8; lib. 2, cap. 3). Si ergo deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior; nulla est ab illo alia longinquitas quam ejus dissimilitudo. Incorporali vero illi aeterno et incommutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium mutabiliumque cupidior. [XVII.] Hoc ut sanetur, quoniam immortali puritati, quae in summo est, ea quae in imo sunt mortalia et immunda convenire non possunt, opus est quidem mediatore; non tamen tali qui corpus quidem habeat immortale propinquum summis, animum autem morbidum similem infimis; quo morbo nobis invideat potius ne sanemur, quam adjuvet ut sanemur: sed tali qui nobis infimis ex corporis mortalitate coaptatus, immortali spiritus justitia , per quam non locorum distantia, sed similitudinis excellentia mansit in summis, mundandis liberandisque nobis vere divinum praebeat adjutorium. Qui profecto incontaminabilis Deus absit ut contaminationem timeret ex homine quo indutus est, aut ex hominibus inter quos in homine conversatus est. Non enim parva sunt haec interim duo, quae salubriter sua incarnatione monstravit, nec carne posse contaminari veram divinitatem, nec ideo putandos daemones nobis esse meliores, quia non habent carnem. Hic est, sicut eum praedicat sancta Scriptura, Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (I Tim. II, 5), de cujus et divinitate, qua Patri est semper aequalis, et humanitate, qua nobis factus est similis, non hic locus est ut competenter pro nostra facultate dicamus.

Caput XVIII.

Quod fallacia daemonum, dum sua intercessione viam spondet ad Deum, hoc annitatur, ut homines a via veritatis avertat.

Falsi autem illi fallacesque mediatores daemones, qui cum per spiritus immunditiam miseri ac maligni multis effectibus clareant, per corporalium tamen locorum intervalla et per aeriorum corporum levitatem a provectu animorum nos avocare atque avertere moliuntur, non viam praebent ad Deum; sed, ne via teneatur, impediunt.

Capítulo XVII.

Que para conseguir la vida beata, la cual consiste en la participación del sumo bien, el hombre no necesita un mediador tal como es el demonio, sino tal cual es únicamente Cristo.

Me maravillo sobremanera de que hombres tan doctos, que juzgaron que todas las cosas corpóreas y sensibles deben ser pospuestas a las incorpóreas e inteligibles cuando se trata de la vida beata, hagan mención de los contactos corporales. ¿Dónde está aquello de Plotino, donde dice: "Se debe huir, pues, a la patria queridísima, y allí está el padre, y allí todo"? "¿Qué flota, pues, o qué huida?", dice, "hacerse semejante a Dios" (Enéada I, lib. 6, cap. 8; lib. 2, cap. 3). Si, pues, cuanto más semejante a Dios, tanto más próximo se hace cada uno, no hay de él otra lejanía que su desemejanza. Ciertamente, el alma del hombre es tanto más desemejante a aquel incorpóreo eterno e inconmutable cuanto más codiciosa es de las cosas temporales y mudables. [XVII.] Para que esto sane, puesto que a la inmortalidad pura que está en lo sumo no pueden convenirle las cosas mortales e inmundas que están en lo ínfimo, es necesario ciertamente un mediador; pero no uno tal que tenga ciertamente un cuerpo inmortal próximo a los sumos, pero un ánimo mórbido semejante a los ínfimos, por cuya enfermedad nos envidie más bien que sanemos antes que ayudarnos a sanar; sino uno tal que, habiéndose acoplado a nosotros los ínfimos por la mortalidad del cuerpo, por la inmortal justicia del espíritu —por la cual permaneció en lo sumo no por distancia de lugares, sino por excelencia de semejanza— ofrezca un socorro verdaderamente divino para purificarnos y librarnos. El cual, siendo Dios incontaminable, lejos esté de temer la contaminación del hombre de quien se revistió, o de los hombres entre quienes convivió en cuanto hombre. Pues no son pequeñas estas dos cosas que entretanto mostró saludablemente por su encarnación: que ni la verdadera divinidad puede ser contaminada por la carne, ni por eso se ha de pensar que los demonios son mejores que nosotros porque no tienen carne. Este es, como lo predica la sagrada Escritura: "Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús" (I Tim. II, 5), de cuya divinidad, por la que es siempre igual al Padre, y de su humanidad, por la que se hizo semejante a nosotros, no es este el lugar para hablar competentemente según nuestra facultad.

Capítulo XVIII.

Que la falacia de los demonios, mientras promete por su intercesión el camino hacia Dios, se esfuerza en esto: en apartar a los hombres del camino de la verdad.

Pero esos falsos y falaces mediadores demonios, quienes, aunque por la inmundicia del espíritu se muestran míseros y malignos en muchos efectos, sin embargo, a través de los intervalos de los lugares corporales y por la ligereza de los cuerpos aéreos, se esfuerzan por distraernos y apartarnos del progreso de las almas, no ofrecen el camino hacia Dios; sino que impiden que el camino sea seguido.

Quandoquidem et in ipsa via corporali, quae falsissima est et plenissima erroris, qua non iter agit justitia; quoniam non per corporalem altitudinem, sed per spiritualem, hoc est incorporalem, similitudinem ad Deum debemus ascendere; in ipsa tamen corporali via, quam daemonum amici per elementorum gradus ordinant, inter aetherios deos et terrenos homines aeriis daemonibus mediis constitutis, hoc deos opinantur habere praecipuum, ut propter hoc intervallum locorum contrectatione non contaminentur humana. Ita daemones contaminari potius ab hominibus, quam homines mundari a daemonibus credunt, et deos ipsos contaminari potuisse, nisi loci altitudine munirentur. Quis tam infelix est, ut ista via mundari se existimet, ubi homines contaminantes daemones contaminati, dii contaminabiles praedicantur; et non potius eligat viam, ubi contaminantes magis daemones evitentur, et ab incontaminabili Deo ad ineundam societatem incontaminatorum Angelorum homines a contaminatione mundentur?

Caput XIX.

Quod appellatio daemonum jam nec apud cultores eorum assumatur in significationem alicujus boni.

Sed ne de verbis etiam nos certare videamur, quoniam nonnulli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant, jam mihi de bonis Angelis aliquid video disserendum, quos isti esse non negant, sed eos bonos daemones vocare quam Angelos malunt. Nos autem, sicut Scriptura loquitur, secundum quam christiani sumus, Angelos quidem partim bonos, partim malos, nunquam vero bonos daemones legimus: sed ubicumque illarum Litterarum hoc nomen positum reperitur, sive daemones, sive daemonia dicantur, nonnisi maligni significantur spiritus. Et hanc loquendi consuetudinem in tantum populi usquequaque secuti sunt, ut eorum etiam qui Pagani appellantur, et deos multos ac daemones colendos esse contendunt, nullus fere sit tam litteratus et doctus, qui audeat in laude vel servo suo dicere, Daemonem habes : sed cuilibet hoc dicere voluerit, non se aliter accipi, quam maledicere voluisse, dubitare non possit. Quae igitur nos causa compellit, ut post offensionem aurium tam multarum, ut jam pene sint omnium, quae hoc verbum nonnisi in malam partem audire consueverunt, quod diximus cogamur exponere, cum possimus Angelorum nomine adhibito, eamdem offensionem, quae nomine daemonum fieri poterat, evitare?

Puesto que incluso en ese mismo camino corporal, que es falsísimo y está llenísimo de error, por el cual no transita la justicia —ya que no por la altitud corporal, sino por la similitud espiritual, esto es, incorpórea, debemos ascender a Dios—, en ese mismo camino corporal que los amigos de los demonios ordenan por los grados de los elementos, habiendo constituido a los demonios aéreos como medios entre los dioses etéreos y los hombres terrenos, opinan que los dioses tienen esto de principal: que por este intervalo de lugares no se contaminan con el contacto humano. Así, creen que los demonios son más bien contaminados por los hombres que los hombres limpiados por los demonios, y que los mismos dioses habrían podido ser contaminados si no estuvieran protegidos por la altitud del lugar. ¿Quién es tan infeliz que piense que puede ser limpiado por este camino, donde se predica que los hombres contaminan a los demonios contaminados y que los dioses son contaminables; y no elija más bien el camino donde se eviten más a los demonios contaminantes, y por el Dios incontaminable sean los hombres limpiados de la contaminación para entrar en la sociedad de los ángeles incontaminados?

Capítulo XIX.

Que la apelación de demonios ya ni siquiera entre sus propios cultores se asume con una significación de algo bueno.

Pero para que no parezca que también nosotros luchamos por las palabras, puesto que algunos de esos, por así decirlo, demonícolas, entre los cuales está también Labeón, sostienen que por otros son llamados ángeles los mismos a quienes ellos denominan demonios, veo que ya debo disertar algo sobre los ángeles buenos, los cuales aquellos no niegan que existan, pero prefieren llamarlos demonios buenos antes que ángeles. Nosotros, sin embargo, según habla la Escritura, por la cual somos cristianos, leemos ciertamente que los ángeles son en parte buenos y en parte malos, pero nunca leemos "demonios buenos"; sino que en cualquier lugar de aquellas Letras donde se encuentra puesto este nombre, ya se digan "demonios" o "demonios" (daemones o daemonia), no se significan sino espíritus malignos. Y esta costumbre de hablar la han seguido los pueblos en tal medida y por todas partes, que incluso entre aquellos que son llamados paganos y sostienen que se debe dar culto a muchos dioses y demonios, casi no hay nadie tan literato y docto que se atreva a decir como alabanza, ni siquiera a su siervo: "Tienes un demonio"; sino que a cualquiera que quisiera decirle esto, no podría dudar de que no sería recibido de otro modo que como si hubiera querido maldecirlo. ¿Qué causa, pues, nos compele a que, después de la ofensa de tantos oídos —que ya son casi los de todos— que se han acostumbrado a no oír esta palabra sino en mala parte, nos veamos obligados a exponer lo que hemos dicho, cuando podemos, empleando el nombre de ángeles, evitar esa misma ofensa que podía producirse con el nombre de demonios?

Caput XX.

De qualitate scientiae, quae daemones superbos facit.

Quanquam etiam ipsa origo hujus nominis, si divinos intueamur Libros, aliquid affert cognitione dignissimum. Δαίμονες enim dicuntur, quoniam vocabulum graecum est, ob scientiam nominati. Apostolus autem Spiritu sancto locutus ait, Scientia inflat, charitas vero aedificat (I Cor. VIII, 1). Quod recte aliter non intelligitur, nisi scientiam tunc prodesse, cum charitas inest; sine hac autem inflare, id est in superbiam inanissimae quasi ventositatis extollere. Est ergo in daemonibus scientia sine charitate, et ideo tam inflati, id est tam superbi, sunt, ut honores divinos et religionis servitutem, quam vero Deo deberi sciunt, sibi sategerint exhiberi, et quantum possunt, et apud quos possunt, adhuc agunt. Contra superbiam porro daemonum, qua pro meritis possidebatur genus humanum, Dei humilitas, quae in forma servi apparuit , quantam virtutem habeat, animae hominum nesciunt immunditia elationis inflatae, daemonibus similes superbia, non scientia.

Caput XXI.

Ad quem modum Dominus voluerit daemonibus innotescere.

Ipsi autem daemones etiam hoc ita sciunt, ut eidem Domino infirmitate carnis induto dixerint: Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? venisti ante tempus perdere nos (Marc. I, 24; et Matth. VIII, 29)? Clarum est in his verbis, quod in eis et tanta scientia erat, et charitas non erat. Poenam quippe suam formidabant ab illo, non in illo justitiam diligebant. Tantum vero eis innotuit, quantum voluit: Tantum autem voluit, quantum oportuit. Sed innotuit, non sicut Angelis sanctis, qui ejus secundum id quod Dei Verbum est, participata aeternitate perfruuntur ; sed sicut eis terrendis innotescendum fuit, ex quorum tyrannica quodammodo potestate fuerat liberaturus praedestinatos in suum regnum et gloriam semper veracem et veraciter sempiternam. Innotuit ergo daemonibus, non per id quod est vita aeterna, et lumen incommutabile quod illuminat pios, cui videndo per fidem, quae in illo est, corda mundantur; sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta et occultissimae signa praesentiae, quae angelicis sensibus etiam malignorum spirituum potius quam infirmitati hominum possent esse conspicua.

Capítulo XX.

Sobre la calidad de la ciencia que hace soberbios a los demonios.

Aunque también el origen mismo de este nombre, si miramos los Libros divinos, aporta algo dignísimo de conocimiento. Pues se llaman daemones (demonios) —puesto que el vocablo es griego— nombrados así por su ciencia (daēmōn, sabio). Pero el Apóstol, hablando por el Espíritu Santo, dice: "La ciencia infla, pero la caridad edifica" (I Cor. VIII, 1). Lo cual rectamente no se entiende de otro modo sino que la ciencia aprovecha entonces cuando la caridad está presente; pero sin esta, infla, esto es, eleva a la soberbia de una vanísima y como ventosa hinchazón. Hay, pues, en los demonios ciencia sin caridad, y por eso están tan inflados, esto es, son tan soberbios, que se han esforzado para que se les exhibieran a ellos los honores divinos y la servidumbre de la religión que saben que se debe al verdadero Dios, y cuanto pueden, y ante quienes pueden, todavía lo hacen. Por lo demás, contra la soberbia de los demonios, por la cual el género humano era poseído según sus méritos, las almas de los hombres, infladas con la inmundicia de la elación, no saben cuánta virtud tiene la humildad de Dios, que apareció en forma de siervo, siendo semejantes a los demonios en la soberbia, no en la ciencia.

Capítulo XXI.

De qué modo quiso el Señor darse a conocer a los demonios.

Los mismos demonios también saben esto de tal modo que dijeron al mismo Señor revestido de la debilidad de la carne: "¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido antes de tiempo a perdernos?" (Mc I, 24; y Mt VIII, 29). Está claro en estas palabras que en ellos había tanta ciencia como faltaba la caridad. Ciertamente temían su castigo por parte de Él, no amaban en Él la justicia. Se les dio a conocer tanto cuanto quiso: y quiso tanto cuanto convino. Pero se dio a conocer no como a los ángeles santos, quienes disfrutan de su eternidad participada según lo que es el Verbo de Dios; sino como debió darse a conocer a aquellos que debían ser aterrados, de cuya potestad, en cierto modo tiránica, iba a librar a los predestinados para su reino y gloria siempre veraz y verazmente sempiterna. Se dio a conocer, pues, a los demonios, no por aquello que es vida eterna y luz inconmutable que ilumina a los piadosos, para cuya visión por la fe que está en Él se limpian los corazones; sino por ciertos efectos temporales de su virtud y signos ocultísimos de su presencia, que para los sentidos angélicos, incluso de los espíritus malignos, antes que para la debilidad de los hombres, podrían ser conspicuos.

Denique quando ea paululum supprimenda judicavit, et aliquanto altius latuit, dubitavit de illo daemonum princeps, eumque tentavit, an Christus esset explorans, quantum se tentari ipse permisit, ut hominem quem gerebat, ad nostrae imitationis temperaret exemplum. Post illam vero tentationem, cum Angeli, sicut scriptum est, ministrarent ei (Matth. IV, 3-11), boni utique et sancti, ac per hoc spiritibus immundis metuendi et tremendi, magis magisque innotescebat daemonibus quantus esset, ut ei jubenti, quamvis in illo contemptibilis videretur carnis infirmitas, resistere nullus auderet.

Caput XXII.

Quid intersit inter scientiam sanctorum Angelorum, et scientiam daemonum.

His igitur Angelis bonis omnis corporalium temporaliumque rerum scientia, qua inflantur daemones, vilis est: non quod earum ignari sint, sed quod illis Dei, qua sanctificantur, charitas chara est, prae cujus non tantum incorporali, verum etiam incommutabili et ineffabili pulchritudine, cujus sancto amore inardescunt, omnia quae infra sunt, et quod illud est non sunt, seque ipsos inter illa contemnunt, ut ex toto, quod boni sunt, eo bono, ex quo boni sunt, perfruantur. Et ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista noverunt; quia eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt, per quod factus est mundus: quibus causis quaedam probantur, quaedam reprobantur, cuncta ordinantur. Daemones autem non aeternas temporum causas et quodammodo cardinales in Dei Sapientia contemplantur; sed quorumdam signorum nobis occultorum majore experientia multo plura quam homines futura prospiciunt. Dispositiones quoque suas aliquando praenuntiant. Denique saepe isti, nunquam illi omnino falluntur. Aliud est enim temporalibus temporalia et mutabilibus mutabilia conjectare, eisque temporalem et mutabilem modum suae voluntatis et facultatis inserere, quod daemonibus certa ratione permisum est: aliud autem in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in ejus Sapientia vivunt, mutationes temporum praevidere, Deique voluntatem, quae tam certissima quam potentissima est omnium , Spiritus ejus participatione cognoscere; quod sanctis Angelis recta discretione donatum est. Itaque non solum aeterni, verum etiam beati sunt. Bonum autem quo beati sunt, Deus illis est, a quo creati sunt. Illius quippe indeclinabiliter participatione et contemplatione perfruuntur.

Caput XXIII.

Nomen deorum falso adscribi diis Gentium, quod tamen et Angelis sanctis et hominibus justis ex divinarum Scripturarum auctoritate commune est.

Finalmente, cuando juzgó que debían ser un poco suprimidos, y se ocultó algo más profundamente, el príncipe de los demonios dudó de Él y le tentó, explorando si era el Cristo, tanto cuanto Él mismo permitió ser tentado, para atemperar al hombre que llevaba al ejemplo de nuestra imitación. Pero después de aquella tentación, cuando los ángeles, como está escrito, le servían (Mt IV, 3-11) —buenos ciertamente y santos, y por eso temibles y tremendos para los espíritus inmundos—, más y más se daba a conocer a los demonios cuán grande era, de modo que ninguno se atreviera a resistirle cuando Él mandaba, aunque en Él pareciera despreciable la debilidad de la carne.

Capítulo XXII.

Qué diferencia hay entre la ciencia de los santos ángeles y la ciencia de los demonios.

Para estos ángeles buenos, pues, toda ciencia de las cosas corporales y temporales, con la cual se inflan los demonios, es vil: no porque las ignoren, sino porque para ellos es querida la caridad de Dios, por la cual son santificados; ante cuya belleza, no solo incorpórea sino también inconmutable e inefable, por cuyo santo amor arden, todas las cosas que están debajo, y que no son lo que ella es, las desprecian, y a sí mismos entre ellas, para disfrutar totalmente de que son buenos por aquel Bien del cual son buenos. Y por eso conocen también con más certeza estas cosas temporales y mudables, porque ven sus causas principales en el Verbo de Dios, por quien fue hecho el mundo: en cuyas causas algunas cosas son aprobadas, otras reprobadas, y todas ordenadas. Los demonios, en cambio, no contemplan en la Sabiduría de Dios las causas eternas y en cierto modo cardinales de los tiempos; sino que, por una mayor experiencia de ciertos signos para nosotros ocultos, prevén mucho más que los hombres las cosas futuras. A veces también anuncian de antemano sus propias disposiciones. Finalmente, estos a menudo se engañan, aquellos nunca en absoluto. Pues una cosa es conjeturar lo temporal por lo temporal y lo mudable por lo mudable, e insertar en ello el modo temporal y mudable de su voluntad y facultad —lo cual ha sido permitido a los demonios con cierta razón—; y otra cosa es prever en las leyes eternas e inconmutables de Dios, que viven en su Sabiduría, las mutaciones de los tiempos, y conocer por la participación de su Espíritu la voluntad de Dios, que es la más cierta y potente de todas; lo cual ha sido dado a los santos ángeles con recta discreción. Por tanto, no solo son eternos, sino también beatos. Y el Bien por el cual son beatos es para ellos Dios, por quien fueron creados. Ciertamente disfrutan de su participación y contemplación de manera indeclinable.

Capítulo XXIII.

Que el nombre de dioses se atribuye falsamente a los dioses de las naciones, el cual, sin embargo, es común tanto a los santos ángeles como a los hombres justos según la autoridad de las divinas Escrituras.

1. Hos si Platonici malunt deos quam daemones dicere, eisque annumerare, quos a summo Deo conditos deos scribit eorum auctor et magister Plato (In Timaeo); dicant quod volunt: non enim cum eis de verborum controversia laborandum est. Si enim sic immortales, ut tamen a summo Deo factos, etsi non per se ipsos, sed ei, a quo facti sunt, adhaerendo, beatos esse dicunt; hoc dicunt quod dicimus, quolibet eos nomine appellent. Hanc autem Platonicorum esse sententiam, sive omnium, sive meliorum, in eorum litteris inveniri potest. Nam et de ipso nomine, quo hujusmodi immortalem beatamque creaturam deos appellant; ideo inter nos et ipsos pene nulla dissensio est, quia et in nostris sacris Litteris legitur, Deus deorum Dominus locutus est (Psal. XLIX, 1): et alibi, Confitemini Deo deorum (Psal. CXXXV, 2). Et alibi, Rex magnus super omnes deos (Psal. XCIV, 3). Illud autem ubi scriptum est, Terribilis est super omnes deos; cur dictum sit, deinceps ostenditur. Sequitur enim, Quoniam omnes dii gentium daemonia, Dominus autem coelos fecit (Psal. XCV, 4, 5). Super omnes ergo deos dixit, sed gentium, id est, quos gentes pro diis habent, quae sunt daemonia: ideo terribilis, sub quo terrore Domino dicebant, Venisti perdere nos (Marc. I, 24)? Illud vero ubi dicitur, Deus deorum, non potest intelligi Deus daemoniorum: et Rex magnus super omnes deos, absit ut dicatur Rex magnus super omnia daemonia. Sed homines quoque in populo Dei, eadem Scriptura deos appellat. Ego, inquit, dixi, Dii estis, et filii Excelsi omnes (Psal. LXXXI, 6). Potest itaque intelligi horum deorum Deus, qui dictus est Deus deorum: et super hoc deos Rex magnus, qui dictus est Rex magnus super omnes deos.

2. Verumtamen cum a nobis quaeritur, si homines dicti sunt dii, quod in populo Dei sunt, quem per Angelos vel per homines alloquitur Deus; quanto magis immortales eo nomine digni sunt, qui ea fruuntur beatitudine, ad quam Deum colendo cupiunt homines pervenire? quid respondebimus, nisi non frustra in Scripturis sanctis expressius homines nuncupatos deos, quam illos immortales et beatos, quibus nos aequales futuros in resurrectione promittitur, ne scilicet propter illorum excellentiam aliquem eorum nobis constituere deum infidelis auderet infirmitas? Quod in homine facile est evitare. Et evidentius dici debuerunt homines dii in populo Dei, ut certi ac fidentes fierent, eum esse Deum suum, qui dictus est Deus deorum: quia, etsi appellentur dii immortales illi et beati, qui in coelis sunt ; non tamen dicti sunt dii deorum, id est dii hominum in populo Dei constitutorum, quibus est dictum, Ego dixi, Dii estis, et filii Excelsi omnes.

1. Si los platónicos prefieren llamar a estos dioses en vez de demonios, y contarlos entre aquellos que su autor y maestro Platón escribe que fueron creados dioses por el Dios sumo (En el Timeo), que digan lo que quieran; pues no hay que fatigarse con ellos en una controversia de palabras. Pues si los llaman así inmortales de modo que, sin embargo, hayan sido hechos por el Dios sumo, y sean beatos no por sí mismos, sino adhiriéndose a aquel por quien fueron hechos, dicen lo mismo que decimos nosotros, llámenlos con cualquier nombre. Que esta es la sentencia de los platónicos, ya sea de todos o de los mejores, puede encontrarse en sus letras. Pues incluso sobre el nombre mismo por el cual llaman dioses a una criatura inmortal y beata de esta clase, casi no hay ninguna disensión entre nosotros y ellos, porque también en nuestras sagradas Letras se lee: "El Dios de los dioses, el Señor, ha hablado" (Sal XLIX, 1); y en otra parte: "Confesad al Dios de los dioses" (Sal CXXXV, 2). Y en otra parte: "Rey grande sobre todos los dioses" (Sal XCIV, 3). Pero aquello donde está escrito: "Terrible es sobre todos los dioses", se muestra a continuación por qué se dijo. Pues sigue: "Porque todos los dioses de las naciones son demonios, pero el Señor hizo los cielos" (Sal XCV, 4, 5). Dijo, pues, "sobre todos los dioses", pero "de las naciones", esto es, los que las naciones tienen por dioses, los cuales son demonios; por eso es "terrible", ¿bajo cuyo terror decían al Señor: "Has venido a perdernos" (Mc I, 24)? En cambio, aquello donde se dice "Dios de los dioses", no puede entenderse "Dios de los demonios"; y "Rey grande sobre todos los dioses", lejos esté que se diga "Rey grande sobre todos los demonios". Pero también a los hombres en el pueblo de Dios la misma Escritura los llama dioses. "Yo —dice— dije: Dioses sois, e hijos del Excelso todos" (Sal LXXXI, 6). Puede, por tanto, entenderse el Dios de estos dioses, el cual fue llamado "Dios de los dioses"; y sobre estos dioses el Rey grande, que fue llamado "Rey grande sobre todos los dioses".

2. Sin embargo, cuando se nos pregunta: si los hombres han sido llamados dioses porque están en el pueblo de Dios, al cual Dios habla por medio de ángeles o de hombres, ¿cuánto más dignos de ese nombre son los inmortales que disfrutan de aquella beatitud a la cual los hombres desean llegar dando culto a Dios? ¿Qué responderemos, sino que no en vano en las sagradas Escrituras se ha llamado más expresamente dioses a los hombres que a aquellos inmortales y beatos a los cuales se promete que seremos iguales en la resurrección? ¿Acaso para que, debido a la excelencia de aquellos, la infiel debilidad no se atreviera a constituir a alguno de ellos como dios para nosotros? Lo cual es fácil de evitar en el hombre. Y más evidentemente debieron llamarse dioses los hombres en el pueblo de Dios, para que se hicieran ciertos y confiados de que aquel es su Dios, el que fue llamado "Dios de los dioses"; porque, aunque se llamen dioses aquellos inmortales y beatos que están en los cielos, no han sido llamados, sin embargo, "dioses de los dioses", esto es, dioses de los hombres constituidos en el pueblo de Dios, a quienes se dijo: "Yo dije: Dioses sois, e hijos del Excelso todos".

Hinc est quod ait Apostolus: Etsi sunt qui dicuntur dii, sive in coelo, sive in terra; sicuti sunt dii multi, et domini multi: nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum (I Cor. VIII, 5, 6).

3. Non multum ergo de nomine disceptandum est, cum res ipsa ita clareat, ut a scrupulo dubitationis aliena sit. Illud vero, quod nos ex eorum immortalium beatorum numero missos Angelos esse dicimus, qui Dei voluntatem hominibus annuntiarent, illis autem non placet, quia hoc ministerium non per illos quos deos appellant, id est immortales et beatos, sed per daemones fieri credunt, quos immortales tantum, non etiam beatos audent dicere; aut certe ita immortales ac beatos, ut tamen daemones bonos, non deos sublimiter collocatos et ab humana contrectatione semotos: quamvis nominis controversia videatur, tamen ita detestabile est nomen daemonum, ut hoc modis omnibus a sanctis Angelis nos removere debeamus. Nunc ergo ita liber iste claudatur, ut sciamus immortales ac beatos, quodlibet vocentur, qui tamen facti et creati sunt, medios non esse ad immortalem beatitudinem perducendis mortalibus miseris, a quibus utraque differentia separantur. Qui autem medii sunt communem habendo immortalitatem cum superioribus, miseriam cum inferioribus, quoniam merito malitiae sunt miseri, beatitudinem quam non habent, invidere nobis possunt potius quam praebere. Unde nihil habent amici daemonum quod nobis dignum afferant, cur eos tanquam adjutores colere debeamus, quos potius ut deceptores evitare debemus. Quos autem bonos, et ideo non solum immortales, verum etiam beatos deorum nomine sacris et sacrificiis propter vitam beatam post mortem adipiscendam colendos putant, qualescumque illi sint, et quolibet vocabulo digni sunt, non eos velle per tale religionis obsequium nisi unum Deum coli, a quo creati et cujus participatione beati sunt, adjuvante ipso, in sequenti libro diligentius disseremus.

De aquí es lo que dice el Apóstol: "Aunque haya algunos que se llamen dioses, sea en el cielo o en la tierra, como hay muchos dioses y muchos señores; para nosotros, sin embargo, hay un solo Dios Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros somos para él; y un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros por medio de él" (I Cor VIII, 5, 6).

3. No hay, por tanto, que disputar mucho sobre el nombre, cuando la cosa misma es tan clara que es ajena a cualquier escrúpulo de duda. Pero aquello que nosotros decimos, que del número de aquellos inmortales y beatos fueron enviados ángeles para anunciar a los hombres la voluntad de Dios, no les agrada a ellos, porque creen que este ministerio se realiza no por aquellos a quienes llaman dioses, esto es, inmortales y beatos, sino por los demonios, a quienes se atreven a llamar solo inmortales, pero no también beatos; o al menos tan inmortales y beatos que, sin embargo, sean demonios buenos, no dioses colocados en lo alto y alejados del contacto humano. Aunque parezca una controversia de nombre, sin embargo, es tan detestable el nombre de los demonios que debemos alejarnos de él por todos los medios junto con los santos ángeles. Ahora pues, ciérrese este libro de modo que sepamos que los seres inmortales y beatos —llámense como se quiera— que, sin embargo, han sido hechos y creados, no son mediadores para conducir a los míseros mortales a la inmortal beatitud, de la cual están separados por ambas diferencias. Pero los que son mediadores por tener la inmortalidad común con los superiores y la miseria con los inferiores, puesto que son míseros por mérito de su malicia, pueden más bien envidiarnos la beatitud que no tienen que proporcionárnosla. Por lo cual, los amigos de los demonios no tienen nada digno que ofrecernos por lo cual debamos darles culto como a ayudantes, a quienes más bien debemos evitar como a engañadores. Pero en cuanto a aquellos que piensan que deben ser venerados como buenos, y por tanto no solo inmortales, sino también beatos, bajo el nombre de dioses, con ritos y sacrificios para alcanzar la vida beata después de la muerte —cualesquiera que ellos sean y de cualquier nombre que sean dignos—, discutiremos más diligentemente en el libro siguiente, con la ayuda de Dios, que ellos no quieren que por tal obsequio de religión se dé culto sino a un solo Dios, por quien fueron creados y de cuya participación son beatos.

Liber D

ECIMUS.

In quo docet Augustinus divinum honorem, qui latriae cultus dicitur et sacrificiis agitur, nolle Angelos bonos exhiberi nisi uni Deo, cui et ipsi serviunt. De principio subinde ac via purgandae ac liberandae animae disputat contra Porphyrium.

CAPUT PRIMUM.---Veram beatitudinem sive Angelis, sive hominibus, per unum Deum tribui, etiam Platonicos definisse: sed utrum hi, quos ob hoc ipsum colendos putant, uni tantum Deo, an etiam sibi sacrificari velint, esse quaerendum.

1. Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle. Qui autem sint, vel unde fiant, dum mortalium quaerit infirmitas, multae magnaeque controversiae concitatae sunt, in quibus philosophi sua studia et otia contriverunt; quas in medium adducere atque discutere, et longum est, et non necessarium. Si enim recolit qui haec legit, quid in libro egerimus octavo in eligendis philosophis, cum quibus haec de beata vita, quae post mortem futura est, quaestio tractaretur, utrum ad eam uni Deo vero, qui etiam est deorum effector, an plurimis diis religione sacrisque serviendo, pervenire possimus; non etiam hic eadem repeti exspectat, praesertim cum possit relegendo, si forte oblitus est, adminiculari memoria. Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos: propterea, quia sicut sapere potuerunt, licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam, nisi participato lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse; ita illud quod omnes homines appetunt, id est vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, qui est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhaeserit.

Libro D

ÉCIMO.

En el cual Agustín enseña que los ángeles buenos no quieren que el honor divino, que se llama culto de latría y se realiza mediante sacrificios, se rinda sino a un solo Dios, a quien ellos mismos sirven. Luego disputa sobre el principio y el camino de purificación y liberación del alma contra Porfirio.

CAPÍTULO PRIMERO. — Que la verdadera beatitud, ya sea a los ángeles o a los hombres, se atribuye por un solo Dios, lo cual también definieron los platónicos; pero se debe investigar si estos, a quienes por esto mismo piensan que se debe dar culto, quieren que se sacrifique a un solo Dios solamente, o también a sí mismos.

1. Es sentencia cierta de todos los que pueden usar de la razón de cualquier modo, que todos los hombres quieren ser beatos. Pero quiénes sean, o de dónde se hagan, mientras lo investiga la debilidad de los mortales, se han suscitado muchas y grandes controversias, en las cuales los filósofos han desgastado sus estudios y sus ocios; traerlas a colación y discutirlas es a la vez largo y no necesario. Pues si el que lee esto recuerda lo que hicimos en el libro octavo al elegir los filósofos con quienes se trataría esta cuestión sobre la vida beata, que ha de ser en el futuro después de la muerte, si podemos llegar a ella sirviendo con religión y sacrificios a un solo Dios verdadero, que es también el hacedor de los dioses, o a muchísimos dioses; no espera que aquí se repitan las mismas cosas, sobre todo cuando puede ayudar a su memoria leyendo de nuevo si acaso se ha olvidado. Pues elegimos a los platónicos como los más nobles de todos los filósofos: porque así como pudieron comprender que el alma inmortal y racional o intelectual del hombre no puede ser beata sino participando de la luz de aquel Dios por quien ella misma y el mundo fueron hechos; así niegan que vaya a conseguir aquello que todos los hombres apetecen, esto es, la vida beata, aquel que no se haya adherido con la pureza de un casto amor a aquel solo óptimo, que es el Dios inconmutable.

Sed quia ipsi quoque sive cedentes vanitati errorique populorum, sive, ut ait Apostolus, evanescentes in cogitationibus suis (Rom. I, 21), multos deos colendos ita putaverunt, vel putari voluerunt, ut quidam eorum etiam daemonibus divinos honores sacrorum et sacrificiorum deferendos esse censerent, quibus jam non parva ex parte respondimus: nunc videndum ac disserendum est, quantum Deus donat, immortales ac beati in coelestibus sedibus, dominationibus, principatibus, potestatibus constituti, quos isti deos, et ex quibus quosdam vel bonos daemones, vel nobiscum Angelos nominant, quomodo credendi sint velle a nobis religionem pietatemque servari; hoc est, ut apertius dicam, utrum etiam sibi, an tantum Deo suo, qui etiam noster est, placeat eis ut sacra faciamus et sacrificemus, vel aliqua nostra seu nos ipsos religionis ritibus consecremus.

2. Hic est enim divinitati vel, si expressius dicendum est, deitati debitus cultus, propter quem uno verbo significandum, quoniam mihi satis idoneum non occurrit latinum, graeco ubi necesse est insinuo quid velim dicere. Λατρείαν quippe nostri, ubicumque sanctarum Scripturarum positum est, interpretati sunt Servitutem. Sed ea servitus, quae debetur hominibus, secundum quam praecipit Apostolus, servos dominis suis subditos esse debere (Ephes. VI, 5), alio nomine graece nuncupari solet : λατρεία vero secundum consuetudinem qua locuti sunt qui nobis divina eloquia condiderunt, aut semper, aut tam frequenter ut pene semper, ea dicitur servitus quae pertinet ad colendum Deum. Proinde si tantummodo Cultus ipse dicatur, non soli Deo deberi videtur. Dicimur enim colere etiam homines, quos honorifica vel recordatione vel praesentia frequentamus. Nec solum ea quibus nos religiosa humilitate subjicimus, sed quaedam etiam quae subjecta sunt nobis, coli perhibentur. Nam ex hoc verbo et agricolae et coloni et incolae vocantur: et ipsos deos non ob aliud appellant coelicolas, nisi quod coelum colant; non utique venerando, sed inhabitando; tanquam coeli quosdam colonos: non sicut appellantur coloni, qui conditionem debent genitali solo propter agriculture sub dominio possessorum ; sed, sicut ait quidam latini eloquii magnus auctor, Urbs antiqua fuit, Tyrii tenuere coloni. Ab incolendo enim colonos vocavit, non ab agricultura. Hinc et civitates a majoribus civitatibus velut populorum examinibus conditae, coloniae nuncupantur. Ac per hoc cultum quidem non deberi nisi Deo, propria quadam notione verbi hujus omnino verissimum est: sed quia et aliarum rerum dicitur cultus, ideo latine uno verbo significari cultus Deo debitus non potest.

Pero porque ellos también, ya sea cediendo a la vanidad y al error de los pueblos, o, como dice el Apóstol, "desvaneciéndose en sus pensamientos" (Rom I, 21), pensaron que se debía dar culto a muchos dioses, o quisieron que así se pensara, de modo que algunos de ellos incluso juzgaran que se debían rendir honores divinos de ritos y sacrificios a los demonios, a los cuales ya hemos respondido en gran parte: ahora se debe ver y discutir, según Dios lo conceda, cómo se ha de creer que los seres inmortales y beatos constituidos en las sedes celestiales, dominaciones, principados, potestades —a los cuales ellos llaman dioses, y de los cuales a algunos llaman o demonios buenos o, con nosotros, ángeles— quieren que se guarde por nosotros la religión y la piedad; esto es, para decirlo más claramente, si les place que hagamos ritos y sacrifiquemos también a ellos mismos, o solamente a su Dios, que es también el nuestro, o si debemos consagrar con ritos de religión algunas cosas nuestras o a nosotros mismos.

2. Este es, en efecto, el culto debido a la divinidad o, para decirlo más expresamente, a la deidad; para significar el cual con una sola palabra, puesto que no se me ocurre ninguna latina suficientemente idónea, insinúo por medio del griego lo que quiero decir donde es necesario. Pues los nuestros, dondequiera que se ha puesto en las sagradas Escrituras, han interpretado *latreía* como Servidumbre. Pero aquella servidumbre que se debe a los hombres, según la cual el Apóstol manda que los siervos deben estar sujetos a sus señores (Ef VI, 5), suele denominarse con otro nombre en griego; en cambio, la *latreía*, según la costumbre con que hablaron quienes nos compusieron los divinos elocuentes, o siempre, o tan frecuentemente que casi siempre, se llama aquella servidumbre que pertenece al culto de Dios. Por consiguiente, si se dice solamente "culto" (*cultus*) mismo, no parece deberse solo a Dios. Pues decimos que damos culto (*colere*) incluso a los hombres, a quienes frecuentamos ya sea con un recuerdo honroso o con nuestra presencia. Y no solo se dice que damos culto a aquellas cosas a las que nos sujetamos con religiosa humildad, sino también a algunas que están sujetas a nosotros. Pues de este verbo se llaman tanto los agricultores (*agricolae*) como los colonos (*coloni*) y los habitantes (*incolae*); y a los mismos dioses no los llaman celícolas por otra razón sino porque habitan (*colant*) el cielo; no ciertamente venerándolo, sino habitándolo; como si fueran ciertos colonos del cielo: no como se llaman colonos los que deben su condición al suelo natal para la agricultura bajo el dominio de los poseedores; sino, como dice un gran autor de la elocuencia latina: "Hubo una ciudad antigua, que habitaron colonos tirios". Pues por habitar (*incolendo*) los llamó colonos, no por la agricultura. De aquí que también las ciudades fundadas por ciudades mayores como por enjambres de pueblos se llamen colonias (*coloniae*). Y por esto, aunque es totalmente verdaderísimo que el culto ciertamente no se debe sino a Dios por una cierta noción propia de esta palabra, sin embargo, porque se habla del culto de otras cosas, el culto debido a Dios no puede significarse en latín con una sola palabra.

3. Nam et ipsa Religio quamvis distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videatur; unde isto nomine interpretati sunt nostri eam quae grece θρησκεία dicitur : tamen quia latina loquendi consuetudine, non imperitorum , verum etiam doctissimorum, et cognationibus humanis atque affinitatibus et quibusque necessitudinibus dicitur exhibenda religio; non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu deitatis vertitur quaestio, ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi Dei cultum; quoniam videtur hoc verbum a significanda observantia propinquitatis humanae insolenter auferri.

Pietas quoque proprie Dei cultus intelligi solet, quam Graeci εὐσέβειαν vocant. Haec tamen et erga parentes officiose haberi dicitur. More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae frequentatur: quod ideo arbitror evenisse, quia haec fieri praecipue Deus mandat, eaque sibi vel pro sacrificiis, vel prae sacrificiis placere testatur. Ex qua loquendi consuetudine factum est, ut et Deus ipse dicatur pius (II Par. XXX, 9; Eccli. XI, 13; Judith. VII, 20): quem sane Graeci nullo suo sermonis usu εὐσεβεῖν vocant; quamvis εὐσέβειαν pro misericordia illorum etiam vulgus usurpet. Unde in quibusdam Scripturarum locis, ut distinctio certior appareret, non εὐσέβειαν, quod ex bono cultu, sed θεοσέβειαν, quod ex Dei cultu compositum resonat, dicere maluerunt . Utrumlibet autem horum nos uno verbo enuntiare non possumus. Quae itaque λατρεία graece nuncupatur, et latine interpretatur Servitus, sed ea qua colimus Deum: vel quae θρησκεία graece, latine autem Religio dicitur, sed ea quae nobis est erga Deum: vel quam illi θεοσέβειαν, nos vero non uno verbo exprimere, sed Dei cultum possumus appellare; hanc ei tantum Deo deberi dicimus, qui verus est Deus, facitque suos cultores deos (Psal. LXXXI, 6; Joan. X, 34, 35). Quicumque igitur sunt in coelestibus habitationibus immortales et beati, si nos non amant nec beatos esse nos volunt, colendi utique non sunt. Si autem amant et beatos volunt, profecto inde volunt, unde et ipsi sunt: an aliunde ipsi beati, aliunde nos?

Caput II.

De superna illuminatione quid Plotinus Platonicus senserit.

Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus. Viderunt enim, suisque litteris multis modis copiosissime mandaverunt, hinc illos, unde et nos, fieri beatos, objecto quodam lumine intelligibili, quod Deus est illis, et aliud est quam illi, a quo illustrantur, ut clareant, atque ejus participatione perfecti beatique subsistant.

3. Pues también la Religión misma, aunque parezca significar más distintamente no cualquier culto, sino el culto de Dios —por lo cual los nuestros han interpretado con este nombre lo que en griego se llama *thrēskeia*—, sin embargo, porque por la costumbre latina de hablar, no de los ignorantes, sino incluso de los más doctos, se dice que se debe mostrar religión a los parentescos humanos y afinidades y a cualquier clase de necesidades, no se evita la ambigüedad con ese vocablo cuando se trata la cuestión sobre el culto de la divinidad, de modo que podamos decir con confianza que la religión no es sino el culto de Dios; puesto que este vocablo parece ser arrebatado de significar la observancia del parentesco humano de un modo insólito.

También la Piedad suele entenderse propiamente como el culto de Dios, la cual los griegos llaman *eusebeia*. Esta, sin embargo, se dice que se tiene también hacia los padres. Pero por la costumbre del vulgo, este nombre también se frecuenta en las obras de misericordia: lo cual pienso que ha sucedido porque Dios manda especialmente que se hagan estas cosas, y testifica que le placen ya sea en lugar de los sacrificios o por encima de ellos. De esta costumbre de hablar se ha derivado que incluso el mismo Dios sea llamado piadoso; al cual ciertamente los griegos por ningún uso de su lenguaje llaman *eusebein*, aunque el vulgo de ellos también usurpe *eusebeia* por misericordia. Por lo cual, en algunos lugares de las Escrituras, para que apareciera una distinción más cierta, prefirieron decir no *eusebeia*, que suena a "buen culto", sino *theosebeia*, que suena a "culto de Dios". Pero nosotros no podemos enunciar cualquiera de estas en una sola palabra. Por lo tanto, lo que se llama *latreía* en griego y en latín se interpreta como Servidumbre, pero aquella con la que damos culto a Dios; o lo que se llama *thrēskeia* en griego, y en latín Religión, pero aquella que tenemos hacia Dios; o lo que ellos llaman *theosebeia*, y nosotros no podemos expresar en una sola palabra, pero podemos llamar Culto de Dios; decimos que esto se debe solo a aquel Dios que es el Dios verdadero, y que hace dioses a sus adoradores (Sal LXXXI, 6; Jn X, 34, 35). Quienquiera, pues, que sean inmortales y beatos en las habitaciones celestiales, si no nos aman ni quieren que seamos beatos, ciertamente no deben ser adorados. Pero si nos aman y nos quieren beatos, seguramente lo quieren de donde ellos mismos lo son: ¿o acaso son ellos beatos de una parte y nosotros de otra?

Capítulo II.

Qué sintió el platónico Plotino sobre la iluminación superna.

Pero no tenemos ningún conflicto con estos filósofos más excelentes en esta cuestión. Pues vieron, y encomendaron a sus letras de muchos modos y con muchísima abundancia, que ellos se hacen beatos de donde mismo nosotros, por la presencia de una cierta luz inteligible, que es Dios para ellos, y es otra cosa que ellos, por la cual son ilustrados para que brillen, y por cuya participación subsisten perfectos y beatos.

Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatum esse quam nostram: idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intelligibiliter illuminante intelligibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his coelestibus conspicuis amplisque corporibus, tanquam ille sit sol, et ipsa sit luna. Lunam quippe solis objectu illuminari putant. Dicit ergo ille magnus Platonicus, animam rationalem (sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit, quos in coelestibus sedibus habitare non dubitat) non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est: nec aliunde illis supernis praeberi vitam beatam, et lumen intelligentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis; consonans Evangelio, ubi legitur, Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Joannes: hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In qua differentia satis ostenditur, animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Joanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Hoc et ipse Joannes fatetur, ubi ei perhibens testimonium dicit: Nos omnes de plenitudine ejus accepimus (Joan. I, 6-9, 16).

Caput III.

De vero Dei cultu, a quo Platonici, quamvis creatorem universitatis intellexerint, deviarunt colendo angelos sive bonos sive malos honore divino.

1. Quae cum ita sint, si Platonici, vel quicumque alii ista senserunt, cognoscentes Deum, sicut Deum glorificarent, et gratias agerent, nec evanescerent in cogitationibus suis, nec populorum erroribus partim auctores fierent, partim resistere non auderent; profecto confiterentur, et illis immortalibus ac beatis, et nobis mortalibus ac miseris, ut immortales ac beati esse possimus, unum Deum deorum colendum, qui et noster est et illorum.

Con frecuencia y largamente Plotino afirma, explicando el sentido de Platón, que ni siquiera aquella que creen que es el alma del universo es beata de otra parte sino de donde la nuestra; y que esa es la luz que ella misma no es, sino por la cual fue creada, y por cuya iluminación inteligible brilla inteligiblemente. Da también una semejanza para aquellas cosas incorpóreas de estos cuerpos celestiales conspicuos y grandes, como si aquel fuera el sol y ella fuera la luna. Pues piensan que la luna se ilumina por la presencia del sol. Dice, pues, aquel gran platónico que el alma racional (o más bien debe decirse intelectual, en cuyo género también comprende que son las almas de los seres inmortales y beatos, los cuales no duda que habitan en las sedes celestiales) no tiene sobre sí otra naturaleza sino la de Dios, que fabricó el mundo, por quien ella también fue hecha; ni se proporciona a aquellos seres supernos la vida beata y la luz de la inteligencia de la verdad sino de donde se nos proporciona a nosotros; concordando con el Evangelio, donde se lee: "Hubo un hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan; este vino para testimonio, para que diera testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por medio de él. Él no era la luz, sino para que diera testimonio de la luz. Era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo". En cuya diferencia se muestra suficientemente que el alma racional o intelectual, tal como era en Juan, no puede ser luz para sí misma, sino que brilla por la participación de otra luz verdadera. Esto también lo confiesa el mismo Juan, donde dándole testimonio dice: "Todos nosotros recibimos de su plenitud" (Jn I, 6-9, 16).

Capítulo III.

Sobre el verdadero culto de Dios, del cual los platónicos, aunque comprendieron al creador del universo, se desviaron dando culto a los ángeles, ya sean buenos o malos, con honor divino.

Siendo así las cosas, si los platónicos, o cualesquiera otros que hayan sentido estas cosas, conociendo a Dios, le hubieran glorificado como a Dios y le hubieran dado gracias, no se habrían desvanecido en sus pensamientos, ni se habrían convertido en parte en autores de los errores de los pueblos, ni en parte habrían dejado de atreverse a resistirlos; seguramente confesarían que tanto para aquellos seres inmortales y beatos como para nosotros mortales y míseros, a fin de que podamos ser inmortales y beatos, se debe dar culto a un solo Dios de los dioses, que es tanto nuestro como de ellos.

Jam igitur scienti diligere se ipsum, cum mandatur de proximo diligendo sicut se ipsum, quid aliud mandatur, nisi ut ei, quantum potest, commendet diligendum Deum ? 2. [IV.] Huic nos servitutem, quae λατρεία graece dicitur, sive in quibusque sacramentis, sive in nobis ipsis debemus. Hujus enim templum simul omnes, et singuli templa sumus (I Cor. III, 16, 17); quia et omnium concordiam, et singulos inhabitare dignatur: non in omnibus quam in singulis major; quoniam nec mole distenditur, nec partitione minuitur. Cum ad illum sursum est, ejus est altare cor nostrum: ejus Unigenito eum sacerdote placamus: ei cruentas victimas caedimus, quando usque ad sanguinem pro ejus veritate certamus: ei suavissimum adolemus incensum , cum in ejus conspectu pio sanctoque amore flagramus: ei dona ejus in nobis, nosque ipsos vovemus, et reddimus: ei beneficiorum ejus solemnitatibus festis et diebus statutis dicamus sacramusque memoriam, ne volumine temporum ingrata subrepat oblivio: ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidae charitatis. Ad hunc videndum, sicut videri potest, eique cohaerendum, ab omni peccatorum et cupiditatum malarum labe mundamur, et ejus nomine consecratur. Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes, vel potius religentes, amiseramus enim negligentes: hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur , ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus: ideo beati, quia illo fine perfecti. Bonum enim nostrum, de cujus fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud, quam illi cohaerere: cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur fecundaturque virtutibus. Hoc bonum diligere in toto corde, in tota anima, et in tota virtute praecipimur. Ad hoc bonum debemus, et a quibus diligimur duci, et quos diligimus ducere. Sic complentur duo illa praecepta, in quibus tota Lex pendet et Prophetae: Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua; et, Diliges proximum tuum tanquam te ipsum (Matth. XXII, 37-40). Ut enim homo sese diligere nosset, constitutus est ei finis quo referret omnia quae ageret, ut beatus esset. Non enim qui se diligit, aliud esse vult quam beatus. Hic autem finis est adhaerere Deo (Psal. LXXII, 28). Hic est Dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitus.

Ya, pues, al que sabe amarse a sí mismo, cuando se le manda sobre amar al prójimo como a sí mismo, ¿qué otra cosa se le manda sino que le encomiende, cuanto pueda, el amar a Dios? 2. A Él debemos aquella servidumbre que se llama *latreía* en griego, ya sea en algunos sacramentos o en nosotros mismos. Pues todos nosotros juntos somos su templo, y cada uno de nosotros somos templos (I Cor III, 16, 17); porque se digna habitar tanto en la concordia de todos como en cada uno. No es mayor en todos que en cada uno; puesto que ni se extiende por la mole ni se disminuye por la partición. Cuando nuestro corazón está hacia Él en lo alto, su altar es nuestro corazón; le aplacamos con su Unigénito como sacerdote; le inmolamos víctimas cruentas cuando combatimos por su verdad hasta la sangre; le quemamos el suavísimo incienso cuando ardemos en su presencia con piadoso y santo amor; a Él le prometemos y le devolvemos sus dones en nosotros y a nosotros mismos; a Él le dedicamos y consagramos la memoria de sus beneficios en las solemnidades festivas y días señalados, para que por el transcurso de los tiempos no se introduzca el olvido ingrato; a Él le sacrificamos la víctima de la humildad y de la alabanza en el ara del corazón con el fuego de la ferviente caridad. Para verle a Él, según puede ser visto, y para adherirnos a Él, somos limpiados de toda mancha de pecados y de malos deseos, y somos consagrados en su nombre. Pues Él mismo es la fuente de nuestra beatitud, Él es el fin de todo apetito. Eligiendo a este, o más bien reeligiéndolo —pues lo habíamos perdido por negligencia —; reeligiéndolo, pues, de donde se dice que se deriva la palabra religión, tendemos hacia Él con el amor, para que llegando descansemos: por eso somos beatos, porque somos perfeccionados por aquel fin. Pues nuestro bien, sobre cuyo fin hay una gran contienda entre los filósofos, no es ningún otro sino adherirse a Él: por cuyo único abrazo incorpóreo, si puede decirse así, el alma intelectual se llena y se fecunda con verdaderas virtudes. Se nos manda amar este bien con todo el corazón, con toda el alma y con toda la virtud. A este bien debemos ser conducidos por aquellos por quienes somos amados, y conducir a aquellos a quienes amamos. Así se cumplen aquellos dos preceptos en los cuales pende toda la Ley y los Profetas: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente"; y, "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Mt XXII, 37-40). Pues para que el hombre supiera amarse a sí mismo, se le estableció un fin al cual refiriera todas las cosas que hiciera, para que fuera beato. Pues quien se ama a sí mismo, no quiere otra cosa que ser beato. Y este fin es adherirse a Dios (Sal LXXII, 28). Este es el culto de Dios, esta la verdadera religión, esta la recta piedad, esta la servidumbre debida solo a Dios.

Quaecumque igitur immortalis potestas quantalibet virtute praedita, si nos diligit sicut se ipsam, ei vult esse subditos, ut beati simus, cui et ipsa subdita beata est . Si ergo non colit Deum, misera est, quia Deo privatur: si autem colit Deum, non vult se coli pro Deo. Illi enim potius divinae sententiae suffragatur, et dilectionis viribus favet, qua scriptum est: Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli (Exod. XXII, 20).

Caput IV.

Quod uni vero Deo sacrificium debeatur.

Nam, ut alia nunc taceam, quae pertinent ad religionis obsequium, quo colitur Deus; sacrificium certe nullus hominum est qui audeat dicere deberi, nisi Deo . Multa denique de cultu divino usurpata sunt, quae honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera; ita tamen ut quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi; si autem eis multum additur, et adorandi: quis vero sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit? Quam porro antiquus sit in sacrificando Dei cultus, duo illi fratres Cain et Abel satis indicant, quorum majoris Deus reprobavit sacrificium, minoris aspexit .

Caput V.

De sacrificiis quae Deus non requirit, sed ad significationem eorum observari voluit quae requirit.

Quis autem ita desipiat, ut existimet aliquibus usibus Dei esse necessaria quae in sacrificiis offeruntur? Quod cum multis locis divina Scriptura testetur, ne longum faciamus, breve illud de Psalmo commemorare suffecerit: Dixi Domino, Deus meus es tu; quoniam bonorum meorum mon eges (Psal. XV, 2). Non solum igitur pecore, vel qualibet alia re corruptibili atque terrena, sed ne ipsa quidem justitia hominis Deus egere credendus est, totumque quod recte colitur Deus, homini prodesse, non Deo. Neque enim fonti se quisquam dixerit profuisse , si biberit; aut luci, si viderit.

Cualquier potestad inmortal, pues, dotada de cualquier virtud, si nos ama como a sí misma, quiere que estemos sujetos a aquel a quien ella misma, estando sujeta, es beata. Si, por tanto, no da culto a Dios, es mísera, porque está privada de Dios; pero si da culto a Dios, no quiere ser adorada en lugar de Dios. Pues más bien apoya aquella divina sentencia y favorece las fuerzas del amor con que está escrito: "El que sacrifique a los dioses será exterminado, sino solo al Señor" (Ex XII, 20).

Capítulo IV.

Que el sacrificio se debe a un solo Dios verdadero.

Pues, para callar ahora otras cosas que pertenecen al obsequio de la religión con que se da culto a Dios, ciertamente no hay ningún hombre que se atreva a decir que el sacrificio se debe sino a Dios. Finalmente, muchas cosas fueron usurpadas del culto divino para ser rendidas a los honores humanos, ya sea por una humildad excesiva o por una adulación pestífera; de tal modo, sin embargo, que aquellos a quienes se rendían fueran tenidos por hombres, a quienes se dice que hay que dar culto y venerar; pero si se les añade mucho, incluso que hay que adorar: pero ¿quién juzgó que se debía sacrificar sino a aquel a quien o conoció, o pensó, o fingió que era Dios? Por lo demás, cuán antiguo sea el culto de Dios en el sacrificar, lo indican suficientemente aquellos dos hermanos Caín y Abel, de los cuales Dios reprobó el sacrificio del mayor y miró el del menor.

Capítulo V.

Sobre los sacrificios que Dios no requiere, pero quiso que se observaran para significación de aquellos que requiere.

Pero ¿quién será tan necio que piense que son necesarias para algunos usos de Dios las cosas que se ofrecen en los sacrificios? Puesto que la divina Escritura lo atestigua en muchos lugares, para no hacerlo largo, bastará conmemorar aquel breve pasaje del Salmo: "Dije al Señor: Tú eres mi Dios, porque no necesitas de mis bienes" (Sal XV, 2). No solo, pues, de ganado, o de cualquier otra cosa corruptible y terrena, sino que ni siquiera de la misma justicia del hombre debe creerse que Dios tiene necesidad, y que todo lo que rectamente se da culto a Dios, aprovecha al hombre, no a Dios. Pues nadie diría que ha aprovechado a la fuente si bebe, o a la luz si ve.

Nec quod ab antiquis patribus talia sacrificia facta sunt in victimis pecorum, quae nunc Dei populus legit, non facit , aliud intelligendum est, nisi rebus illis eas res fuisse significatas, quae aguntur in nobis, ad hoc ut inhaereamus Deo, et ad eumdem finem proximo consulamus. Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est. Unde ille poenitens apud prophetam, vel ipse propheta quaerens Deum peccatis suis habere propitium: Si voluisses, inquit, sacrificium, dedissem utique; holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum Deus non spernet (Psal. L, 18, 19). Intueamur quemadmodum ubi Deum dixit nolle sacrificium, ibi Deum ostendit velle sacrificium. Non vult ergo sacrificium trucidati pecoris, sed vult sacrificium contriti cordis. Illo igitur quod eum nolle dicit, hoc significatur quod eum velle subjecit. Sic itaque illa Deum nolle dixit, quomodo ab stultis ea velle creditur, velut suae gratia voluptatis. Nam si ea sacrificia quae vult, quorum hoc unum est, cor contritum et humiliatum dolore poenitendi, nollet eis sacrificiis significari, quae velut sibi delectabilia desiderare putatus est, non utique de his offerendis in Lege vetere praecepisset. Et ideo mutanda erant opportuno certoque jam tempore, ne ipsi Deo desiderabilia, vel certe in nobis acceptabilia, ac non potius quae his significata sunt, crederentur. Hinc et alio loco psalmi alterius: Si esuriero, inquit, non dicam tibi; meus est enim orbis terrae, et plenitudo ejus. Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo (Psal. XLIX, 12 et 13)? tanquam diceret, Utique si mihi necessaria essent, non a te peterem, quae habeo in potestate. Deinde subjungens quid illa significent: Immola, inquit, Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota tua. Et invoca me in die tribulationis, et eximam te, et glorificabis me (Ibid., 14, 15). Item apud alium prophetam: In quo, inquit, apprehendam Dominum, assumam Deum meum excelsum? Si apprehendam illum in holocaustis, in vitulis anniculis? si acceptaverit Dominus in millibus arietum, aut in denis millibus hircorum pinguium? si dedero primogenita mea pro impietate mea , fructum ventris mei pro peccato animae meae? si annuntiatum est tibi, homo, bonum, aut quid Dominus exquirat a te, nisi facere judicium , et diligere misericordiam, et paratum esse ire cum Domino Deo tuo (Michaeae VI, 6-8)? Et in hujus prophetae verbis utrumque distinctum est, satisque declaratum, illa sacrificia per se ipsa non requirere Deum, quibus significantur haec sacrificia quae requirit Deus.

Ni debe entenderse otra cosa sino que aquellos sacrificios fueron hechos por los antiguos padres en víctimas de ganados —los cuales ahora el pueblo de Dios lee, pero no realiza— porque por aquellas cosas se significaban estas cosas que se hacen en nosotros, para este fin de que nos adhiramos a Dios, y miremos por el prójimo para el mismo fin. El sacrificio visible, por tanto, es sacramento, esto es, signo sagrado, del sacrificio invisible. Por lo cual aquel penitente en el profeta, o el profeta mismo buscando tener a Dios propicio para sus pecados: "Si hubieras querido sacrificio —dice—, ciertamente lo habría dado; no te deleitarás con holocaustos. El sacrificio para Dios es un espíritu atribulado; un corazón contrito y humillado Dios no lo despreciará" (Sal L, 18, 19). Consideremos de qué modo donde dijo que Dios no quiere el sacrificio, allí mismo mostró que Dios quiere el sacrificio. No quiere, pues, el sacrificio del ganado degollado, sino que quiere el sacrificio del corazón contrito. Por aquello, pues, que dice que no quiere, se significa esto que añadió que sí quiere. Así, pues, dijo que Dios no quiere aquellas cosas, del modo que por los necios se cree que son queridas por Él, como por causa de su propio placer. Pues si no quisiera que aquellos sacrificios que sí quiere —de los cuales este es uno: el corazón contrito y humillado por el dolor de arrepentirse— fueran significados por aquellos sacrificios que se pensó que deseaba como si fueran deleitables para Él, ciertamente no habría mandado sobre el ofrecimiento de estos en la Ley antigua. Y por eso debían ser cambiados en un tiempo ya oportuno y cierto, para que no se creyeran deseables para Dios mismo, o al menos aceptables en nosotros, y no más bien las cosas que por ellos fueron significadas. De aquí también en otro lugar de otro salmo: "Si tuviere hambre —dice—, no te lo diré a ti; pues mío es el orbe de la tierra y su plenitud. ¿Acaso comeré las carnes de los toros o beberé la sangre de los machos cabríos?" (Sal XLIX, 12 y 13); como si dijera: "Ciertamente si me fueran necesarias, no te las pediría a ti, las cuales tengo en mi potestad". Luego añadiendo lo que aquellas significan: "Inmola —dice— a Dios sacrificio de alabanza, y rinde al Altísimo tus votos. E invócame en el día de la tribulación, y te libraré, y me glorificarás" (Ibíd., 14, 15). Igualmente en otro profeta: "¿Con qué —dice— aprehenderé al Señor, alcanzaré a mi Dios excelso? ¿Si lo aprehenderé en holocaustos, en becerros de un año? ¿si el Señor aceptará en miles de carneros, o en diez miles de machos cabríos pingües? ¿si daré mis primogénitos por mi impiedad, el fruto de mi vientre por el pecado de mi alma? ¿si se te ha anunciado, hombre, lo bueno, o qué el Señor requiere de ti, sino hacer juicio, y amar la misericordia, y estar preparado para ir con el Señor tu Dios?" (Miqueas VI, 6-8). Y en las palabras de este profeta ambas cosas están distinguidas, y suficientemente declarado, que Dios no requiere por sí mismos aquellos sacrificios, por los cuales se significan estos sacrificios que Dios requiere.

In Epistola quae inscribitur ad Hebraeos , Bene facere, inquit, et communicatores esse nolite oblivisci: talibus enim sacrificiis placetur Deo (Hebr. XIII, 16). Ac per hoc ubi scriptum est, Misericordiam volo quam sacrificium (Oseae VI, 6); nihil aliud quam sacrificio sacrificium praelatum oportet intelligi: quoniam illud quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii. Porro autem misericordia verum sacrificium est: unde dictum est quod paulo ante commemoravi, Talibus enim sacrificiis placetur Deo. Quaecumque igitur in ministerio tabernaculi sive templi multis modis de sacrificiis leguntur divinitus esse praecepta, ad dilectionem Dei et proximi significandam referuntur. In his enim duobus praeceptis, ut scriptum est, tota Lex pendet et Prophetae (Matth. XXII, 40).

Caput VII.

Quod sanctorum Angelorum ea sit in nos dilectio, ut nos non suos, sed unius veri Dei velint esse cultores.

Merito illi in coelestibus sedibus constituti, immortales et beati, qui Creatoris sui participatione congaudent, cujus aeternitate firmi, cujus veritate certi, cujus munere sancti sunt; quoniam nos mortales et miseros, ut immortales beatique simus, misericorditer diligunt, nolunt nos sibi sacrificare ; sed ei, cujus et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt. Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, cui dicitur in Psalmo, Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei (Psal. LXXXVI, 3): cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur. De illa quippe superna civitate, ubi Dei voluntas intelligibilis atque incommutabilis lex est, de illa superna quodammodo curia (geritur namque ibi cura de nobis) ad nos ministrata per Angelos sancta illa Scriptura descendit , ubi legitur: Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli (Exod. XXII, 20). Huic Scripturae, huic legi, talibus praeceptis tanta sunt attestata miracula, ut satis appareat, cui nos sacrificare velint immoratales ac beati, qui hoc nobis volunt esse quod sibi.

Caput VIII.

De miraculis quae Deus ad corroborandam fidem piorum, etiam per Angelorum ministerium, promissis suis adhibere dignatus est.

En la Epístola que se inscribe a los Hebreos: "No olvidéis —dice— hacer el bien y ser comunicadores: pues con tales sacrificios se aplaca a Dios" (Heb XIII, 16). Y por esto donde está escrito: "Misericordia quiero más que sacrificio" (Oseas VI, 6); no debe entenderse ninguna otra cosa sino que un sacrificio es preferido a otro sacrificio: puesto que aquello que por todos es llamado sacrificio, es signo del verdadero sacrificio. Por lo demás, la misericordia es el verdadero sacrificio: por lo cual se dijo lo que recordé hace poco: "Pues con tales sacrificios se aplaca a Dios". Cualesquiera cosas, pues, que en el ministerio del tabernáculo o del templo se leen haber sido divinamente mandadas de muchos modos sobre los sacrificios, se refieren a significar el amor de Dios y del prójimo. "Pues en estos dos preceptos —como está escrito— pende toda la Ley y los Profetas" (Mt XXII, 40).

Capítulo VII.

Que tal es el amor de los santos Ángeles hacia nosotros, que quieren que seamos adoradores no de ellos, sino del único Dios verdadero.

Con razón aquellos constituidos en las sedes celestiales, inmortales y bienaventurados, que se regocijan juntos por la participación de su Creador, por cuya eternidad están firmes, por cuya verdad están ciertos, por cuyo don son santos; puesto que nos aman misericordiosamente a nosotros, mortales y miserables, para que seamos inmortales y bienaventurados, no quieren que les sacrifiquemos a ellos, sino a Aquel de quien ellos mismos saben que son sacrificio junto con nosotros. Pues con ellos somos una sola ciudad de Dios, a la cual se dice en el Salmo: "Cosas gloriosas se han dicho de ti, ciudad de Dios" (Sal LXXXVI, 3): una parte de la cual peregrina en nosotros, y otra parte auxilia en ellos. Ciertamente de aquella ciudad superna, donde la voluntad de Dios es ley inteligible e inconmutable —de aquella superna corte, por así decir (pues allí se tiene cuidado de nosotros)—, descendió hasta nosotros, administrada por los Ángeles, aquella santa Escritura donde se lee: "El que sacrifique a los dioses será erradicado, sino solo al Señor" (Exod XXII, 20). A esta Escritura, a esta ley, a tales preceptos, se han atestiguado tan grandes milagros, que aparece suficientemente a quién quieren que sacrifiquemos aquellos inmortales y bienaventurados, que quieren que seamos para nosotros lo que ellos son para sí mismos.

Capítulo VIII.

De los milagros que Dios, para corroborar la fe de los piadosos, incluso por el ministerio de los Ángeles, se dignó añadir a sus promesas.

Nam nimis vetera si commemorem, longius quam sat est revolvere videbor, quae miracula facta sint attestantia promissis Dei, quibus ante annorum millia praedixit Abrahae, quod in semine ejus omnes gentes benedictionem fuerant habiturae (Gen. XVIII, 18). Quis enim non miretur eidem Abrahae filium peperisse conjugem sterilem, eo tempore senectutis, quo parere nec fecunda jam posset (Id. XXI, 2); atque in ejusdem Abrahae sacrificio flammam coelitus factam inter divisas victimas cucurrisse (Id. XV, 17); eidemque Abrahae praedictum ab Angelis coeleste incendium Sodomorum, quos Angelos hominibus similes hospitio susceperat, et per eos de prole ventura Dei promissa tenuerat (Id. XVIII, 20, 14); ipsoque imminente jam incendio, miram de Sodomis per eosdem Angelos liberationem Lot filii fratris ejus; cujus uxor in via retro respiciens, atque in salem repente conversa (Id. XIX, 17, 26), magno admonuit sacramento, neminem in via liberationis suae praeterita desiderare debere? Illa vero quae et quanta sunt, quae jam per Moysen pro populo Dei de jugo servitutis eruendo in Aegypto mirabiliter gesta sunt, ubi magi Pharaonis, hoc est regis Aegypti, qui populum illum dominatione deprimebat, ad hoc facere quaedam mira permissi sunt, ut mirabilius vincerentur? Illi enim faciebant veneficiis et incantationibus magicis, quibus sunt mali angeli, hoc est daemones, dediti: Moyses autem tanto potentius, quanto justius in nomine Domini, qui fecit coelum et terram, servientibus Angelis, eos facile superavit (Exod. VII-VIII, 7). Denique in tertia plaga deficientibus magis, decem plagae per Moysen magna mysteriorum dispositione completae sunt; quibus ad Dei populum dimittendum, Pharaonis et Aegyptiorum dura corda cesserunt (Id. VIII-XII). Moxque poenituit, et cum abscedentes Hebraeos consequi conarentur, illis diviso mari per siccum transeuntibus, unda hinc atque hinc in sese redeunte cooperti et oppressi sunt (Id. XIV). Quid de illis miraculis dicam, quae cum in deserto idem populus ductaretur, stupenda divinitate crebruerunt; aquas quae bibi non poterant, misso in eas, sicut Deus praeceperat, ligno, amaritudine caruisse, sitientesque satiasse (Id. XV, 23-25): manna esurientibus venisse de coelo; et cum esset colligentibus constituta mensura, quidquid amplius quisque collegerat, exortis vermibus putruisse; ante diem vero sabbati duplum collectum, quia sabbato colligere non licebat, nulla putredine violatum: desiderantibus carne vesci, quae tanto populo nulla sufficere posse videbatur, volatilibus castra completa, et cupiditatis ardorem fastidio satietatis exstinctum (Exod. XVI; Num. XI, 31-34):

Pues si conmemorara cosas demasiado antiguas, me parecería revolver más de lo que es suficiente qué milagros se hicieron atestiguando las promesas de Dios, por las cuales hace miles de años predijo a Abrahán que en su descendencia todas las naciones habrían de tener bendición (Gén XVIII, 18). ¿Quién, en efecto, no se maravillaría de que una esposa estéril diera a luz un hijo al mismo Abrahán en aquel tiempo de la vejez en el que ya ni una fecunda podía parir (Id. XXI, 2); y que en el sacrificio del mismo Abrahán una llama hecha del cielo corriera entre las víctimas divididas (Id. XV, 17); y que fuera predicho al mismo Abrahán por los Ángeles el incendio celestial de los sodomitas, a cuyos Ángeles había recibido como huéspedes semejantes a hombres, y por medio de ellos había mantenido las promesas de Dios sobre la descendencia venidera (Id. XVIII, 20, 14); e estando ya inminente el incendio mismo, la admirable liberación de Sodoma por los mismos Ángeles de Lot, hijo de su hermano; cuya esposa, mirando hacia atrás en el camino, y convertida de repente en sal (Id. XIX, 17, 26), amonestó con un gran sacramento que nadie en el camino de su liberación debe desear las cosas pasadas? Aquellas cosas, en verdad, ¿qué y cuán grandes son, las que ya por medio de Moisés fueron realizadas admirablemente a favor del pueblo de Dios para sacarlos del yugo de la servidumbre en Egipto, donde los magos del Faraón, esto es, del rey de Egipto, que oprimía a aquel pueblo con dominación, fueron permitidos para hacer ciertas cosas admirables con el fin de que fueran vencidos más admirablemente? Pues ellos las hacían con veneficios e incantaciones mágicas, a las cuales están entregados los ángeles malos, esto es, los demonios: Moisés, en cambio, tanto más poderosamente cuanto más justamente en el nombre del Señor, que hizo el cielo y la tierra, sirviendo los Ángeles, los superó fácilmente (Exod VII-VIII, 7). Finalmente, fallando los magos en la tercera plaga, diez plagas fueron completadas por medio de Moisés con una gran disposición de misterios; por las cuales, para dejar ir al pueblo de Dios, cedieron los duros corazones del Faraón y de los egipcios (Id. VIII-XII). Y pronto se arrepintió, y cuando intentaban alcanzar a los hebreos que se marchaban, pasando ellos por lo seco por el mar dividido, fueron cubiertos y oprimidos por la onda volviendo sobre sí misma de una parte y de otra (Id. XIV). ¿Qué diré de aquellos milagros que, cuando el mismo pueblo era conducido en el desierto, se multiplicaron con estupenda divinidad; que las aguas que no podían beberse, arrojado en ellas un madero como Dios había mandado, carecieron de amargura y saciaron a los sedientos (Id. XV, 23-25): que el maná vino del cielo para los hambrientos; y habiendo sido establecida una medida para los que lo recogían, cualquier cosa de más que cada uno había recogido se pudrió al surgir gusanos; pero antes del día del sábado se recogió el doble, porque no era lícito recoger en sábado, y no fue violado por ninguna podredumbre: que para los que deseaban comer carne, la cual parecía que ninguna podía bastar para tan gran pueblo, se llenó el campamento de aves, y el ardor de la codicia se extinguió por el hastío de la saciedad (Exod XVI; Num XI, 31-34):

obvios hostes transitumque prohibentes atque praeliantes, orante Moyse, manibusque ejus in figuram crucis extentis, nullo Hebraeorum cadente prostratos (Exod. XVII, 8-16): seditiosos in populo Dei, ac sese ab ordinata divinitus societate dividentes, ad exemplum visibile invisibilis poenae, vivos terra dehiscente submersos (Num. XVI, 23-34): virga percussam petram tantae multitudini abundantia fluenta fudisse (Exod. XVII, 6, 7; Num. XX, 8-11): serpentum morsus mortiferos, poenam justissimam peccatorum, in ligno exaltato atque prospecto aeneo serpente sanatos, ut et populo subveniretur afflicto, et mors morte destructa, velut crucifixae mortis similitudine signaretur (Num. XXI, 6-9)? Quem sane serpentem propter facti memoriam reservatum, cum postea populus errans tanquam idolum colere coepisset, Ezechias rex religiosa potestate Deo serviens, cum magna pietatis laude contrivit (IV Reg. XVIII, 4).

Caput IX.

De illicitis artibus erga daemonum cultum, in quibus Porphyrius Platonicus, quaedam probando, quaedam quasi improbando, versatur.

1. Haec et alia multa hujuscemodi, quae omnia commemorare nimis longum est, fiebant ad commendandum unius Dei veri cultum, et multorum falsorumque prohibendum. Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magiam, vel detestabiliore nomine goetiam, vel honorabiliore theurgiam vocant qui quasi conantur ista discernere, et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetiam pertinere dicunt); alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgiam deputant; cum sint utrique ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum .

2. Nam et Porphyrius quamdam quasi purgationem animae per theurgiam, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat: ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuare.

que los enemigos que salían al paso y prohibían el tránsito y combatían, orando Moisés y extendidas sus manos en figura de cruz, fueron postrados sin que cayera ninguno de los hebreos (Exod XVII, 8-16): que los sediciosos en el pueblo de Dios, y los que se dividían de la sociedad divinamente ordenada, para ejemplo visible de la pena invisible, fueron sumergidos vivos al abrirse la tierra (Num XVI, 23-34): que la peña herida por la vara vertió abundantes torrentes para tan gran multitud (Exod XVII, 6, 7; Num XX, 8-11): que las mordeduras mortíferas de las serpientes, pena justísima de los pecados, fueron sanadas al ser exaltada en un madero y contemplada una serpiente de bronce, para que se socorriera al pueblo afligido y, destruida la muerte por la muerte, se señalara como con la semejanza de una muerte crucificada (Num XXI, 6-9)? Cuya serpiente, ciertamente reservada para memoria del hecho, cuando después el pueblo errante comenzó a darle culto como a un ídolo, el rey Ezequías, sirviendo a Dios con religiosa potestad, la trituró con gran alabanza de piedad (IV Reg XVIII, 4).

Capítulo IX.

De las artes ilícitas sobre el culto de los demonios, en las cuales Porfirio el Platónico se ocupa, aprobando unas cosas y desaprobando otras como si tal cosa.

1. Estas y otras muchas cosas de este género, todas las cuales es demasiado largo conmemorar, se hacían para encomendar el culto del único Dios verdadero y prohibir el de los muchos y falsos. Se hacían, sin embargo, con fe sencilla y confianza de piedad, no con encantamientos y cánticos compuestos por el arte de una nefasta curiosidad, a la que llaman o magia, o con nombre más detestable goecia, o con nombre más honorable teúrgia, quienes intentan como discernir estas cosas y quieren que unos parezcan condenables, entregados a artes ilícitas, a los cuales el vulgo llama también maléficos (pues dicen que estos pertenecen a la goecia); a otros, en cambio, quieren que parezcan loables, a los cuales atribuyen la teúrgia; cuando ambos están ligados a los ritos falaces de los demonios bajo los nombres de ángeles.

2. Pues también Porfirio promete una cierta como purgación del alma por medio de la teúrgia, aunque con vacilación y en una disputa de algún modo vergonzosa; pero niega que este arte proporcione a nadie el retorno a Dios: para que veas que él fluctúa con sentencias alternas entre el vicio de la sacrílega curiosidad y la profesión de la filosofía.

Nunc enim hanc artem tanquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam, cavendam monet : nunc autem velut ejus laudatoribus cedens, utilem dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum; sed spirituali, qua corporalium rerum capiuntur imagines . Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et Angelorum, et ad videndos deos. Ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animae nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quae vere sunt . Ex quo intelligi potest, qualium deorum vel qualem visionem fieri dicat theurgicis consecrationibus, in qua non ea videntur quae vere sunt. Denique animam rationalem, sive quod magis amat dicere, intellectualem, in superna posse dicit evadere, etiamsi quod ejus spirituale est, nulla theurgica fuerit arte purgatum: porro autem a theurgo spiritualem purgari hactenus, ut non ex hoc ad immortalitatem aeternitatemque perveniat. Quanquam itaque discernat a daemonibus Angelos, aeria esse loca daemonum, aetheria vel empyrea disserens Angelorum, et admoneat utendum alicujus daemonis amicitia, quo subvectante vel paululum possit elevari a terra quisque post mortem, aliam vero viam esse perhibeat ad Angelorum superna consortia: cavendam tamen daemonum societatem expressa quodammodo confessione testatur, ubi dicit animam post mortem luendo poenas, cultum daemonum a quibus circumveniebatur horrescere; ipsamque theurgiam, quam velut conciliatricem Angelorum deorumque commendat, apud tales agere potestates negare non potuit, quae vel ipsae invideant purgationi animae, vel artibus serviant invidorum, querelam de hac re Chaldaei nescio cujus expromens: Conqueritur, inquit, vir in Chaldaea bonus, purgandae animae magno in molimine frustratos sibi esse successus, cum vir ad eadem potens tactus invidia adjuratas sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent. Ergo et ligavit ille, inquit, et iste non solvit. Quo indicio dixit apparere theurgiam esse tam boni conficiendi quam mali et apud deos et apud homines disciplinam; pati etiam deos, et ad illas perturbationes passionesque deduci, quas communiter daemonibus et hominibus Apuleius attribuit, deos tamen ab eis aetheriae sedis altitudine separans, et Platonis asserens in illa discretione sententiam.

Pues ahora advierte que este arte debe evitarse como falaz y peligroso en su misma acción y prohibido por las leyes: pero ahora, como cediendo a sus alabadores, dice que es útil para limpiar la parte del alma, no ciertamente la intelectual, por la que se percibe la verdad de las cosas inteligibles, que no tienen ninguna semejanza de cuerpos; sino la espiritual, por la que se captan las imágenes de las cosas corporales. Pues dice que esta, por medio de ciertas consagraciones teúrgicas que llaman ritos sagrados (teletae), se hace idónea y apta para la recepción de espíritus y Ángeles, y para ver a los dioses. De cuyos ritos teúrgicos confiesa, sin embargo, que no accede ninguna purgación al alma intelectual que la haga idónea para ver a su Dios y percibir aquellas cosas que verdaderamente son. Por lo cual puede entenderse de qué clase de dioses o qué clase de visión dice que se hace por las consagraciones teúrgicas, en la cual no se ven aquellas cosas que verdaderamente son. Finalmente, dice que el alma racional, o lo que más ama decir, la intelectual, puede escapar a las cosas supernas, aunque lo que es su parte espiritual no haya sido purgado por ningún arte teúrgico: por lo demás, sin embargo, la parte espiritual es purgada por el teúrgo hasta el punto de que no por esto llega a la inmortalidad y eternidad. Aunque, por tanto, distingue a los Ángeles de los demonios, discurriendo que los lugares aéreos son de los demonios, y los etéreos o empíreos de los Ángeles, y advierte que debe usarse la amistad de algún demonio, por cuya elevación pueda cada uno ser elevado un poco desde la tierra después de la muerte, pero sostiene que hay otro camino para los consorcios supernos de los Ángeles: sin embargo, testifica que la sociedad de los demonios debe ser evitada con una confesión de algún modo expresa, donde dice que el alma, después de la muerte, pagando las penas, horroriza el culto de los demonios por los cuales era circunvenida; y la misma teúrgia, que recomienda como conciliadora de Ángeles y dioses, no pudo negar que actúa entre tales potestades que, o ellas mismas envidian la purgación del alma, o sirven a las artes de los envidiosos, exponiendo la queja de no sé qué caldeo sobre este asunto: "Se queja —dice— un hombre bueno en Caldea, de que en el gran esfuerzo por purgar el alma se le han frustrado los éxitos, cuando un hombre poderoso para las mismas cosas, tocado por la envidia, había ligado las potestades conjuradas por preces sagradas, para que no concedieran lo pedido". Por lo tanto, "aquel ligó —dice— y este no desató". Con cuyo indicio dijo que aparece que la teúrgia es una disciplina tanto para hacer el bien como el mal, tanto ante los dioses como ante los hombres; y que también los dioses padecen y son conducidos a aquellas perturbaciones y pasiones que Apuleio atribuyó comúnmente a los demonios y a los hombres, separando, sin embargo, a los dioses de ellos por la altura de la sede etérea, y afirmando la sentencia de Platón en aquella distinción.

Caput X.

De theurgia, quae falsam purgationem animis daemonum invocatione promittit.

Ecce nunc alius Platonicus, quem doctiorem ferunt, Porphyrius, per nescio quam theurgicam disciplinam etiam ipsos deos obstrictos passionibus et perturbationibus dicit: quoniam sacris precibus adjurari terrerique potuerunt, ne praestarent animae purgationem, et ita terreri ab eo qui imperabat malum, ut ab illo qui poscebat bonum, per eamdem artem theurgicam solvi illo timore non possent, et ad dandum beneficium liberari . Quis non videat haec omnia fallacium daemonum esse commenta, nisi eorum miserrimus servus et a gratia veri liberatoris alienus? Nam si haec apud deos agerentur bonos, plus ibi utique valeret beneficus purgator animae, quam malevolus impeditor. Aut si diis justis homo, pro quo agebatur, purgatione videbatur indignus, non utique ab invido territi, nec, sicut ipse dicit, per metum valentioris numinis impediti, sed judicio libero id negare debuerunt. Mirum est autem, quod benignus ille Chaldaeus, qui theurgicis sacris animam purgare cupiebat, non invenit aliquem superiorem deum, qui vel plus terreret atque ad benefaciendum cogeret territos deos, vel ab eis terrentem compesceret, ut libere benefacerent: si tamen theurgo bono sacra defuerunt, quibus ipsos deos, quos invocabat animae purgatores, prius ab illa timoris peste purgaret. Quid enim causae est, cur deus potentior adhiberi possit a quo terreantur, nec possit a quo purgentur? An invenitur deus qui exaudiat invidum, et timorem diis incutiat ne benefaciant; nec invenitur Deus qui exaudiat benevolum, et timorem diis auferat ut benefaciant? O theurgia praeclara! o animae praedicanda purgatio! ubi plus imperat immunda invidentia, quam impetrat pura beneficentia: imo vero malignorum spirituum cavenda et detestanda fallacia, et salutaris audienda doctrina. Quod enim qui has sordidas purgationes sacrilegis ritibus operantur, quasdam mirabiliter pulchras, sicut iste commemorat, vel Angelorum imagines vel deorum, tanquam purgato spiritu vident (si tamen vel tale aliquid vident), illud est quod Apostolus dicit, quoniam satanas transfigurat se velut angelum lucis (II Cor. XI, 14). Ejus enim sunt illa phantasmata, qui miseras animas multorum falsorumque deorum fallacibus sacris cupiens irretire, et a vero veri Dei cultu, quo solo mundantur et sanantur, avertere, sicut de Proteo dictum est, Formas se vertit in omnes, (Virgil. Georg. lib. 4, vers. 411.) hostiliter insequens, fallaciter subveniens, utrobique nocens.

Capítulo X.

De la teúrgia, que promete una falsa purgación a las almas por la invocación de los demonios.

He aquí ahora otro Platónico, al que dicen más docto, Porfirio, quien por no sé qué disciplina teúrgica dice que incluso los mismos dioses están ligados por pasiones y perturbaciones: puesto que pudieron ser conjurados y aterrorizados por preces sagradas para que no prestaran la purgación al alma, y ser tan aterrorizados por aquel que mandaba el mal, que no pudieran ser desatados de aquel temor por aquel que pedía el bien mediante la misma arte teúrgica, ni ser liberados para dar el beneficio. ¿Quién no verá que todas estas cosas son ficciones de los demonios falaces, a no ser que sea su más miserable esclavo y ajeno a la gracia del verdadero Liberador? Pues si estas cosas se hicieran ante dioses buenos, allí valdría más ciertamente un purgador de almas beneficiente que un impedidor malévolo. O si a los dioses justos el hombre, por quien se actuaba, les parecía indigno de purgación, ciertamente debieron negarlo por libre juicio, no aterrorizados por un envidioso ni, como él mismo dice, impedidos por el miedo de un numen más potente. Es de maravillar, sin embargo, que aquel benigno caldeo, que deseaba purgar el alma con ritos teúrgicos, no encontrara algún dios superior que, o aterrorizara más y obligara a los dioses aterrorizados a hacer el bien, o contuviera al que los aterrorizaba para que hicieran el bien libremente: si es que al buen teúrgo le faltaron ritos sagrados con los cuales purgara primero a los mismos dioses, a quienes invocaba como purgadores del alma, de aquella peste del temor. Pues ¿cuál es la causa de por qué pueda aducirse un dios más potente por el cual sean aterrorizados, y no pueda uno por el cual sean purgados? ¿O se encuentra un dios que escuche al envidioso e infunda temor a los dioses para que no hagan el bien; y no se encuentra un Dios que escuche al benevolente y quite el temor a los dioses para que hagan el bien? ¡Oh preclara teúrgia! ¡oh purgación del alma digna de predicarse! donde manda más la inmunda envidia de lo que impetra la pura beneficencia: más bien, falacia de los espíritus malignos que debe evitarse y detestarse, y doctrina saludable que debe ser escuchada. Pues el hecho de que quienes operan estas sórdidas purgaciones con ritos sacrílegos vean ciertas imágenes maravillosamente bellas, como este conmemora, o de Ángeles o de dioses, como si fuera con el espíritu purgado (si es que ven algo semejante), es aquello que el Apóstol dice, que "Satanás se transfigura como ángel de luz" (II Cor XI, 14). Suyos son, en efecto, aquellos fantasmas, pues deseando enredar a las almas miserables con ritos falaces de muchos y falsos dioses, y apartarlas del verdadero culto del verdadero Dios, por el cual solo son limpiadas y sanadas, como se ha dicho de Proteo, "Se vuelve en todas las formas" (Virgilio, Geórgicas, lib. 4, v. 411), persiguiendo hostilmente, socorriendo falazmente, dañando en ambos casos.

Caput XI.

De epistola Prophyrii ad Anebontem Aegyptium, in qua petit de diversitate daemonum se doceri.

1. Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebontem scripsit Aegyptium, ubi consulenti similis et quaerenti, et prodit artes sacrilegas et evertit. Et ibi quidem omnes daemones reprobat, quos dicit ob imprudentiam trahere humidum vaporem, et ideo non in aethere, sed in aere esse sub luna, atque in ipso lunae globo: verumtamen non audet omnes fallacias et malitias et ineptias, quibus merito movetur, omnibus daemonibus dare. Quosdam namque benignos daemones more appellat aliorum, cum omnes generaliter imprudentes esse fateatur. Miratur autem quod non solum dii alliciantur victimis, sed etiam compellantur atque cogantur facere quod homines volunt: et si corpore et incorporalitate dii a daemonibus distinguntur, quomodo deos esse existimandum sit solem et lunam, et visibilia caetera in coelo, quae corpora esse non dubitat; et si dii sunt, quomodo alii benefici, alii malefici esse dicantur; et quomodo incorporabilibus, cum sint corporei, conjungantur. Quaerit etiam veluti dubitans, utrum in divinantibus et quaedam mira facientibus animae sint potentiores , an aliqui spiritus extrinsecus veniant, per quos haec valeant. Et potius venire extrinsecus conjicit, eo quod lapidibus et herbis adhibitis, et alligent quosdam, et aperiant clausa ostia, vel aliquid ejusmodi mirabiliter operentur. Unde dicit alios opinari esse quoddam genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et daemones et animas defunctorum; et hoc esse quod efficiat haec omnia quae videntur bona esse vel prava; caeterum circa ea quae vere bona sunt nihil opitulari, imo vero ista nec nosse, sed et male conciliare, et insimulare atque impedire nonnunquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi, et caetera quae de hoc genere fallacium malignorumque spirituum, qui extrinsecus in animam veniunt, humanosque sensus sopitos vigilantesve deludunt, non tanquam sibi persuasa confirmat, sed tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut haec alios asserat opinari. Difficile quippe fuit tanto philosopho cunctam diabolicam societatem vel nosse, vel fidenter arguere, quam quaelibet anicula christiana nec nosse cunctatur , et liberrime detestatur. Nisi forte iste, et ipsum, ad quem scribit, Anebontem tanquam talium sacrorum praeclarissimum antistitem, et alios talium operum tanquam divinorum et ad deos colendos pertinentium admiratores verecundatur offendere.

Capítulo XI.

De la epístola de Porfirio a Anebón el Egipcio, en la cual pide que se le enseñe sobre la diversidad de los demonios.

1. Mejor sintió aquel Porfirio cuando escribió a Anebón el Egipcio, donde, a semejanza de quien consulta y pregunta, delata las artes sacrílegas y las destruye. Y allí ciertamente reprueba a todos los demonios, de los cuales dice que por su imprudencia atraen el vapor húmedo, y que por eso no están en el éter, sino en el aire bajo la luna, e incluso en el globo mismo de la luna: sin embargo, no se atreve a atribuir a todos los demonios todas las falacias, malicias e ineptitudes por las que con razón se siente movido. Pues llama a algunos demonios benignos a la manera de otros, aunque confiesa que todos en general son imprudentes. Se maravilla, además, de que los dioses no solo sean atraídos por las víctimas, sino incluso compelidos y obligados a hacer lo que los hombres quieren: y si los dioses se distinguen de los demonios por el cuerpo y la incorporeidad, cómo ha de pensarse que son dioses el sol y la luna, y los demás seres visibles en el cielo, los cuales no duda que son cuerpos; y si son dioses, cómo se dice que unos son benéficos y otros maléficos; y cómo se unen a las cosas incorpóreas, siendo ellos corpóreos. Pregunta también, como dudando, si en los que adivinan y hacen algunas cosas admirables las almas son más potentes, o si algunos espíritus vienen de fuera, por medio de los cuales valen estas cosas. Y conjetura más bien que vienen de fuera, por el hecho de que, aplicadas piedras y hierbas, tanto ligan a algunos como abren puertas cerradas, u operan algo de este género maravillosamente. Por lo cual dice que otros opinan que hay un cierto género, cuya propiedad es escuchar, falaz por naturaleza, omniforme, multiforme, que simula ser dioses, demonios y almas de difuntos; y que esto es lo que realiza todas estas cosas que parecen ser buenas o depravadas; por lo demás, que en nada auxilia en lo que es verdaderamente bueno, sino que ni siquiera lo conoce, sino que aconseja mal e insinúa e impide a veces a los diligentes seguidores de la virtud, y que está lleno de temeridad y soberbia, que se goza en los olores, que se deja atrapar por las adulaciones, y otras cosas que no confirma como persuadido de ellas sobre este género de espíritus falaces y malignos que vienen al alma desde fuera y delatan los sentidos humanos, ya sea dormidos o despiertos, sino que sospecha o duda tan tenuemente que afirma que otros opinan estas cosas. Fue difícil, en efecto, para tan gran filósofo, o conocer o argüir con confianza contra toda la sociedad diabólica, la cual cualquier ancianita cristiana no duda en conocer y detesta con toda libertad. A no ser que, tal vez, le dé vergüenza ofender tanto al mismo Anebón al que escribe, como a un preclaro pontífice de tales ritos, como a otros admiradores de tales obras como si fueran divinas y pertenecientes al culto de los dioses.

2. Sequitur tamen, et ea velut inquirendo commemorat, quae sobrie considerata tribui non possunt nisi malignis et fallacibus potestatibus. Quaerit enim cur tanquam melioribus invocatis, quasi pejoribus imperetur, ut injusta hominis praecepta exsequantur: cur attrectatum re venerea non exaudiant imprecantem, cum ipsi ad incestos quosque concubitus quoslibet ducere non morentur: cur animantibus suos antistites oportere abstinere denuntient, ne vaporibus profecto corporeis polluantur, ipsi vero et aliis vaporibus illiciantur et nidoribus hostiarum; cumque a cadaveris contactu prohibeatur inspector, plerumque illa cadaveribus celebrentur: quid sit, quod non daemoni vel alicui animae defuncti, sed ipsi soli et lunae aut cuicumque coelestium, homo vitio cuilibet obnoxius intendit minas, eosque territat falso, ut eis extorqueat veritatem. Nam et coelum se collidere comminatur, et caetera similia homini impossibilia, ut illi dii tanquam insipientissimi pueri falsis et ridiculis comminationibus territi, quod imperatur efficiant. Dicit etiam scripsisse Chaeremonem quemdam, talium sacrorum vel potius sacrilegiorum peritum, ea quae apud Aegyptios sunt celebrata rumoribus, vel de Iside, vel de Osiride marito ejus, maximam vim habere cogendi deos, ut faciant imperata, quando ille qui carminibus cogit, ea se prodere vel evertere comminatur, ubi se etiam Osiridis membra dissipaturum terribiliter dicit, si facere jussa neglexerint.

Haec atque hujusmodi vana et insana hominem diis minari, nec quibuslibet, sed ipsis coelestibus et siderea luce fulgentibus, nec sine effectu, sed violenta potestate cogentem, atque his terroribus ad facienda quae voluerit perducentem, merito Porphyrius admiratur: imo vero sub specie mirantis et causas rerum talium requirentis, dat intelligi illos haec agere spiritus, quorum genus superius sub aliorum opinatione descripsit, non, ut ipse posuit, natura, sed vitio fallaces, qui simulant deos et animas defunctorum, daemones autem non, ut ait ipse, simulant, sed plane sunt. Et quod ei videtur herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus, et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in coeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis effectibus exsequendis; totum hoc ad eosdem ipsos daemones pertinet ludificatores animarum sibimet subditarum, et voluptuaria sibi ludibria de hominum erroribus exhibentes. Aut ergo revera dubitans et inquirens ista Porphyrius, ea tamen commemorat, quibus convincantur et redarguantur, nec ad eas potestates quae nobis ad beatam vitam capessendam favent, sed ad deceptores daemones pertinere monstrentur:

2. Prosigue, sin embargo, y conmemora, como quien inquiere, aquellas cosas que, consideradas con sobriedad, no pueden atribuirse sino a potestades malignas y falaces. Pregunta, en efecto, por qué, como si se invocara a los mejores, se les manda como si fueran peores, para que ejecuten los injustos preceptos de un hombre; por qué no escuchan al que suplica si ha tenido contacto sexual, cuando ellos mismos no se demoran en conducir a cualesquiera a cualesquier concúbitos incestuosos; por qué denuncian que sus pontífices deben abstenerse de los animales, para no contaminarse ciertamente con los vapores corpóreos, mientras ellos mismos son atraídos por otros vapores y por el olor de las víctimas; y prohibiéndosele al inspector el contacto con un cadáver, la mayoría de las veces aquellas cosas se celebran con cadáveres; qué es aquello de que, no a un demonio o a alguna alma de un difunto, sino al mismo sol y a la luna o a cualquiera de los seres celestiales, el hombre, sujeto a cualquier vicio, dirija amenazas y los aterrice falsamente para extorsionarles la verdad. Pues también amenaza con que hará chocar el cielo, y otras cosas semejantes imposibles para el hombre, para que aquellos dioses, como niños necios, aterrados por falsas y ridículas amenazas, realicen lo que se les manda. Dice también que escribió un tal Queremón, perito en tales ritos sagrados o más bien sacrilegios, que aquellas cosas que se celebran entre los egipcios por rumores, ya sea sobre Isis o sobre Osiris su marido, tienen la máxima fuerza para obligar a los dioses a que hagan lo mandado, cuando aquel que obliga con encantamientos amenaza con delatarlos o destruirlos, donde incluso dice terriblemente que disipará los miembros de Osiris si descuidan hacer lo mandado.

De estas y de semejantes cosas vanas e insanas, de que un hombre amenace a los dioses, y no a unos cualquiera, sino a los mismos celestiales y a los que brillan con luz sidérea, y no sin efecto, sino obligándolos con violenta potestad, y conduciéndolos con estos terrores a hacer lo que quisiere, con razón se maravilla Porfirio; o más bien, bajo la apariencia de quien se maravilla y requiere las causas de tales cosas, da a entender que aquellos espíritus realizan estas cosas, cuyo género describió arriba bajo la opinión de otros, falaces no, como él mismo puso, por naturaleza, sino por vicio, los cuales simulan ser dioses y almas de difuntos, pero a los demonios no los simulan, como él mismo dice, sino que lo son claramente. Y lo que le parece a él que se fabrica en la tierra por los hombres con hierbas y piedras y animales y ciertos sonidos y voces, y figuraciones y ficciones, observados también ciertos movimientos de los astros en la conversión del cielo, como potestades idóneas para ejecutar varios efectos; todo esto pertenece a esos mismos demonios, burladores de las almas que les están sometidas, y que exhiben para sí juegos voluptuosos de los errores de los hombres. O bien, por tanto, Porfirio, dudando e inquiriendo verdaderamente estas cosas, conmemora, sin embargo, aquellas por las que sean convencidos y refutados, y se demuestre que no pertenecen a aquellas potestades que nos favorecen para alcanzar la vida bienaventurada, sino a los demonios engañadores;

aut, ut meliora de philosopho suspicemur, eo modo voluit hominem Aegyptium talibus erroribus deditum, et aliqua magna se scire opinantem, non superba quasi auctoritate doctoris offendere, nec aperte adversantis altercatione turbare, sed quasi quaerentis et discere cupientis humilitate ad ea cogitanda convertere, et quam sint contemnenda vel etiam devitanda monstrare. Denique prope ad epistolae finem petit se ab eo doceri, quae sit ad beatitudinem via ex Aegyptia sapientia. Caeterum illos quibus conversatio cum diis ad hoc esset, ut ob inveniendum fugitivum vel praedium comparandum, vel propter nuptias vel mercaturam vel quid hujusmodi, mentem divinam inquietarent, frustra eos videri dicit coluisse sapientiam. Illa etiam ipsa numina cum quibus conversarentur, etsi de caeteris rebus vera praedicerent, quoniam tamen de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum monerent, nec deos illos esse, nec benignos daemones, sed aut illum qui dicitur fallax, aut humanum omne commentum.

Caput XII.

De miraculis quae per sanctorum Angelorum ministerium Deus verus operatur.

Verum quia tanta et talia geruntur his artibus, ut universum modum humanae facultatis excedant: quid restat, nisi ut ea quae mirifice tanquam divinitus praedici vel fieri videntur, nec tamen ad unius Dei cultum referuntur, cui simpliciter inhaerere, fatentibus quoque Platonicis et permulta testantibus, solum beatificum bonum est, malignorum daemonum ludibria et seductoria impedimenta, quae vera pietate cavenda sunt, prudenter intelligantur?

Porro autem quaecumque miracula, sive per Angelos, sive quocumque modo ita divinitus fiunt, ut Dei unius, in quo solo beata vita est, cultum religionemque commendent, ea vere ab eis vel per eos, qui nos secundum veritatem pietatemque diligunt, fieri, ipso Deo in illis operante, credendum est. Neque enim audiendi sunt qui Deum invisibilem visibilia miracula operari negant; cum ipse etiam secundum ipsos fecerit mundum, quem certe visibilem negare non possunt. Quidquid igitur mirabile fit in hoc mundo, profecto minus est quam totus hic mundus, id est coelum et terra et omnia quae in eis sunt, quae certe Deus fecit. Sicut autem ipse qui fecit, ita modus quo fecit occultus est et incomprehensibilis homini. Quamvis itaque miracula visibilium naturarum videndi assiduitate viluerint; tamen cum ea sapienter intuemur, inusitatissimis rarissimisque majora sunt. Nam et omni miraculo quod fit per hominem, majus miraculum est homo.

o bien, para que sospechemos cosas mejores del filósofo, quiso de ese modo no ofender al hombre egipcio entregado a tales errores, y que opinaba que sabía algunas cosas grandes, con la soberbia autoridad como de un maestro, ni turbarlo con la altercación de quien se opone abiertamente, sino, con la humildad de quien pregunta y desea aprender, convertirlo a pensar en esas cosas y mostrar cuán despreciables o incluso evitables son. Finalmente, cerca del fin de la epístola, pide que se le enseñe por él cuál sea el camino hacia la bienaventuranza según la sabiduría egipcia. Por lo demás, de aquellos para quienes la conversación con los dioses fuera para esto, para que, por encontrar a un fugitivo o comprar un predio, o por causa de nupcias o de comercio o algo de este género, inquietaran la mente divina, dice que parece que en vano cultivaron la sabiduría. Aquellas mismas deidades con las que conversaban, aunque predijeran cosas verdaderas sobre lo demás, puesto que, sin embargo, nada advertían de cierto ni bastante idóneo sobre la bienaventuranza, ni eran aquellos dioses, ni demonios benignos, sino o aquel que se dice falaz, o todo un comentario humano.

Capítulo XII.

De los milagros que el Dios verdadero obra por el ministerio de los santos Ángeles.

Pero porque se realizan tales y tan grandes cosas por estas artes que exceden toda la medida de la facultad humana: ¿qué queda, sino que aquellas cosas que parecen ser predichas o hechas maravillosamente como si fueran divinas, y que sin embargo no se refieren al culto del único Dios, al cual adherirse simplemente (confesándolo también los platónicos y testificándolo en muchísimas cosas) es el único bien beatífico, sean prudentemente entendidas como burlas de los demonios malignos e impedimentos seductores, que deben ser evitados con verdadera piedad?

Por lo demás, cualesquiera milagros, ya sea por medio de los Ángeles, ya sea de cualquier modo que se hagan divinamente de tal manera que recomienden el culto y la religión del único Dios, en quien solo está la vida bienaventurada, debe creerse que aquellos son hechos verdaderamente por aquellos o a través de aquellos que nos aman según la verdad y la piedad, operando Dios mismo en ellos. Pues tampoco hay que escuchar a quienes niegan que el Dios invisible obra milagros visibles; cuando Él mismo, incluso según ellos, hizo el mundo, el cual ciertamente no pueden negar que sea visible. Por lo tanto, cualquier cosa admirable que sucede en este mundo es ciertamente menor que todo este mundo, es decir, el cielo y la tierra y todas las cosas que hay en ellos, que ciertamente Dios hizo. Pero así como el mismo que lo hizo, así el modo en que lo hizo es oculto e incomprensible para el hombre. Por lo tanto, aunque los milagros de las naturalezas visibles se hayan envilecido por la asiduidad de verlos; sin embargo, cuando los contemplamos sabiamente, son mayores que las cosas más inusitadas y raras. Pues el hombre es un milagro mayor que cualquier milagro que se hace por el hombre.

Quapropter Deus qui fecit visibilia coelum et terram, non dedignatur facere visibilia miracula in coelo vel in terra, quibus ad se invisibilem colendum excitet animam adhuc visibilibus deditam: ubi vero et quando faciat, incommutabile consilium penes ipsum est, in cujus dispositione jam tempora facta sunt quaecumque futura sunt. Nam temporalia movens, temporaliter non movetur; nec aliter novit facienda, quam facta; nec aliter invocantes exaudit, quam invocaturos videt. Nam et cum exaudiunt Angeli ejus, ipse in eis exaudit, tanquam in vero, nec manufacto templo suo, sicut in hominibus sanctis suis; ejusque temporaliter fiunt jussa, aeterna ejus lege conspecta.

Caput XIII.

De invisibili Deo, qui se visibilem saepe praestiterit, non secundum quod est, sed secundum quod poterant ferre cernentes.

Nec movere debet, quod cum sit invisibilis, saepe visibiliter Patribus apparuisse memoratur. Sicut enim sonus quo auditur sententia in silentio intelligentiae constituta, non est hoc quod ipsa; ita et species qua visus est Deus in natura invisibili constitutus, non erat quod ipse. Verumtamen ipse in eadem specie corporali videbatur, sicut illa sententia ipsa in sono vocis auditur: nec illi ignorabant, invisibilem Deum in specie corporali, quod ipse non erat, se videre. Nam et loquebatur cum loquente Moyses, et ei tamen dicebat, Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum, scienter ut videam te (Exod. XXXIII, 13). Cum igitur oporteret Dei legem in edictis Angelorum terribiliter dari, non uni homini paucisve sapientibus, sed universae genti et populo ingenti, coram eodem populo magna facta sunt in monte, ubi lex per unum dabatur, conspiciente multitudine metuenda ac tremenda quae fiebant. Non enim populus Israel sic Moysi credidit, quemadmodum suo Lycurgo Lacedaemonii, quod a Jove seu Apolline leges, quas condidit, accepisset. Cum enim lex dabatur populo, qua coli unus jubebatur Deus, in conspectu ipsius populi, quantum sufficere divina providentia judicabat, mirabilibus rerum signis ac motibus apparebat, ad eamdem legem dandam Creatori servire creaturam.

Caput XIV.

De uno Deo colendo, non solum propter aeterna, sed etiam propter temporalia beneficia, quia universa in ipsius providentiae potestate consistunt.

Por lo cual Dios, que hizo el cielo y la tierra visibles, no se digna a hacer milagros visibles en el cielo o en la tierra, con los cuales excite al alma todavía entregada a las cosas visibles al culto de sí mismo, que es invisible; pero dónde y cuándo lo haga, el consejo inmutable está en Él, en cuya disposición ya están hechos los tiempos que han de ser futuros. Pues moviendo las cosas temporales, no se mueve temporalmente; ni conoce las cosas que se han de hacer de otro modo que las ya hechas; ni escucha a los que le invocan de otro modo que como ve a los que le han de invocar. Pues incluso cuando sus Ángeles escuchan, Él mismo escucha en ellos, como en su templo verdadero y no hecho por manos, al igual que en sus hombres santos; y sus mandatos se realizan temporalmente, habiendo sido contemplados en su ley eterna.

Capítulo XIII.

Del Dios invisible, que a menudo se mostró visible, no según lo que es, sino según lo que podían soportar los que lo veían.

Ni debe inquietar que, siendo invisible, se recuerde que a menudo apareció visiblemente a los Padres. Pues así como el sonido por el cual se oye la sentencia constituida en el silencio de la inteligencia no es lo que ella misma es; así también la especie con la que fue visto Dios, constituido en su naturaleza invisible, no era lo que Él mismo era. Sin embargo, Él mismo era visto en la misma especie corporal, así como aquella sentencia misma es oída en el sonido de la voz: ni ignoraban ellos que veían al Dios invisible en una especie corporal que Él mismo no era. Pues Moisés también hablaba con el que hablaba, y sin embargo le decía: «Si he hallado gracia ante ti, muéstrame a ti mismo, para que te vea con conocimiento» (Éx. XXXIII, 13). Puesto que, por tanto, convenía que la ley de Dios se diera terriblemente en los edictos de los Ángeles, no a un solo hombre o a unos pocos sabios, sino a toda una nación y a un pueblo inmenso, ante el mismo pueblo se hicieron grandes cosas en el monte donde la ley se daba a través de uno, contemplando la multitud las cosas temibles y tremendas que se hacían. Pues el pueblo de Israel no creyó así a Moisés, como los lacedemonios a su Licurgo, que hubiera recibido de Júpiter o de Apolo las leyes que fundó. Pues cuando se daba la ley al pueblo, por la cual se mandaba adorar a un solo Dios, a la vista del mismo pueblo, cuanto la divina providencia juzgaba suficiente, se aparecía por medio de admirables signos y movimientos de las cosas, sirviendo la criatura al Creador para dar la misma ley.

Capítulo XIV.

De que debe adorarse a un solo Dios, no solo por los beneficios eternos, sino también por los temporales, porque todas las cosas consisten en la potestad de su providencia.

Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur; ita sane ut etiam illo tempore quo visibilia promittebantur divinitus praemia, unus tamen colendus commendaretur Deus, ne mens humana vel pro ipsis terrenis vitae transitoriae beneficiis cuiquam nisi vero animae Creatori ac Domino subderetur. Omnia quippe quae praestare hominibus vel Angeli vel homines possunt, in unius esse Omnipotentis potestate quisquis diffitetur, insanit. De providentia certe Plotinus Platonicus disputat, eamque a summo Deo, cujus est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere, flosculorum atque foliorum pulchritudine comprobat: quae omnia quasi adjecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde formentur, ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat (Enneadis 3 lib. 2, cap. 13). Hoc Dominus Jesus ibi ostendit, ubi ait: Considerate lilia agri, non laborant, neque nent. Dico autem vobis, quia nec Salomon in tanta gloria sua sic amictus est sicut unum ex eis. Quod si fenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit; quanto magis vos, modicae fidei (Matth. VI, 28-30)? Optime igitur anima humana adhuc terrenis desideriis infirma, ea ipsa quae temporaliter exoptat bona infima atque terrena vitae huic transitoriae necessaria, et prae illius vitae sempiternis beneficiis contemnenda, non tamen nisi ab uno Deo exspectare consuescit, ut ab illius cultu etiam in istorum desiderio non recedat, ad quem contemptu eorum et ab eis aversione perveniat.

Caput XV.

De ministerio sanctorum Angelorum, quo providentiae Dei serviunt.

Sic itaque divinae providentiae placuit ordidare temporum cursum, ut quemadmodum dixi, et in Actibus Apostolorum legitur, lex in edictis Angelorum daretur de unius veri Dei cultu (Act. VII, 53). In quibus et persona ipsius Dei, non quidem per suam substantiam, quae semper corruptibilibus oculis invisibilis permanet, sed certis indiciis per subjectam Creatori creaturam visibiliter appareret.

Pero así como la recta educación de un solo hombre, así la del género humano, en lo que pertenece al pueblo de Dios, ha progresado a través de ciertos artículos de los tiempos como por los accesos de las edades, para que se subiera de las cosas temporales a la captación de las eternas, y de las visibles a las invisibles; de tal manera, ciertamente, que incluso en aquel tiempo en que se prometían divinamente premios visibles, se recomendaba, sin embargo, adorar a un solo Dios, para que la mente humana, ni siquiera por esos mismos beneficios terrenos de la vida transitoria, se sometiera a nadie sino al verdadero Creador y Señor del alma. Pues quienquiera que niegue que todas las cosas que pueden prestar a los hombres o los Ángeles o los hombres están en la potestad del único Omnipotente, está loco. Sobre la providencia ciertamente disputa Plotino el platónico, y comprueba que ella llega desde el sumo Dios, cuya es la inteligible e inefable belleza, hasta estas cosas terrenas e ínfimas, por la belleza de las florecillas y de las hojas: todas las cuales, como cosas añadidas y que perecen velocísimamente, confirma que no podrían tener los números decosísimos de sus formas, si no fueran formadas desde donde la forma inteligible e inmutable, teniendo todas las cosas a la vez, persevera (Enéadas 3 lib. 2, cap. 13). Esto lo mostró el Señor Jesús allí donde dice: «Considerad los lirios del campo, no trabajan ni hilan. Pero os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió así como uno de ellos. Pues si al heno del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, Dios lo viste así, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe?» (Mat. VI, 28-30). Óptimamente, por tanto, el alma humana todavía débil por los deseos terrenos, se acostumbra a esperar esas mismas cosas que desea temporalmente, bienes ínfimos y terrenos necesarios para esta vida transitoria, y despreciables frente a los beneficios sempiternos de aquella vida, sin embargo no sino de un solo Dios, para que no se aparte de su culto ni siquiera en el deseo de aquellas cosas, al cual llegue por el desprecio de ellas y por la aversión a ellas.

Capítulo XV.

Del ministerio de los santos Ángeles, por el cual sirven a la providencia de Dios.

Así, pues, plugo a la divina providencia ordenar el curso de los tiempos, para que, como he dicho y se lee en los Hechos de los Apóstoles, se diera la ley en los edictos de los Ángeles sobre el culto del único Dios verdadero (Hch. VII, 53). En los cuales también la persona del mismo Dios, no ciertamente por su sustancia, la cual siempre permanece invisible para los ojos corruptibles, sino por ciertos indicios a través de la criatura sujeta al Creador, apareciera visiblemente.

Et syllabatim per transitorias temporum morulas humanae linguae vocibus loqueretur, qui in sua natura non corporaliter, sed spiritualiter; non sensibiliter, sed intelligibiliter; non temporaliter, sed, ut ita dicam aeternaliter, nec incipit loqui, nec desinit: quod apud illum sincerius audiunt, non corporis aure, sed mentis, ministri ejus et nuntii, qui ejus veritate incommutabili perfruuntur immortaliter beati; et quod faciendum modis ineffabilibus audiunt, et usque in ista visibilia atque sensibilia perducendum, incunctanter atque indifficulter efficiunt. Haec autem lex distributione temporum data est, quae prius haberet, ut dictum est, promissa terrena, quibus tamen significarentur aeterna, quae visibilibus sacramentis celebrarent multi, intelligerent pauci. Unius tamen Dei cultus apertissima illic et vocum et rerum omnium contestatione praecipitur, non unius de turba, sed qui fecit coelum et terram, et omnem animam, et omnem spiritum qui non est quod ipse. Ille enim fecit, haec facta sunt: atque ut sint et bene se habeant, ejus indigent a quo facta sunt.

CAPUT XVI.---An de promerenda beata vita his angelis sit credendum, qui se coli exigunt honore divino; an vero illis, qui non sibi, sed uni Deo sancta praecipiunt religione serviri.

1. Quibus igitur Angelis de beata et sempiterna vita credendum esse censemus? utrum eis qui se religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus exhiberi; an eis qui hunc omnem cultum uni Deo creatori omnium deberi dicunt, eique reddendum vera pietate praecipiunt, cujus et ipsi contemplatione beati sunt, et nos futuros esse promittunt? Illa namque visio Dei tantae pulchritudinis visio est, et tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis praeditum atque abundantem, non dubitet Plotinus infelicissimum dicere (Enneadis 1 lib. 6, cap. 7). Cum ergo ad hunc unum quidam Angeli, quidam vero ad se ipsos latria colendos signis mirabilibus excitent; et hoc ita ut illi istos coli prohibeant, isti autem illum prohibere non audeant; quibus potius sit credendum, respondeant Platonici, respondeant quicumque philosophi, respondeant theurgi, vel potius periurgi: hoc enim sunt illae omnes artes vocabulo digniores.

Y hablara por las voces de la lengua humana, sílaba por sílaba a través de los transitorios espacios de los tiempos, Aquel que en su naturaleza habla no corporalmente, sino espiritualmente; no sensiblemente, sino inteligiblemente; no temporalmente, sino, por así decirlo, eternalmente, ni comienza a hablar ni cesa; lo cual escuchan ante Él más sinceramente, no con el oído del cuerpo sino de la mente, sus ministros y mensajeros, que disfrutan inmortalmente bienaventurados de su verdad inmutable; y lo que escuchan que debe hacerse de modos inefables, y que debe conducirse hasta estas cosas visibles y sensibles, lo realizan sin demora y sin dificultad. Pero esta ley fue dada por la distribución de los tiempos, la cual primero tuviera, como se ha dicho, promesas terrenas, con las cuales, sin embargo, se significaran las eternas, que muchos celebrarían con sacramentos visibles, pero pocos entenderían. Sin embargo, el culto de un solo Dios se prescribe allí por la más abierta contestación tanto de las voces como de todas las cosas, no de uno de la turba, sino del que hizo el cielo y la tierra, y toda alma, y todo espíritu que no es lo que Él mismo es. Pues Él hizo, estas cosas fueron hechas; y para que sean y estén bien, tienen necesidad de Aquel por quien fueron hechas.

CAPÍTULO XVI.---Si sobre alcanzar la vida bienaventurada debe creerse a estos ángeles que exigen que se les adore con honor divino; o más bien a aquellos que mandan que se sirva con santa religión no a ellos, sino a un solo Dios.

1. ¿A qué Ángeles, pues, pensamos que debe creerse sobre la vida bienaventurada y sempiterna? ¿A los que quieren ser adorados con los ritos de la religión, exigiendo que los mortales les ofrezcan cosas sagradas y sacrificios; o a los que dicen que todo este culto se debe a un solo Dios creador de todas las cosas, y mandan que se le rinda con verdadera piedad, de cuya contemplación ellos mismos son bienaventurados, y prometen que nosotros lo seremos? Pues aquella visión de Dios es una visión de tan gran belleza, y dignísima de tanto amor, que sin ella, aunque se esté dotado y se abunde de cualesquiera otros bienes, Plotino no duda en llamar infelicísimo a quien carezca de ella (Enéadas 1 lib. 6, cap. 7). Cuando, por tanto, algunos Ángeles nos excitan con signos admirables al culto de este único Dios, y otros al culto de sí mismos mediante la latría; y esto de tal manera que aquellos prohíben que estos sean adorados, pero estos no se atreven a prohibir a Aquel; a quiénes deba creerse más bien, respondan los platónicos, respondan cualesquiera filósofos, respondan los teurgos, o más bien periurgos: pues todas esas artes son más dignas de este nombre.

Postremo respondeant homines, si ullus naturae suae sensus, quo rationales creati sunt, ex aliqua parte vivit in eis: respondeant, inquam, eisne sacrificandum sit diis vel angelis qui sibi sacrificari jubent, an illi uni, cui jubent hi qui et sibi et istis prohibent? Si nec illi nec isti ulla miracula facerent, sed tantum praeciperent, alii quidem ut sibi sacrificaretur, alii vero id vetarent, sed uni tantum juberent Deo; satis deberet pietas ipsa discernere quid horum de fastu superbiae, quid de vera religione descenderet. Plus etiam dicam: si tantum hi mirabilibus factis humanas permoverent mentes, qui sacrificia sibi expetunt, illi autem qui hoc prohibent, et uni tantum Deo sacrificari jubent, nequaquam ista visibilia miracula facere dignarentur; profecto non sensu corporis, sed ratione mentis praeponenda eorum esset auctoritas: cum vero Deus id egerit ad commendanda eloquia veritatis suae, ut per istos immortales nuntios, non sui fastum, sed majestatem illius praedicantes, faceret majora, certiora, clariora miracula, ne infirmis piis illi qui sacrificia sibi expetunt, falsam religionem facilius persuaderent, eo quod sensibus eorum quaedam stupenda monstrarent; quem tandem ita desipere libeat, ut non vera eligat quae sectetur, ubi et ampliora invenit quae miretur?

2. Illa quippe miracula deorum gentilium, quae commendat historia, non ea dico quae intervallis temporum occultis ipsius mundi causis, verumtamen sub divina providentia constitutis et ordinatis monstrosa contingunt; quales sunt inusitati partus animalium, et coelo terraque rerum insolita facies, sive tantum terrens, sive etiam nocens, quae procurari atque mitigari daemoniacis ritibus fallacissima eorum astutia perhibentur: sed ea dico, quae vi ac potestate eorum fieri satis evidenter apparet, ut est quod effigies deorum Penatium quas de Troja Aeneas fugiens advexit, de loco in loco migrasse referuntur; quod cotem Tarquinius novacula secuit; quod Epidaurius serpens Aesculapio naviganti Romam comes adhaesit; quod navim qua simulacrum matris Phrygiae vehebatur, tantis hominum boumque conatibus immobilem redditam, una muliercula zona alligatam, ad suae pudicitiae testimonium movit et traxit; quod virgo Vestalis, de cujus corruptione quaestio vertebatur, aqua impleto cribro de Tiberi, neque perfluente, abstulit controversiam. Haec ergo atque alia hujusmodi nequaquam illis quae in populo Dei facta legimus, virtute ac magnitudine conferenda sunt: quanto minus ea quae illorum quoque populorum, qui tales deos coluerunt, legibus judicata sunt prohibenda atque plectenda, magica scilicet vel theurgica?

Finalmente, respondan los hombres, si algún sentido de su naturaleza, por la cual fueron creados racionales, vive en ellos en alguna parte: respondan, digo, si debe sacrificarse a los dioses o ángeles que mandan que se les sacrifique, o a Aquel solo a quien mandan estos que lo prohíben tanto para sí mismos como para estos. Si ni aquellos ni estos hicieran milagro alguno, sino que solo mandaran, unos ciertamente que se les sacrificara, y otros en cambio lo vetaran pero lo mandaran solo para el único Dios; bastante debería discernir la misma piedad qué de esto descendía de la soberbia del fasto, y qué de la verdadera religión. Diré más aún: si solo movieran las mentes humanas con hechos admirables aquellos que pretenden sacrificios para sí, y en cambio aquellos que lo prohíben y mandan sacrificar solo al único Dios no se dignaran en absoluto a hacer estos milagros visibles; ciertamente su autoridad debería anteponerse no por el sentido del cuerpo, sino por la razón de la mente; pero habiendo hecho Dios esto para recomendar las palabras de su verdad, que a través de estos mensajeros inmortales, que no predican su propio fasto sino la majestad de Aquel, hiciera milagros mayores, más ciertos y más claros, para que a los débiles piadosos aquellos que pretenden sacrificios para sí no les persuadieran más fácilmente de una falsa religión por el hecho de que mostraran a sus sentidos algunas cosas estupendas; ¿a quién, finalmente, le placería ser tan necio que no elija lo verdadero para seguirlo, donde encuentra también cosas más amplias para maravillarse?

2. Pues aquellos milagros de los dioses de los gentiles que la historia recomienda —no digo aquellos que en intervalos de tiempos por causas ocultas del mismo mundo, sin embargo constituidas y ordenadas bajo la divina providencia, acontecen monstruosamente; cuales son los partos inusitados de los animales, y la apariencia insólita de las cosas en el cielo y en la tierra, ya sea solo aterradora, ya sea también nociva, que se dicen ser procuradas y mitigadas por ritos demoníacos por la falacísima astucia de ellos—: sino que digo aquellos que aparece bastante evidentemente que se hacen por la fuerza y potestad de ellos, como es que se refiere que las efigies de los dioses Penates, que Eneas trajo huyendo de Troya, migraron de lugar en lugar; que Tarquino cortó una piedra de afilar con una navaja; que la serpiente de Epidauro se adhirió como compañera a Esculapio cuando navegaba hacia Roma; que una nave en la que se transportaba el simulacro de la madre frigia, habiéndose vuelto inmóvil por tan grandes esfuerzos de hombres y bueyes, una mujercilla, habiéndola ligado con su ceñidor, la movió y arrastró para testimonio de su pudicicia; que una virgen vestal, sobre cuya corrupción se ventilaba una cuestión, habiendo llenado una criba con agua del Tíber, y no filtrándose esta, eliminó la controversia. Estas cosas, por tanto, y otras de este género de ninguna manera deben compararse en virtud y magnitud con aquellas que leemos que se hicieron en el pueblo de Dios: cuánto menos aquellas que por las leyes de aquellos mismos pueblos, que adoraron a tales dioses, fueron juzgadas como dignas de ser prohibidas y castigadas, a saber, las mágicas o teúrgicas.

quorum pleraque specie tenus mortalium sensus imaginaria ludificatione decipiunt, quale est lunam deponere, donec supposita, ut ait Lucanus, propior despumet in herbas (Phars. l. 6, vers. 503) quaedam vero etsi nonnullis piorum factis videantur opere coaequari, finis ipse quo discernuntur, incomparabiliter haec nostra ostendit excellere. Illis enim multi tanto minus sacrificiis colendi sunt, quanto magis haec expetunt: his vero unus commendatur Deus, qui se nullis talibus indigere, et Scripturarum suarum testificatione, et eorumdem postea sacrificiorum remotione demonstrat. Si ergo angeli sibi expetunt sacrificium, praeponendi eis sunt illi qui non sibi, sed Deo creatori omnium, cui serviunt. Hinc enim ostendunt quam sincero amore nos diligunt, quando per sacrificium non sibi, sed ei nos subdere volunt, cujus et ipsi contemplatione beati sunt, et ad eum nos pervenire, a quo ipsi non recesserunt. Si autem angeli qui non uni, sed plurimis sacrificia fieri volunt, non sibi, sed eis diis volunt, quorum deorum angeli sunt; etiam sic eis praeponendi sunt illi qui unius Dei deorum Angeli sunt, cui sacrificari sic jubent, ut alicui alteri vetent; cum eorum nullus huic vetet, cui uni isti sacrificari jubent. Porro si, quod magis indicat eorum superba fallacia, nec boni, nec bonorum deorum angeli sunt, sed daemones mali, qui non unum solum ac summum Deum, sed se ipsos sacrificiis coli volunt; quod majus quam unius Dei contra eos eligendum est praesidium, cui serviunt Angeli boni, qui non sibi, sed illi jubent ut sacrificio serviamus, cujus nos ipsi sacrificium esse debemus?

Caput XVII.

De arca Testamenti miraculisque signorum, quae ad commendandam Legis ac promissionis auctoritatem divinitus facta sunt.

Proinde lex Dei, quae in edictis data est Angelorum, in qua unus Deus deorum religione sacrorum jussus est coli, alii vero quilibet prohibiti, in Arca erat posita, quae Arca testimonii nuncupata est. Quo nomine satis significatur, non Deum, qui per illa omnia colebatur, circumcludi solere vel contineri loco, cum responsa ejus et quaedam humanis sensibus darentur signa ex illius Arcae loco, sed voluntatis ejus hinc testimonia perhiberi.

La mayoría de las cuales engañan los sentidos de los mortales en cuanto a la apariencia por una burla imaginaria, como es el bajar la luna, «hasta que», como dice Lucano, «más cercana, espume sobre las hierbas puestas debajo» (Fars. l. 6, v. 503); pero algunas cosas, aunque parezcan igualarse en la obra a algunos hechos de los piadosos, el fin mismo por el que se distinguen muestra que estas nuestras sobresalen incomparablemente. Pues a aquellos, muchos deben ser tanto menos adorados con sacrificios cuanto más pretenden estos; pero a estos se les recomienda el único Dios, el cual demuestra que no necesita de tales cosas, tanto por el testimonio de sus Escrituras como por la posterior eliminación de esos mismos sacrificios. Si, pues, los ángeles pretenden para sí el sacrificio, deben anteponerse a ellos aquellos que lo pretenden no para sí, sino para Dios creador de todas las cosas, a quien sirven. Pues de aquí muestran con cuán sincero amor nos aman, cuando por el sacrificio quieren someternos no a ellos, sino a Aquel de cuya contemplación ellos mismos son bienaventurados, y que nosotros lleguemos a Aquel de quien ellos mismos no se han apartado. Pero si los ángeles que quieren que se hagan sacrificios no a uno, sino a muchísimos, los quieren no para sí, sino para aquellos dioses de los cuales son ángeles; aun así deben anteponerse a ellos los que son Ángeles del único Dios de los dioses, al cual mandan sacrificar de tal manera que lo prohíben para cualquier otro; siendo que ninguno de aquellos lo prohíbe para Aquel, a quien solo estos mandan sacrificar. Por lo demás si, lo cual indica más su soberbia falacia, no son ni buenos ni ángeles de dioses buenos, sino demonios malos, que quieren que no el único y sumo Dios, sino ellos mismos sean adorados con sacrificios; ¿qué mayor protección debe elegirse contra ellos que la del único Dios, al cual sirven los Ángeles buenos, que nos mandan servir con sacrificio no a ellos, sino a Él, cuyo sacrificio debemos ser nosotros mismos?

Capítulo XVII.

Del arca del Testamento y de los milagros de los signos que se hicieron divinamente para recomendar la autoridad de la Ley y de la promesa.

Por tanto, la ley de Dios, que fue dada en los edictos de los Ángeles, en la cual se mandó adorar con la religión de los ritos sagrados a un solo Dios de los dioses, y se prohibieron cualesquiera otros, fue puesta en el Arca, la cual fue llamada Arca del testimonio. Con cuyo nombre se significa bastante que Dios, que era adorado a través de todas aquellas cosas, no solía ser circunscrito ni contenido en un lugar, aunque sus respuestas y ciertos signos se dieran a los sentidos humanos desde el lugar de aquella Arca, sino que desde aquí se daban testimonios de su voluntad.

Quod etiam ipsa lex erat in tabulis conscripta lapideis, et in Arca, ut dixi, posita; quam tempore peregrinationis in eremo, cum Tabernaculo quod similiter appellatum est Tabernaculum testimonii, cum debita sacerdotes veneratione portabant: signumque erat, quod per diem nubes apparebat, quae sicut ignis nocte fulgebat (Exod. XIII, 21) quae nubes cum moveretur, castra movebantur; et ubi staret, castra ponebantur (Id. XL, 34, 35). Reddita sunt autem illi legi magni miraculi testimonia, praeter ista quae dixi, et praeter voces quae ex illius Arcae loco edebantur. Nam cum terram promissionis intrantibus eadem Arca transiret Jordanem, fluvius ex parte superiore subsistens, et ex inferiore decurrens, et ipsi et populo siccum praebuit transeundi locum (Josue III, 16, 17). Deinde civitatis, quae prima hostilis occurrit, more Gentium deos plurimos colens, septies eadem Arca circumacta, muri repente ceciderunt, nulla manu oppugnati, nullo ariete percussi (Id. VI, 20). Post haec etiam cum jam in terra promissionis essent, et eadem Arca propter eorum peccata fuisset ab hostibus capta, hi qui eam ceperant, in templo Dei sui, quem prae caeteris colebant, honorifice collocarunt, abeuntesque clauserunt, apertoque postridie, simulacrum cui supplicabant, invenerunt collapsum deformiterque confractum. Deinde ipsi prodigiis acti, deformiusque puniti, Arcam divini testimonii populo, unde ceperant, reddiderunt. Ipsa autem redditio qualis fuit? Imposuerunt eam plaustro, eique juvencas, a quibus vitulos sugentes abstraxerant, subjunxerunt, et eas quo vellent ire siverunt, etiam hinc vim divinam explorare cupientes. At illae sine homine duce atque rectore, ad Hebraeos viam pertinaciter gradientes, nec revocatae mugitibus esurientium filiorum, magnum sacramentum suis cultoribus reportarunt (I Reg. IV-VI). Haec atque hujusmodi Deo parva sunt, sed magna terrendis salubriter erudiendisque mortalibus. Si enim philosophi, praecipueque Platonici, rectius caeteris sapuisse laudantur, sicut paulo ante commemoravi, quod devinam providentiam haec quoque rerum infirma atque terrena administrare docuerunt, numerosarum testimonio pulchritudinum, quae non solum in corporibus animalium, verum in herbis etiam fenoque gignuntur:

Porque también la misma ley estaba escrita en tablas de piedra, y puesta en el Arca, como he dicho; la cual en el tiempo de la peregrinación en el desierto, junto con el Tabernáculo que similarmente fue llamado Tabernáculo del testimonio, los sacerdotes la portaban con la debida veneración: y era signo que de día aparecía una nube, la cual brillaba como fuego de noche (Éx. XIII, 21), la cual nube cuando se movía, se movían los campamentos; y donde se detenía, se ponían los campamentos (Id. XL, 34, 35). Se dieron además testimonios de gran milagro a aquella ley, además de estos que he dicho, y además de las voces que se emitían desde el lugar de aquella Arca. Pues cuando al entrar en la tierra de promisión la misma Arca cruzaba el Jordán, deteniéndose el río por la parte superior y corriendo por la inferior, ofreció un lugar seco para cruzar tanto a ella como al pueblo (Josué III, 16, 17). Después, habiendo dado siete vueltas la misma Arca a la ciudad que primero se opuso hostilmente, que adoraba a muchísimos dioses según la costumbre de las Gentes, los muros cayeron de repente, no atacados por mano alguna, ni golpeados por ariete alguno (Id. VI, 20). Después de estas cosas incluso cuando ya estaban en la tierra de promisión, y la misma Arca por los pecados de ellos hubiera sido capturada por los enemigos, estos que la habían tomado la colocaron honoríficamente en el templo de su dios, al que adoraban sobre los demás, y al retirarse la cerraron, y habiéndola abierto al día siguiente, hallaron el simulacro al que suplicaban caído y deformemente roto. Después ellos mismos, movidos por prodigios y castigados más deformemente, devolvieron el Arca del testimonio divino al pueblo de donde la habían tomado. ¿Y cómo fue esa devolución? La pusieron sobre un carro, y le uncieron vacas jóvenes a las que habían quitado sus terneros lactantes, y las dejaron ir a donde quisieran, deseando también por esto explorar la fuerza divina. Pero ellas, sin guía ni rector humano, caminando tenazmente por el camino hacia los hebreos, y no siendo reclamadas por los mugidos de sus hijos hambrientos, reportaron un gran sacramento a sus adoradores (I Rey. IV-VI). Estas cosas y las de este género son pequeñas para Dios, pero grandes para aterrar saludablemente y instruir a los mortales. Pues si los filósofos, y principalmente los platónicos, son alabados por haber sido más sabios que los demás, como recordé hace poco, porque enseñaron que la divina providencia administra también estas cosas débiles y terrenas, por el testimonio de las numerosas bellezas que se engendran no solo en los cuerpos de los animales, sino incluso en las hierbas y el heno:

quanto evidentius haec attestantur divinitati, quae ad horam praedicationis ejus fiunt, ubi ea religio commendatur quae omnibus coelestibus, terrestribus, infernis sacrificari vetat, uni Deo tantum jubens, qui solus diligens et dilectus beatos facit, eorumque sacrificiorum tempora imperata praefiniens, eaque per meliorem sacerdotem in melius mutanda praedicens, non ista se appetere, sed per haec alia potiora significare testatur; non ut ipse his honoribus sublimetur, sed ut nos ad eum colendum, eique cohaerendum igne amoris ejus accensi, quod nobis, non illi, bonum est, excitemur.

Caput XVIII.

Contra eos qui de miraculis, quibus Dei populus eruditus est, negant ecclesiasticis Libris esse credendum.

An dicet aliquis ista falsa esse miracula, nec fuisse facta, sed mendaciter scripta? Quisquis hoc dicit, si de his rebus negat omnino ullis litteris esse credendum, potest etiam dicere nec deos ullos curare mortalia. Non enim se aliter colendos esse persuaserunt, nisi mirabilium operum effectibus, quorum et historia gentium testis est, quarum dii se ostentare mirabiles potius quam utiles ostendere potuerunt. Unde hoc opere nostro, cujus hunc jam decimum librum habemus in manibus, non eos suscepimus refellendos, qui vel ullam esse vim divinam negant, vel humana non curare contendunt; sed eos qui nostro Deo conditori sanctae et gloriosissimae civitatis deos suos praeferunt, nescientes eum ipsum esse etiam mundi hujus visibilis et mutabilis invisibilem et incommutabilem conditorem, et vitae beatae non de his quae condidit, sed de se ipso verissimum largitorem. Ejus enim propheta veracissimus ait, Mihi autem adhaerere Deo, bonum est (Psal. LXXII, 28). De fine namque boni inter philosophos quaeritur, ad quod adipiscendum omnia officia referenda sunt. Nec dixit iste, Mihi autem divitiis abundare, bonum est; aut insigniri purpura et sceptro, vel diademate excellere; aut, quod nonnulli etiam philosophorum dicere non erubuerunt, Mihi voluptas corporis bonum est; aut, quod melius velut meliores dicere visi sunt, Mihi virtus animi mei bonum est: sed, Mihi, inquit, adhaerere Deo, bonum est. Hoc eum docuerat, cui uni tantummodo sacrificandum sancti quoque Angeli ejus miraculorum etiam contestatione monuerunt.

cuánto más evidentemente atestiguan estas cosas a la divinidad, las cuales se hacen a la hora de su predicación, donde se recomienda aquella religión que prohíbe sacrificar a todos los seres celestiales, terrestres e infernales, mandándolo solo al único Dios, el cual solo, amando y siendo amado, hace bienaventurados, y prefijando los tiempos mandados de aquellos sacrificios, y prediciendo que habrían de ser cambiados para mejor por medio de un mejor sacerdote, testifica que no pretende aquellas cosas, sino que por estas significa otras mejores; no para que Él mismo sea sublimado con estos honores, sino para que nosotros seamos excitados a adorarle y a adherirnos a Él, encendidos por el fuego de su amor, lo cual es un bien para nosotros, no para Él.

Capítulo XVIII.

Contra aquellos que, respecto a los milagros con que fue instruido el pueblo de Dios, niegan que deba creerse a los Libros eclesiásticos.

¿Dirá alguien que aquellos son milagros falsos, y que no fueron hechos, sino escritos mentirosamente? Quienquiera que diga esto, si niega que deba creerse en absoluto a letras algunas sobre estas cosas, puede decir también que ningún dios cuida de las cosas mortales. Pues no persuadieron de que debían ser adorados de otro modo, sino por los efectos de obras admirables, de las cuales también la historia de las gentes es testigo, cuyos dioses pudieron mostrarse admirables más bien que mostrarse útiles. Por lo cual en esta obra nuestra, de la cual tenemos ya este décimo libro en las manos, no hemos emprendido refutar a aquellos que o niegan que haya fuerza divina alguna, o sostienen que no cuida de las cosas humanas; sino a aquellos que anteponen sus dioses a nuestro Dios, fundador de la santa y gloriosísima ciudad, ignorando que Él mismo es también el fundador invisible e inmutable de este mundo visible y mudable, y el veracísimo dador de la vida bienaventurada no de aquellas cosas que fundó, sino de sí mismo. Pues su veracísimo profeta dice: «Para mí, en cambio, adherirme a Dios es mi bien» (Sal. LXXII, 28). Pues sobre el fin del bien se pregunta entre los filósofos, a cuya consecución deben referirse todos los deberes. Y no dijo aquel: «Para mí, en cambio, abundar en riquezas es mi bien»; o ser distinguido con la púrpura y el cetro, o sobresalir con la diadema; o, lo que algunos incluso de los filósofos no se avergonzaron de decir: «El placer del cuerpo es mi bien»; o, lo que mejor parecieron decir los que eran como mejores: «La virtud de mi ánimo es mi bien»; sino: «Para mí —dice— adherirme a Dios es mi bien». Esto le había enseñado Aquel a quien solo debe sacrificarse, como también sus santos Ángeles advirtieron incluso con la atestación de milagros.

Unde et ipse sacrificium ejus factus erat, cujus igne intelligibili correptus ardebat, et in ejus ineffabilem incorporeumque complexum sancto desiderio ferebatur. Porro autem si multorum deorum cultores (qualescumque deos suos esse arbitrentur) ab eis facta esse miracula, vel civilium rerum historiae, vel libris magicis, sive; quod honestius putant, theurgicis credunt; quid causae est, cur illis Litteris nolint credere, ista facta esse, quibus tanto major debetur fides, quanto super omnes est magnus, cui uni soli sacrificandum esse praecipiunt?

Caput XIX.

Quae ratio sit visibilis sacrificii, quod uni vero et invisibili Deo offerri docet vera religio.

Qui autem putant haec visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero tanquam invisibili invisibilia, et majora majori, meliorique meliora, qualia sunt purae mentis et bonae voluntatis officia; profecto nesciunt, haec ita esse signa illorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca, sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus: ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam illi cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus. Tunc nobis favent, nobisque congaudent, atque ad hoc ipsum nos pro suis viribus adjuvant Angeli quique Virtutesque superiores et ipsa bonitate ac pietate potentiores. Si autem illis haec exhibere voluerimus, non libenter accipiunt, et cum ad homines ita mittuntur, ut eorum praesentia sentiatur, apertissime vetant. Sunt exempla in Litteris sanctis. Putaverunt quidam deferendum Angelis honorem, vel adorando, vel sacrificando, qui debetur Deo, et eorum sunt admonitione prohibiti, jussique hoc ei deferre, cui uni fas esse noverunt (Judic. XIII, 16; Apoc. XXII, 8, 9) Imitati sunt Angelos sanctos etiam sancti homines Dei. Nam Paulus et Barnabas in Lycaonia facto quodam miraculo sanitatis putati sunt dii, eisque Lycaonii immolare victimas voluerunt; quod a se humili pietate removentes, eis in quem crederent annuntiaverunt Deum (Act. XIV). Nec ob aliud fallaces illi superbe sibi hoc exigunt, nisi quia vero Deo deberi sciunt. Non enim revera, ut ait Porphyrius et nonnulli putant, cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent. Copiam vero nidorum magnam habent undique, et si amplius vellent, ipsi sibi poterant exhibere.

Por lo cual también él mismo se había convertido en su sacrificio, por cuyo fuego inteligible ardía arrebatado, y era llevado por un santo deseo hacia su inefable e incorpóreo abrazo. Por lo demás, si los adoradores de muchos dioses (cualesquiera que juzguen que son sus dioses) creen que por ellos se han hecho milagros, sea en la historia de las cosas civiles, sea en los libros mágicos o, lo que juzgan más honroso, teúrgicos; ¿qué causa hay para que no quieran creer que se han hecho aquellas cosas en esas Letras a las cuales se debe tanto mayor fe, cuanto es grande sobre todos Aquel a quien solo mandan sacrificar?

Capítulo XIX.

Cuál es la razón del sacrificio visible, que la verdadera religión enseña que debe ofrecerse al único Dios verdadero e invisible.

Pero los que piensan que estos sacrificios visibles convienen a otros dioses, pero a Él, como invisible, los invisibles, y los mayores al mayor, y los mejores al mejor, cuales son los oficios de una mente pura y de una buena voluntad; ciertamente ignoran que estos son así signos de aquellos, como las palabras sonoras son signos de las cosas. Por lo cual, así como al orar y alabar dirigimos voces significantes a Aquel a quien ofrecemos en el corazón las cosas mismas que significamos: así al sacrificar debemos saber que no debe ofrecerse sacrificio visible a otro sino a Aquel cuyo sacrificio invisible debemos ser nosotros mismos en nuestros corazones. Entonces nos favorecen y se congojan con nosotros, y nos ayudan para esto mismo según sus fuerzas, todos los Ángeles y las Virtudes superiores y los más potentes por la misma bondad y piedad. Pero si quisiéramos ofrecerles estas cosas a ellos, no las reciben de buen grado, y cuando son enviados a los hombres de tal manera que se sienta su presencia, lo prohíben clarísimamente. Hay ejemplos en las Letras sagradas. Algunos pensaron que debía tributarse a los Ángeles el honor, ya sea adorando o sacrificando, que se debe a Dios, y por la amonestación de ellos fueron prohibidos, y mandados tributar esto a Aquel a quien solo sabían que era lícito (Jueces XIII, 16; Apoc. XXII, 8, 9). Han imitado a los Ángeles santos también los hombres santos de Dios. Pues Pablo y Bernabé en Licaonia, hecho un cierto milagro de sanación, fueron tenidos por dioses, y los licaonios quisieron inmolarles víctimas; lo cual rechazando de sí con humilde piedad, les anunciaron al Dios en quien creyeran (Hch. XIV). Ni por otra cosa aquellos engañadores exigen esto para sí con soberbia, sino porque saben que se debe al Dios verdadero. Pues no se gozan en realidad, como dice Porfirio y algunos piensan, en los olores de los cadáveres, sino en los honores divinos. Pues tienen gran abundancia de olores por todas partes, y si quisieran más, ellos mismos podrían ofrecérselos.

Qui ergo divinitatem sibi arrogant spiritus, non cujuslibet corporis fumo, sed supplicantis animo delectantur, cui decepto subjectoque dominentur, intercludentes iter ad Deum verum, ne sit homo illius sacrificium, dum sacrificatur cuipiam praeter illum.

Caput XX.

De summo veroque sacrificio, quod ipse Dei et hominum Mediator effectus est.

Unde verus ille Mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium: quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt.

Caput XXI.

De modo potestatis daemonibus datae ad glorificandos sanctos per tolerantiam passionum, qui aerios spiritus non placando ipsos, sed in Deo permanendo vicerunt.

Moderatis autem praefinitisque temporibus, etiam potestas permissa daemonibus, ut hominibus quos possident excitatis, inimicitias adversus Dei civitatem tyrannice exerceant, sibique sacrificia non solum ab offerentibus sumant, et a volentibus expetant, verum etiam ab invitis persequendo violenter extorqueant, non solum perniciosa non est, sed etiam utilis invenitur Ecclesiae, ut martyrum numerus impleatur (Avoc. VI, 11): quos civitas Dei tanto clariores et honoratiores cives habet, quanto fortius adversus impietatis peccatum etiam usque ad sanguinem certant.

Aquellos espíritus, por tanto, que se arrogan la divinidad, no se deleitan con el humo de cualquier cuerpo, sino con el ánimo del suplicante, al cual dominen engañado y sometido, cerrando el camino hacia el Dios verdadero, para que el hombre no sea sacrificio de Él, mientras se sacrifica a cualquiera fuera de Él.

Capítulo XX.

Del sumo y verdadero sacrificio, que el mismo Mediador de Dios y de los hombres se ha hecho.

Por lo cual aquel verdadero Mediador, en cuanto tomando la forma de siervo (formam servi) se hizo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús, aunque en la forma de Dios (forma Dei) recibe el sacrificio con el Padre, con el cual es también un solo Dios, sin embargo, en la forma de siervo prefirió ser sacrificio que recibirlo, para que ni por esta ocasión alguien pensara que se debía sacrificar a cualquier criatura. Por esto es también sacerdote, él mismo oferente, él mismo también la oblación. De cuya realidad quiso que el sacrificio cotidiano de la Iglesia fuera el sacramento: la cual, siendo el cuerpo de la misma Cabeza, aprende a ofrecerse a sí misma por medio de él. De este verdadero sacrificio eran signos múltiples y variados los antiguos sacrificios de los santos, cuando esta única cosa era figurada por medio de muchos, como si por muchas palabras se dijera una sola cosa, para que se recomendara mucho sin fastidio. Ante este sumo y verdadero sacrificio todos los falsos sacrificios han cedido.

Capítulo XXI.

Del modo de la potestad dada a los demonios para glorificar a los santos por la tolerancia de las pasiones, los cuales vencieron a los espíritus aéreos no aplacándolos, sino permaneciendo en Dios.

En tiempos moderados y predefinidos, también se permite potestad a los demonios, para que, excitados los hombres que poseen, ejerzan tiránicamente enemistades contra la Ciudad de Dios (civitas Dei), y reciban para sí sacrificios no solo de quienes los ofrecen y los pidan a quienes están dispuestos, sino que incluso los extorsionen violentamente de los que no quieren mediante la persecución; esto no solo no resulta pernicioso, sino que incluso se encuentra útil para la Iglesia, para que se complete el número de los mártires (martyrum): a quienes la Ciudad de Dios tiene por ciudadanos tanto más preclaros y honrados cuanto más fuertemente luchan incluso hasta la sangre contra el pecado de la impiedad.

Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros Heroas vocaremus. Hoc enim nomen a Junone dicitur tractum, quod graece Juno Hera appellatur; et ideo nescio quis filius ejus secundum Graecorum fabulas, Heros fuerit nuncupatus: hoc videlicet veluti mysticum significante fabula, quod aer Junoni deputetur, ubi volunt cum daemonibus heroas habitare, quo nomine appellant alicujus meriti animas defunctorum. Sed a contrario martyres nostri heroes nuncuparentur, si, ut dixi, usus ecclesiastici sermonis admitteret; non quod eis esset cum daemonibus in aere societas, sed quod eosdem daemones, id est, aerias vincerent potestates; et in eis ipsam, quidquid putatur significare, Junonem, quae non usquequaque inconvenienter a poetis inducitur inimica virtutibus, et coelum petentibus viris fortibus invida. Sed rursus ei succumbit infeliciter ceditque Virgilius, ut cum apud eum illa dicat, Vincor ab Aenea! ipsum Aenean admoneat Helenus quasi consilio religioso, et dicat, Junoni cane vota libens, dominamque potentem Supplicibus supera donis. Ex qua opinione Porphyrius, quamvis non ex sua sententia, sed ex aliorum, bonum dicit deum vel genium non venire in hominem, nisi malus fuerit ante placatus: tanquam fortiora sint apud eos numina mala quam bona; quandoquidem mala impediunt adjutoria bonorum, nisi eis placata dent lecum, malisque nolentibus bona prodesse non possunt; nocere autem mala possunt, non sibi valentibus resistere bonis. Non est ista verae veraciterque sanctae religionis via: non sic Junonem, hoc est aerias potestates piorum virtutibus invidentes, nostri martyres vincunt. Non omnino, si dici usitate posset, heroes nostri supplicibus donis, sed virtutibus divinis Heram superant. Commodius quippe Scipio Africanus est cognominatus, quod virtute Africam vicerit, quam si hostes donis placasset, ut parcerent.

Caput XXII.

Unde sit sanctis adversum daemones potestas, et unde cordis vera purgatio.

Vera pietate homines Dei aeriam potestatem inimicam contrariamque pietati exorcizando ejiciunt, non placando; omnesque tentationes adversitatis ejus vincunt orando, non ipsam, sed suum Deum adversus ipsam. Non enim aliquem vincit, aut subjugat, nisi societate peccati. In ejus ergo nomine vincitur, qui hominem assumpsit, egitque sine peccato, ut in ipso sacerdote ac sacrificio fieret remissio peccatorum, id est per Mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum, per quem facta peccatorum purgatione reconciliamur Deo.

A estos, si la costumbre eclesiástica de hablar lo permitiera, los llamaríamos con mucha más elegancia nuestros Héroes. Pues se dice que este nombre se deriva de Juno, porque en griego Juno se llama Hera (Ἥρα); y por eso no sé qué hijo suyo, según las fábulas de los griegos, fue llamado Héroe: significando esta fábula algo así como místico, porque el aire se asigna a Juno, donde quieren que los héroes habiten con los demonios, con cuyo nombre llaman a las almas de los difuntos de algún mérito. Pero, al contrario, nuestros mártires serían llamados héroes si, como dije, el uso del lenguaje eclesiástico lo admitiera; no porque tuvieran sociedad con los demonios en el aire, sino porque vencieron a esos mismos demonios, es decir, a las potestades aéreas; y en ellos a la misma Juno, sea lo que sea lo que se piense que significa, la cual es introducida no del todo inconvenientemente por los poetas como enemiga de las virtudes y envidiosa de los hombres fuertes que buscan el cielo. Pero de nuevo Virgilio sucumbe infelizmente y le cede el paso, de modo que cuando en su obra ella dice: «¡Soy vencida por Eneas!» aconseja al mismo Eneas a través de Heleno como por un consejo religioso, y dice: «Canta de grado votos a Juno, y vence a la poderosa señora con dones suplicantes». De esta opinión Porfirio, aunque no según su propio sentir sino por el de otros, dice que un dios o genio bueno no entra en el hombre a menos que el malo haya sido aplacado antes: como si las divinidades malas fueran más fuertes entre ellos que las buenas; puesto que las malas impiden los auxilios de las buenas, a menos que, aplacadas, les den lugar, y las buenas no pueden aprovechar a las malas que no quieren; pero las malas pueden dañar, no valiendo las buenas para resistirles. No es esa la vía de la verdadera y verdaderamente santa religión: no es así como nuestros mártires vencen a Juno, es decir, a las potestades aéreas envidiosas de las virtudes de los piadosos. De ninguna manera, si pudiera decirse usualmente, nuestros héroes superan a Hera con dones suplicantes, sino con virtudes divinas. Pues Escipión el Africano fue denominado más convenientemente así porque venció a África por la virtud, que si hubiera aplacado a los enemigos con dones para que le perdonaran.

Capítulo XXII.

De dónde viene a los santos la potestad contra los demonios, y de dónde la verdadera purificación del corazón.

Con verdadera piedad, los hombres de Dios expulsan la potestad aérea, enemiga y contraria a la piedad, exorcizándola, no aplacándola; y vencen todas las tentaciones de su adversidad orando, no a ella, sino a su Dios contra ella. Pues no vence ni subyuga a nadie sino por la sociedad del pecado. En su nombre, por tanto, es vencida, el cual asumió al hombre y actuó sin pecado, para que en el mismo sacerdote y sacrificio se hiciera la remisión de los pecados, es decir, por medio del Mediador de Dios y de los hombres (Mediator Dei et hominum), el hombre Cristo Jesús, por quien, hecha la purificación de los pecados, somos reconciliados con Dios.

Non enim nisi peccatis homines separantur a Deo, quorum in hac vita non fit nostra virtute, sed divina miseratione purgatio; per indulgentiam illius, non per nostram potentiam. Quia et ipsa quantulacumque virtus, quae dicitur nostra, illius est nobis bonitate concessa. Multum autem nobis in hac carne tribueremus, nisi usque ad ejus depositionem sub venia viveremus. Propterea ergo nobis per Mediatorem praestita est gratia, ut polluti carne peccati carnis peccati similitudine mundaremur. Hac Dei gratia, qua in nos ostendit magnam misericordiam suam, et in hac vita per fidem regimur, et post hanc vitam per ipsam speciem incommutabilis veritatis ad perfectionem plenissimam perducemur.

Caput XXIII.

De principiis, in quibus Platonici purgationem animae esse profitentur.

Dicit etiam Porphyrius divinis oraculis fuisse responsum, non nos purgari lunae teletis atque solis: ut hinc ostenderetur nullorum deorum teletis hominem posse purgari. Cujus enim teletae purgant, si lunae solisque non purgant, quos inter coelestes deos praecipuos habent? Denique eodem dicit oraculo expressum, principia posse purgare; ne forte cum dictum esset non purgare teletas solis et lunae, alicujus alterius dei de turba valere ad purgandum teletae crederentur. Quae autem dicat esse principia tanquam Platonicus, novimus. Dicit enim Deum Patrem et Deum Filium, quem graece appellat paternum intellectum, vel paternam mentem: de Spiritu autem sancto, aut nihil, aut non aperte aliquid dicit: quamvis quem alium dicat horum medium, non intelligo. Si enim tertiam, sicut Plotinus, ubi de tribus principalibus substantiis disputat (Enneadis 5 lib. 1), animae naturam etiam iste vellet intelligi, non utique diceret horum medium, id est Patris et Filii medium. Postponit quippe Plotinus animae naturam paterno intellectui: iste autem cum dicit medium, non postponit, sed interponit. Et nimirum hoc dixit ut potuit, sive ut voluit, quod nos Spiritum sanctum, nec Patris tantum, nec Filii tantum, sed utriusque Spiritum dicimus. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quae his significantur, impiam gignat opinionem.

Caput XXIV.

De uno veroque principio, quod solum naturam humanam purgat et renovat.

Porque no sino por los pecados se separan los hombres de Dios, cuya purificación en esta vida no se hace por nuestra virtud, sino por la divina misericordia; por la indulgencia de él, no por nuestra potencia. Porque también esa virtud, por pequeña que sea, que se dice nuestra, nos ha sido concedida por su bondad. Mucho nos atribuiríamos en esta carne, si no viviéramos bajo el perdón hasta su deposición. Por eso, se nos ha prestado la gracia por medio del Mediador, para que, manchados por la carne de pecado, fuéramos limpiados por la semejanza de la carne de pecado. Por esta gracia de Dios, por la cual nos muestra su gran misericordia, en esta vida somos regidos por la fe, y después de esta vida seremos conducidos a la perfección más plena por la misma visión de la verdad inmutable.

Capítulo XXIII.

De los principios en los cuales los platónicos profesan que consiste la purificación del alma.

Dice también Porfirio que fue respondido por los oráculos divinos que no somos purificados por los ritos sagrados (teletae) de la luna y del sol: para que de aquí se mostrara que por los ritos de ningún dios puede el hombre ser purificado. ¿Qué ritos purifican, si los de la luna y del sol no purifican, a quienes tienen por principales entre los dioses celestiales? Finalmente, dice que en el mismo oráculo se expresó que los principios (principia) pueden purificar; no fuera que, habiéndose dicho que no purifican los ritos del sol y de la luna, se creyera que los ritos de algún otro dios de la multitud valían para purificar. Pero cuáles dice que son los principios como platónico, lo sabemos. Dice, en efecto, que hay un Dios Padre y un Dios Hijo, al cual en griego llama intelecto paterno o mente paterna; pero sobre el Espíritu Santo, o no dice nada, o no dice algo claramente: aunque no entiendo a quién otro llame medio de estos. Pues si quisiera que se entendiera como tercera la naturaleza del alma, como Plotino donde disputa sobre las tres sustancias principales, ciertamente no diría que es el medio de estos, esto es, el medio del Padre y del Hijo. Porque Plotino pospone la naturaleza del alma al intelecto paterno; este, en cambio, cuando dice medio, no la pospone, sino que la interpone. Y sin duda dijo esto como pudo, o como quiso, lo que nosotros decimos del Espíritu Santo: que no es Espíritu solo del Padre, ni solo del Hijo, sino de ambos. Pues los filósofos hablan con palabras libres, y en cosas muy difíciles de entender no temen la ofensa de los oídos religiosos. A nosotros, sin embargo, nos es lícito hablar según una regla cierta, para que la licencia de las palabras no engendre una opinión impía incluso sobre las cosas que por ellas se significan.

Capítulo XXIV.

Del único y verdadero principio, que solo él purifica y renueva la naturaleza humana.

Nos itaque ita non dicimus duo vel tria principia, cum de Deo loquimur, sicut nec duos deos vel tres nobis licitum est dicere: quamvis de unoquoque loquentes, vel de Patre, vel de Filio, vel de Spiritu sancto, etiam singulum quemque Deum esse fateamur; nec dicamus tamen quod haeretici Sabelliani, eumdem esse Patrem, qui est et Filius, et eumdem Spiritum sanctum, qui est et Pater et Filius; sed Patrem esse Filii Patrem, et Filium Patris Filium, et Patris et Filii Spiritum sanctum nec Patrem esse nec Filium. Verum itaque dictum est, non purgari hominem nisi principio, quamvis pluraliter sint apud eos dicta principia. [XXIV.] Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus, de quibus et erubescebat, et eas libere redarguere formidabat, noluit intelligere Dominum Christum esse principium, cujus incarnatione purgamur. Eum quippe in ipsa carne contempsit, quam propter sacrificium nostrae purgationis assumpsit; magnum scilicet sacramentum ea superbia non intelligens, quam sua ille humilitate dejecit verus benignusque Mediator, in ea se ostendens mortalitate mortalibus, quam maligni fallacesque mediatores non habendo se superbius extulerunt, miserisque hominibus adjutorium deceptorium velut immortales mortalibus promiserunt. Bonus itaque verusque Mediator ostendit peccatum esse malum, non carnis substantiam vel naturam; quae cum anima hominis et suscipi sine peccato potuit, et haberi, et morte deponi, et in melius resurrectione mutari: nec ipsam mortem, quamvis esset poena peccati, quam tamen pro nobis sine peccato ipse persolvit, peccando esse vitandam; sed potius, si facultas datur, pro justitia perferendam. Ideo enim solvere potuit moriendo peccata, quia et mortuus est, et non pro suo peccato. Hunc ille Platonicus non cognovit esse principium; nam cognosceret purgatorium. Neque enim caro principium est, aut anima humana; sed Verbum per quod facta sunt omnia. Non ergo caro per se ipsam mundat, sed per Verbum a quo suscepta est, cum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Joan. I, 14). Nam de carne sua manducanda mystice loquens, cum hi qui non intellexerunt offensi recederent, dicentes, Durus est hic sermo, quis eum potest audire? respondit manentibus caeteris, Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam (Id. VI, 61, 64). Principium ergo suscepta anima et carne et animam credentium mundat et carnem. Ideo quaerentibus Judaeis quis esset, respondit se esse principium (Id. VIII, 25). Quod utique carnales, infirmi, peccatis obnoxii, et ignorantiae tenebris obvoluti nequaquam percipere possemus, nisi ab eo mundaremur atque sanaremur, per hoc quod eramus et non eramus. Eramus enim homines, sed justi non eramus: in illius autem incarnatione natura humana erat, sed justa, non peccatrix erat.

Nosotros, por tanto, no decimos dos o tres principios cuando hablamos de Dios, así como tampoco nos es lícito decir dos o tres dioses: aunque hablando de cada uno, ya sea del Padre, ya del Hijo, ya del Espíritu Santo, confesemos también que cada uno por separado es Dios; pero no decimos lo que dicen los herejes sabelianos (Sabelliani), que el Padre es el mismo que es también el Hijo, y el mismo Espíritu Santo que es el Padre y el Hijo; sino que el Padre es el Padre del Hijo, y el Hijo el Hijo del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo no es ni Padre ni Hijo. Verdaderamente se dijo, pues, que el hombre no es purificado sino por el principio, aunque por ellos se hayan dicho los principios en plural. Pero Porfirio, sometido a las potestades envidiosas, de las cuales se avergonzaba y a las que temía refutar libremente, no quiso entender que el Señor Cristo es el principio, por cuya encarnación somos purificados. Pues lo despreció en esa misma carne que asumió para el sacrificio de nuestra purificación; no entendiendo, por cierto, aquel gran sacramento por esa soberbia que Él, verdadero y benigno Mediador (Mediador), derribó con su humildad, mostrándose en aquella mortalidad a los mortales, la cual los malignos y falaces mediadores, al no tenerla, ensalzaron con más soberbia, y prometieron un auxilio engañoso a los hombres miserables como si fueran inmortales a los mortales. El buen y verdadero Mediador mostró, pues, que el pecado es el mal, no la sustancia o naturaleza de la carne; la cual, con el alma del hombre, pudo tanto ser recibida sin pecado, como ser tenida, y ser dejada en la muerte, y ser cambiada a mejor en la resurrección: ni que la muerte misma, aunque fuera pena del pecado, la cual sin embargo Él mismo pagó por nosotros sin pecado, deba evitarse pecando; sino más bien, si se da la facultad, debe tolerarse por la justicia. Pues pudo borrar los pecados muriendo por esta razón, porque también murió, y no por su pecado. Aquel platónico no lo conoció como principio; pues de lo contrario conocería el purgatorio. Porque ni la carne es el principio, ni el alma humana; sino el Verbo por el cual fueron hechas todas las cosas. No purifica, pues, la carne por sí misma, sino por el Verbo por el cual fue asumida, cuando el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Pues hablando místicamente de comer su carne, cuando los que no entendieron se retiraron ofendidos, diciendo: «Duro es este lenguaje, ¿quién puede escucharlo?», respondió a los demás que se quedaban: «El Espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada». El principio, por tanto, habiendo asumido alma y carne, purifica tanto el alma como la carne de los creyentes. Por eso, a los judíos que preguntaban quién era, respondió que él era el principio. Lo cual, ciertamente, nosotros, carnales, débiles, sujetos a los pecados y envueltos en las tinieblas de la ignorancia, de ninguna manera podríamos percibir, si no fuéramos purificados y sanados por Él, por aquello que éramos y no éramos. Pues éramos hombres, pero no éramos justos; en cambio, en su encarnación la naturaleza humana existía, pero era justa, no pecadora.

Haec est mediatio, qua manus lapsis jacentibusque porrecta est: hoc est semen depositum per Angelos, in quorum edictis et lex dabatur (Galat. III, 19), qua et unus Deus coli jubebatur, et hic Mediator venturus promittebatur.

Caput XXV.

Omnes sanctos et sub Legis tempore, et sub prioribus saeculis, in sacramento et fide Christi justificatos fuisse.

Hujus sacramenti fide etiam justi antiqui mundari pie vivendo potuerunt, non solum antequam lex populo Hebraeo daretur (neque enim eis praedicator Deus vel Angeli defuerunt), sed ipsius quoque legis temporibus, quamvis in figuris rerum spiritualium habere videretur promissa carnalia, propter quod vetus dicitur Testamentum. Nam et Prophetae tunc erant, per quos, sicut per Angelos, eadem promissio praedicata est: et ex illorum numero erat, cujus tam magnam divinamque sententiam de boni humani fine paulo ante commemoravi, Mihi autem adhaerere Deo, bonum est. In quo plane psalmo duorum Testamentorum, quae dicuntur vetus et novum, satis est declarata distinctio. Propter carnales enim terrenasque promissiones, cum eas impiis abundare perspiceret, dicit pedes suos pene fuisse commotos, et effusos in lapsum propemodum gressus suos, tanquam frustra Deo ipse servisset, cum ea felicitate, quam de illo exspectabat, contemptores ejus florere perspiceret; seque in rei hujus inquisitione laborasse, volentem cur ita esset apprehendere, donec intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret in novissima eorum, qui felices videbantur erranti. Tunc eos intellexit in eo quod se extulerunt, sicut dicit, fuisse dejectos, et defecisse ac perisse propter iniquitates suas; totumque illud culmen temporalis felicitatis ita eis factum tanquam somnium evigilantis, qui se repente invenit suis quae somniabat fallacibus gaudiis destitutum. Et quoniam in hac terra vel civitate terrena magni sibi videbantur, Domine, inquit, in civitate tua imaginem eorum ad nihilum rediges. Quod huic tamen utile fuerit, etiam ipsa terrena nonnisi ab uno vero Deo quaerere, in cujus potestate sunt omnia, satis ostendit, ubi ait, Velut pecus factus sum apud te, et ego semper tecum. Velut pecus dixit, utique non intelligens. Ea quippe a te desiderare debui, quae mihi cum impiis non possunt esse communia; non ea quibus eos cum abundare cernerem, putavi me incassum tibi servisse, quando et illi haec haberent, qui tibi servire noluissent. Tamen ego semper tecum, qui etiam in talium rerum desiderio deos alios non quaesivi.

Esta es la mediación por la cual se tendió la mano a los caídos y postrados: esta es la semilla dispuesta por medio de los Ángeles, en cuyos edictos también se daba la ley, por la cual se mandaba adorar a un solo Dios y se prometía este Mediador que habría de venir.

Capítulo XXV.

Que todos los santos, tanto en el tiempo de la Ley como en los siglos anteriores, fueron justificados en el sacramento y en la fe de Cristo.

Con la fe de este sacramento (sacramenti) también los antiguos justos pudieron purificarse viviendo piadosamente, no solo antes de que se diera la ley al pueblo hebreo (pues no les faltó Dios como predicador ni los Ángeles), sino también en los tiempos de la misma ley, aunque pareciera tener promesas carnales en figuras de cosas espirituales, por lo cual se llama Antiguo Testamento (vetus Testamentum). Porque también entonces había Profetas, por los cuales, como por los Ángeles, se predicaba la misma promesa: y de su número era aquel cuya tan grande y divina sentencia sobre el fin del bien humano conmemoré hace poco: «Para mí, en cambio, adherirme a Dios es bueno». En cuyo salmo ciertamente está suficientemente declarada la distinción de los dos Testamentos, que se llaman antiguo y nuevo (vetus et novum). Pues a causa de las promesas carnales y terrenas, cuando las veía abundar en los impíos, dice que sus pies casi se habían conmovido, y que sus pasos casi se habían derramado en la caída, como si en vano hubiera servido él a Dios, al ver que los despreciadores de Él florecían con aquella felicidad que él esperaba de Él; y que había trabajado en la investigación de este asunto, queriendo comprender por qué era así, hasta que entró en el santuario de Dios y comprendió el final de aquellos que le parecían felices mientras erraba. Entonces comprendió que en aquello en que se ensalzaron, como él dice, fueron derribados, y desfallecieron y perecieron a causa de sus iniquidades; y toda aquella cumbre de felicidad temporal se les volvió como el sueño de quien despierta, que de repente se encuentra privado de sus goces engañosos que soñaba. Y puesto que en esta tierra o ciudad terrena (civitate terrena) se creían grandes, «Señor», dice, «en tu ciudad reducirás a la nada la imagen de ellos». Que, sin embargo, le fuera útil buscar incluso aquellas cosas terrenas solamente del único Dios verdadero, en cuya potestad están todas las cosas, lo muestra suficientemente cuando dice: «Fui hecho como una bestia ante ti, y yo siempre contigo». Dijo «como una bestia», por cierto, no entendiendo. Pues aquellas cosas debí desear de ti que no pueden serme comunes con los impíos; no aquellas que, al ver que abundaban en ellos, pensé que en vano te había servido, cuando también tenían estas cosas los que no habían querido servirte. Sin embargo, «yo siempre contigo», que incluso en el deseo de tales cosas no busqué a otros dioses.

Ac per hoc sequitur: Tenuisti manum dexterae meae, et in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria assumpsisti me: tanquam ad sinistram cuncta illa pertineant, quae abundare apud impios cum vidisset, pene collapsus est. Quid enim mihi est, inquit, in coelo? et a te quid volui super terram? Reprehendit se ipsum, justeque sibi displicuit: quia cum tam magnum bonum haberet in coelo (quod post intellexit), rem transitoriam, fragilem, et quodammodo luteam felicitatem a suo Deo quaesivit in terra. Defecit, inquit, cor meum et caro mea, Deus cordis mei: defectu utique bono ab inferioribus ad superna. Unde in alio psalmo dicitur: Desiderat et deficit anima mea in atria Domini (Psal. LXXXIII, 3). Item in alio: Defecit in salutare tuum anima mea (Psal. CXVIII, 81). Tamen cum de utroque dixisset, id est de corde et carne deficiente, non subjecit, Deus cordis et carnis meae; sed, Deus cordis mei. Per cor quippe caro mundatur. Unde dicit Dominus: Mundate quae intus sunt, et quae foris sunt munda erunt (Matth. XXIII, 26). Partem deinde suam dicit ipsum Deum, non aliquid ab eo, sed ipsum: Deus, inquit, cordis mei, et pars mea Deus in saecula: quod inter multa quae ab hominibus eliguntur, ipse illi placuerit eligendus. Quia ecce, inquit, qui longe se faciunt a te, peribunt: perdidisti omnem qui fornicatur abs te; hoc est, qui multorum deorum vult esse prostibulum. Unde sequitur illud, propter quod et caetera de eodem psalmo dicenda visa sunt: Mihi autem adhaerere Deo, bonum est: non longe ire, non per plurima fornicari. Adhaerere autem Deo tunc perfectum erit, cum totum quod liberandum est, fuerit liberatum. Nunc vero fit illud quod sequitur: Ponere in Deo spem meam. Spes enim quae videtur, non est spes: quod enim videt quis, quid sperat? ait Apostolus. Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus (Rom. VIII, 24, 25). In hac autem spe nunc constituti agamus quod sequitur, et simus nos quoque pro modulo nostro angeli Dei, id est nuntii ejus, annuntiantes ejus voluntatem, et gloriam gratiamque laudantes. Unde cum dixisset, Ponere in Deo spem meam: ut annuntiem, inquit, omnes laudes tuas in portis filiae Sion (Psal. LXXII). Haec est gloriosissima civitas Dei; haec unum Deum novit et colit: hanc Angeli sancti annuntiaverunt, qui nos ad ejus societatem invitaverunt, civesque suos in illa esse voluerunt; quibus non placet ut eos colamus tanquam nostros deos, sed cum eis et illorum et nostrum Deum; nec eis sacrificemus, sed cum ipsis sacrificium Deo simus.

Y por esto sigue: «Sostuviste la mano de mi derecha, y en tu voluntad me condujiste, y con gloria me acogiste»; como si a la izquierda pertenecieran todas aquellas cosas que, al verlas abundar entre los impíos, casi desfalleció. «Pues, ¿qué hay para mí», dice, «en el cielo? ¿Y de ti qué he querido sobre la tierra?». Se reprendió a sí mismo, y justamente se desagradó a sí mismo: porque teniendo tan gran bien en el cielo (que comprendió después), buscó una felicidad transitoria, frágil y, en cierto modo, de lodo de su Dios en la tierra. «Desfalleció», dice, «mi corazón y mi carne, Dios de mi corazón»; con un desfallecimiento ciertamente bueno de las cosas inferiores a las celestiales. Por lo cual en otro salmo se dice: «Desea y desfallece mi alma por los atrios del Señor». Asimismo en otro: «Desfalleció mi alma por tu salvación». Sin embargo, habiendo hablado de ambos, esto es, del desfallecimiento del corazón y de la carne, no añadió «Dios de mi corazón y de mi carne», sino «Dios de mi corazón». Porque por el corazón se purifica la carne. Por lo cual dice el Señor: «Limpiad lo que está dentro, y lo que está fuera estará limpio». Dice luego que Dios mismo es su porción, no algo de Él, sino Él mismo: «Dios», dice, «de mi corazón, y mi porción Dios por los siglos»; porque entre muchas cosas que son elegidas por los hombres, Él mismo le complació para ser elegido. «Porque he aquí», dice, «que los que se alejan de ti perecerán; destruiste a todo el que comete fornicación lejos de ti»; esto es, el que quiere ser el lupanar de muchos dioses. Por lo cual sigue aquello por lo cual pareció que debían decirse las demás cosas del mismo salmo: «Para mí, en cambio, adherirme a Dios es bueno»; no ir lejos, no fornicar por medio de muchísimas cosas. Por otra parte, adherirse a Dios será entonces perfecto cuando todo lo que debe ser liberado haya sido liberado. Ahora, en cambio, se hace lo que sigue: «Poner en Dios mi esperanza. Porque la esperanza que se ve no es esperanza: pues lo que uno ve, ¿por qué lo espera?», dice el Apóstol. «Si, en cambio, esperamos lo que no vemos, por la paciencia esperamos». En esta esperanza, pues, constituidos ahora, hagamos lo que sigue, y seamos nosotros también según nuestra medida ángeles de Dios, esto es, mensajeros suyos, anunciando su voluntad y alabando su gloria y su gracia. Por lo cual, habiendo dicho: «Poner en Dios mi esperanza», dice: «para que anuncie todas tus alabanzas en las puertas de la hija de Sion». Esta es la gloriosísima Ciudad de Dios (civitas Dei); esta conoce y adora a un solo Dios: los Ángeles santos la anunciaron, los cuales nos invitaron a su sociedad y quisieron que fuéramos ciudadanos suyos en ella; a los cuales no les place que los adoremos como a nuestros dioses, sino con ellos a su Dios y al nuestro; ni que les sacrifiquemos, sino que con ellos mismos seamos sacrificio para Dios.

Nullo itaque dubitante, qui haec deposita maligna obstinatione considerat, omnes immortales beati, qui nobis non invident (neque enim, si inviderent, essent beati), sed potius nos diligunt, ut et nos cum ipsis beati simus; plus nobis favent, plus adjuvant, quando unum Deum cum illis colimus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, quam si eos ipsos per sacrificia coleremus.

Caput XXVI.

De inconstantia Porphyrii inter confessionem veri Dei et cultum daemonum fluctuantis.

Nescio quomodo (quantum mihi videtur) amicis suis theurgis erubescebat Porphyrius. Nam ista utcumque sapiebat, sed contra multorum deorum cultum non libere defendebat. Et angelos quippe alios esse dixit, qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntient; alios autem qui in terris ea quae Patris sunt, et altitudinem ejus profunditatemque declarent. Num igitur hos angelos, quorum ministerium est declarare voluntatem Patris, credendum est velle nos subdi, nisi ei cujus nobis annuntiant voluntatem? Unde optime admonet etiam ipse Platonicus, imitandos eos potius quam invocandos. Non itaque debemus metuere, ne immortales et beatos uni Deo subditos non eis sacrificando offendamus. Quod enim nonnisi uni vero Deo deberi sciunt, cui et ipsi adhaerendo beati sunt, procul dubio neque per ullam significantem figuram, neque per ipsam rem quae sacramentis significatur, sibi exhiberi volunt. Daemonum est haec arrogantia superborum atque miserorum, a quibus longe diversa est pietas subditorum Deo, nec aliunde quam illi cohaerendo beatorum. Ad quod bonum percipiendum etiam nobis sincera benignitate oportet ut faveant, neque sibi arrogent quo eis subjiciamur; sed eum annuntient, sub quo eis in pace sociemur. Quid adhuc trepidas, o philosophe, adversus potestates et veris virtutibus et veri Dei muneribus invidas habere liberam vocem? Jam distinxisti angelos qui Patris annuntiant voluntatem, ab eis angelis qui ad theurgos homines, nescio qua deducti arte, descendunt. Quid adhuc eos honoras, ut dicas pronuntiare divina? Quae tandem divina pronuntiant, qui non voluntatem Patris nuntiant? Nempe illi sunt, quos sacris precibus invidus alligavit, ne praestarent animae purgationem; nec a bono, ut dicis, purgare cupiente ab illis vinculis solvi et suae potestati reddi potuerunt. Adhuc dubitas haec maligna esse daemonia; vel te fingis fortasse nescire, dum non vis theurgos offendere, a quibus curiositate deceptus, ista perniciosa et insana pro magno beneficio didicisti?

Por tanto, no dudando nadie que considere estas cosas dejando de lado la maligna obstinación, todos los inmortales bienaventurados, que no nos envidian (pues no serían bienaventurados si envidiaran), sino que más bien nos aman para que también nosotros seamos bienaventurados con ellos, más nos favorecen, más nos ayudan cuando adoramos a un solo Dios con ellos, Padre e Hijo y Espíritu Santo, que si los adoráramos a ellos mismos mediante sacrificios.

Capítulo XXVI.

De la inconstancia de Porfirio, que fluctúa entre la confesión del Dios verdadero y el culto a los demonios.

No sé cómo (según me parece), Porfirio se avergonzaba ante sus amigos teurgos. Pues en estas cosas era sabio a su manera, pero no se defendía libremente contra el culto a los muchos dioses. Pues dijo que hay unos ángeles que, descendiendo hacia abajo, anuncian cosas divinas a los hombres teúrgicos; y otros que en la tierra declaran lo que es del Padre, y su altura y profundidad. ¿Acaso, pues, debe creerse que estos ángeles, cuyo ministerio es declarar la voluntad del Padre, quieran que estemos sometidos sino a Aquel cuya voluntad nos anuncian? Por lo cual, muy bien amonesta el mismo platónico que ellos deben ser imitados más bien que invocados. No debemos, pues, temer que ofendamos a los inmortales y bienaventurados sometidos al único Dios por no sacrificarles. Porque lo que saben que no se debe sino al único Dios verdadero, por cuya adhesión ellos mismos son bienaventurados, sin duda no quieren que se les exhiba a ellos ni por ninguna figura significante, ni por la misma realidad que se significa en los sacramentos. Esta es arrogancia de los demonios soberbios y miserables, de quienes es muy diversa la piedad de los que están sometidos a Dios, y no son bienaventurados por otra cosa sino por estar unidos a Él. Para percibir cuyo bien conviene que también ellos nos favorezcan con sincera benignidad, y que no se arroguen aquello por lo cual les estaríamos sometidos; sino que anuncien a Aquel bajo el cual nos asociemos con ellos en paz. ¿Por qué todavía tiemblas, oh filósofo, de tener una voz libre contra las potestades envidiosas tanto de las verdaderas virtudes como de los dones del verdadero Dios? Ya has distinguido a los ángeles que anuncian la voluntad del Padre de aquellos ángeles que descienden hacia los hombres teurgos, atraídos por no sé qué arte. ¿Por qué todavía los honras, de modo que digas que pronuncian cosas divinas? ¿Qué cosas divinas pronuncian, finalmente, los que no anuncian la voluntad del Padre? Ciertamente son aquellos a quienes un envidioso ligó con preces sagradas para que no prestaran la purificación del alma; y no pudieron ser soltados de aquellos vínculos y restituidos a su propia potestad por uno bueno que deseara purificar, según tú dices. ¿Aún dudas que estos sean demonios malignos; o finges quizás no saberlo, mientras no quieres ofender a los teurgos, por quienes, engañado por la curiosidad, aprendiste estas cosas perniciosas e insanas como un gran beneficio?

Audes istam invidam, non potentiam, sed pestilentiam, et non dicam dominam, sed quo tu fateris, ancillam potius invidorum, isto aere transcenso levare in coelum, et inter deos vestros etiam sidereos collocare, vel ipsa quoque sidera his opprobriis infamare?

Caput XXVII.

De impietate Porphyrii, qua etiam Apuleii transcendit errorem.

Quanto humanius et tolerabilius consectaneus tuus Platonicus Apuleius erravit, qui tantummodo daemones a luna et infra ordinatos agitari morbis passionum mentisque turbellis, honorans quidem eos, sed volens nolensque confessus est; deos tamen coeli superiores ad aetheria spatia pertinentes, sive visibiles, quos conspicuos lucere cernebat, solem ac lunam et caetera ibidem lumina, sive invisibiles quos putabat, ab omni labe istarum perturbationum quanta potuit disputatione secrevit (De deo Socratis). Tu autem hoc didicisti non a Platone, sed a Chaldeis magistris, ut in aetherias vel empyreas mundi sublimitates et firmamenta coelestia extolleres vitia humana, ut possent dii vestri theurgis pronuntiare divina: quibus divinis te tamen per intellectualem vitam facis altiorem, ut tibi videlicet tanquam philosopho theurgicae artis purgationes nequaquam necessariae videantur; sed aliis eas tamen importas, ut hanc veluti mercedem reddas magistris tuis, quod eos qui philosophari non possunt, ad ista seducis, quae tibi tanquam superiorum capaci esse inutilia confiteris; ut videlicet quicumque a philosophiae virtute remoti sunt, quae ardua nimis atque paucorum est, te auctore theurgos homines, a quibus non quidem in anima intellectuali, verum saltem in anima spirituali purgentur, inquirant; et quoniam istorum quos philosophari piget, incomparabiliter major est multitudo, plures ad secretos et illicitos magistros tuos, quam ad scholas Platonicas venire cogantur. Hoc enim tibi immundissimi daemones, deos aetherios se esse fingentes, quorum praedicator et angelus factus es, promiserunt; quod in anima spirituali theurgica arte purgati, ad Patrem quidem non redeunt, sed super aerias plagas inter deos aetherios habitabunt. Non audit ista hominum multitudo, propter quos a daemonum dominatu liberandos Christus advenit. In illo enim habent misericordissimam purgationem et mentis et spiritus et corporis sui. Propterea quippe totum hominem sine peccato ille suscepit, ut totum quo constat homo, a peccatorum peste sanaret.

¿Te atreves a elevar al cielo a esta envidiosa, no diré potestad, sino peste, y no diré señora, sino, como tú confiesas, más bien esclava de los envidiosos, una vez trascendido este aire, y a colocarla entre vuestros dioses siderales, o a infamar incluso a los mismos astros con estos oprobios?

Capítulo XXVII.

De la impiedad de Porfirio, por la cual supera incluso el error de Apuleyo.

¡Cuánto más humana y tolerablemente erró tu colega platónico Apuleyo, quien solo confesó —honrándolos por cierto, pero queriendo o sin querer— que los demonios ordenados de la luna para abajo son agitados por las enfermedades de las pasiones y los disturbios (turbellis) de la mente; sin embargo, separó a los dioses superiores del cielo, pertenecientes a los espacios etéreos —ya fueran visibles, a quienes veía brillar conspicuamente, el sol y la luna y las demás lumbreras del mismo lugar, o invisibles, los que él pensaba— de toda mancha de estas perturbaciones con cuanta disputa pudo! Tú, en cambio, aprendiste esto no de Platón, sino de tus maestros caldeos, para elevar a las sublimidades etéreas o empíreas del mundo y a los firmamentos celestiales los vicios humanos, para que vuestros dioses pudieran pronunciar cosas divinas a los teurgos (theurgis): por cuyas cosas divinas, sin embargo, te haces superior mediante la vida intelectual, de modo que a ti, como filósofo, las purificaciones del arte teúrgica no te parecen de ninguna manera necesarias; pero, no obstante, las impones a otros, para devolver esta como recompensa a tus maestros: que seduces a los que no pueden filosofar hacia estas cosas, que confiesas que te son inútiles como capaz de cosas superiores; para que, a saber, quienes están alejados de la virtud de la filosofía, que es demasiado ardua y de pocos, por tu autoridad busquen a los hombres teurgos, por quienes sean purificados, no por cierto en el alma intelectual (anima intellectualis), sino al menos en el alma espiritual (anima spiritualis); y puesto que la multitud de aquellos a quienes les hastía filosofar es incomparablemente mayor, más se vean obligados a acudir a tus maestros secretos e ilícitos que a las escuelas platónicas. Esto, en efecto, te prometieron los demonios más inmundos, fingiendo ser dioses etéreos, de los cuales te has convertido en predicador y ángel: que purificados en el alma espiritual por el arte teúrgica, no regresan por cierto al Padre, sino que habitarán sobre las regiones aéreas entre los dioses etéreos. No oye esas cosas la multitud de los hombres, por cuya causa vino Cristo (Christus) para liberarlos del dominio de los demonios. Pues en Él tienen la purificación más misericordiosa tanto de su mente como de su espíritu y de su cuerpo. Por eso, en efecto, asumió al hombre entero sin pecado, para sanar todo de lo que consta el hombre de la peste de los pecados.

Quem tu quoque utinam cognovisses, eique te potius, quam vel tuae virtuti, quae humana, fragilis et infirma est, vel perniciosissimae curiositati sanandum tutius commisisses. Non enim te decepisset, quem vestra, ut tu ipse scribis, oracula sanctum immortalemque confessa sunt. De quo etiam poeta nobilissimus, poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, veraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit: Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri, Irrita perpetua solvent formidine terras (Virgil. Eclog. 4, vers. 13, 14). Ea quippe dixit, quae etiam multum proficientium in virtute justitiae possunt, propter hujus vitae infirmitatem, etsi non scelera, scelerum tamen manere vestigia, quae nonnisi ab illo Salvatore sanantur, de quo iste versus expressus est. Nam hoc utique non a se ipso se dixisse Virgilius in Eclogae ipsius quarto ferme versu indicat, ubi ait: Ultima Cumaei venit jam carminis aetas. Unde hoc a Cumaea Sybilla dictum esse incunctanter apparet. Theurgi vero illi, vel potius daemones, deorum species figurasque fingentes, inquinant potius quam purgant humanum spiritum falsitate phantasmatum et deceptoria vanarum ludificatione formarum. Quomodo enim purgent hominis spiritum, qui immundum habent proprium? Alioquin nullo modo carminibus invidi hominis ligarentur, ipsumque inane beneficium quod praestaturi videbantur, aut metu premerent, aut simili invidentia denegarent. Sufficit quod purgatione theurgica, neque intellectualem animam, hoc est mentem nostram, dicis posse purgari, et ipsam spiritualem, id est nostrae animae partem mente inferiorem, quam tali arte purgari posse asseris, immortalem tamen aeternamque non posse hac arte fieri confiteris. Christus autem vitam promittit aeternam: unde ad eum mundus, vobis quidem stomachantibus, mirantibus tamen stupentibusque concurrit. Quid prodest quia negare non potuisti errare homines theurgica disciplina, et quamplurimos fallere per caecam insipientemque sententiam, atque esse certissimum errorem, agendo et supplicando ad principes angelosque decurrere; et rursum, quasi ne operam perdidisse videaris ista discendo, mittis homines ad theurgos, ut per eos anima spiritualis purgetur illorum, qui non secundum intellectualem animam vivunt?

Caput XXVIII.

Quibus persuasionibus Porphyrius obcaecatus non potuerit veram sapientiam, quod est Christus, agnoscere.

A quien ojalá tú también hubieras conocido, y te hubieras encomendado más seguramente a Él para ser sanado que a tu propia virtud —que es humana, frágil y débil— o a tu perniciosísima curiosidad. Pues no te habría engañado Aquel a quien vuestros oráculos, según tú mismo escribes, confesaron santo e inmortal. De quien también el poeta más noble dijo poéticamente, por cierto, porque en la persona adumbrada de otro, pero verazmente si lo refieres a Él: «Siendo tú guía, si quedan algunos vestigios de nuestro crimen, irritos librarán a las tierras de un perpetuo temor». Dijo, en efecto, aquellas cosas que incluso de los que aprovechan mucho en la virtud de la justicia pueden, por la debilidad de esta vida, aunque no crímenes, quedar sin embargo vestigios de crímenes, los cuales no se sanan sino por aquel Salvador de quien se expresó este verso. Pues que no dijo esto de sí mismo, Virgilio lo indica casi en el cuarto verso de la misma Égloga, donde dice: «Ya llegó la última edad del canto de Cumas». Por lo cual aparece sin duda que esto fue dicho por la Sibila de Cumas. Pero aquellos teurgos, o más bien demonios, fingiendo especies y figuras de dioses, manchan más bien que purifican el espíritu humano con la falsedad de las fantasías y la burlas engañosas de formas vanas. ¿Cómo, pues, purificarían el espíritu del hombre los que tienen inmundo el suyo propio? De otro modo, de ninguna manera serían ligados por los cantos de un hombre envidioso, y o bien presionarían por el miedo, o negarían por una envidia similar, aquel mismo beneficio vano que parecían estar por prestar. Basta que digas que por la purificación teúrgica no puede ser purificada el alma intelectual, esto es, nuestra mente, y confiesas que la misma espiritual, esto es, la parte de nuestra alma inferior a la mente —la cual afirmas que puede ser purificada por tal arte—, sin embargo no puede hacerse inmortal y eterna por este arte. Cristo, en cambio, promete la vida eterna: por lo cual el mundo, aunque vosotros os indignéis, pero maravillado y estupefacto, concurre a Él. ¿De qué sirve que no pudieras negar que los hombres yerran en la disciplina teúrgica, y que muchísimos se engañan por una opinión ciega e insensata, y que es un error certísimo acudir a los príncipes y ángeles mediante ritos y súplicas; y de nuevo, como para no parecer haber perdido el tiempo aprendiendo estas cosas, envíes a los hombres a los teurgos, para que por ellos sea purificada el alma espiritual de aquellos que no viven según el alma intelectual?

Capítulo XXVIII.

Por qué persuasiones el cegado Porfirio no pudo reconocer la verdadera sabiduría, que es Cristo.

Mittis ergo homines in errorem certissimum. Neque hoc tantum malum te pudet, cum virtutis et sapientiae profitearis amatorem. Quam si vere ac fideliter amasses, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses, nec ab ejus saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses. Confiteris tamen etiam spiritualem animam sine theurgicis artibus et sine teletis, quibus frustra discendis elaborasti, posse continentiae virtute purgari. Aliquando etiam dicis, quod teletae non post mortem elevant animam; ut jam nec eidem ipsi, quam spiritualem vocas, aliquid post hujus vitae finem prodesse videantur: et tamen versas haec multis modis et repetis, ad nihil aliud, quantum existimo, nisi ut talium quoque rerum quasi peritus appareas, et placeas illicitarum artium curiosis, vel ad eas facias ipse curiosos. Sed bene, quod metuendam dicis hanc artem vel legum periculis, vel ipsius actionis. Atque utinam hoc saltem abs te miseri audiant, et inde, ne illic absorbeantur, abscedant, aut eo penitus non accedant. Ignorantiam certe et propter eam multa vitia per nullas teletas purgari dicis, sed per solum πατρικὸν νοῦν, id est, paternam mentem sive intellectum, qui paternae est voluntatis conscius. Hunc autem Christum esse non credis: contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium, excelsam videlicet sapientiam spretis atque abjectis infimis idoneus de superioribus carpere. At ille implet, quod Prophetae sancti de illo veraciter praedixerunt: Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo (Isai. XXIX, 14). Non enim suam in eis perdit et reprobat, quam ipse donavit; sed quam sibi arrogant qui non habent ipsius. Unde commemorato isto prophetico testimonio, sequitur et dicit Apostolus: Ubi sapiens? ubi scriba? ubi conquisitor hujus saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi? Nam quoniam in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes, Quoniam quidem Judaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt: nos autem, inquit, praedicamus Christum crucifixum; Judaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam; ipsis vero vocatis Judaeis et Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam: quoniam stultum Dei sapientius est hominibus, et infirmum Dei fortius est hominibus (I Cor. I, 19-25). Hoc quasi stultum et infirmum tanquam sua virtute sapientes fortesque contemnunt. Sed haec est gratia, quae sanat infirmos, non superbae jactantes falsam beatitudinem suam, sed humiliter potius veram miseriam confitentes.

Envías, pues, a los hombres a un error certísimo. Ni te avergüenzas de tan gran mal, cuando te profesas amante de la virtud y de la sabiduría. Si verdaderamente y fielmente la hubieras amado, habrías conocido a Cristo (Christus), virtud de Dios y sabiduría de Dios, ni habrías retrocedido, hinchado por el tumor de la vana ciencia, de su salubérrima humildad. Confiesas, sin embargo, que incluso el alma espiritual (anima spiritualis) puede ser purificada por la virtud de la continencia sin las artes teúrgicas y sin los ritos (teletae), en cuyo aprendizaje te has esforzado en vano. A veces también dices que los ritos no elevan el alma después de la muerte; de modo que ya ni siquiera parecen aprovechar en nada después del fin de esta vida a esa misma alma que llamas espiritual: y, sin embargo, das vueltas a esto de muchos modos y lo repites, para nada más, según creo, sino para parecer como perito también en tales cosas, y agradar a los curiosos de las artes ilícitas, o tú mismo hacerlos curiosos hacia ellas. Pero está bien que digas que esta arte es de temer, o por los peligros de las leyes, o de la misma acción. Y ojalá al menos los miserables oyeran esto de ti, y se apartaran de allí para no ser absorbidos, o no se acercaran allí en absoluto. Dices ciertamente que la ignorancia, y por ella muchos vicios, no se purifican por ningún rito, sino solo por el patrikós nous, esto es, la mente o intelecto paterno, que es consciente de la voluntad paterna. Pero no crees que este sea Cristo; pues lo desprecias por el cuerpo recibido de una mujer y por el oprobio de la cruz, siendo idóneo, por cierto, con excelsa sabiduría, despreciadas y desechadas las cosas ínfimas, para tomar de las superiores. Pero Él cumple lo que los santos Profetas predijeron verazmente de Él: «Perderé la sabiduría de los sabios, y reprobaré la prudencia de los prudentes» (Is. 29, 14). Pues no pierde ni reprueba en ellos la suya, que Él mismo dio; sino la que se arrogan para sí los que no tienen la suya. Por lo cual, conmemorado aquel testimonio profético, sigue y dice el Apóstol: «¿Dónde está el sabio? ¿dónde el escriba? ¿dónde el buscador de este siglo?» ¿No ha hecho Dios estúpida la sabiduría de este mundo? Porque puesto que en la sabiduría de Dios el mundo no conoció a Dios por la sabiduría, plugo a Dios por la estulticia de la predicación (stultitia praedicationis) salvar a los creyentes. Puesto que ciertamente los judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría: nosotros, sin embargo —dice—, predicamos a Cristo crucificado; para los judíos, por cierto, escándalo, y para los gentiles, estulticia; pero para los mismos llamados, judíos y griegos, Cristo, virtud de Dios y sabiduría de Dios: porque lo estulto de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor. 1, 19-25). Esto, como estulto y débil, lo desprecian como sabios y fuertes por su propia virtud. Pero esta es la gracia (gratia), que sana a los enfermos, que no jactan soberbiamente su falsa bienaventuranza, sino que más bien confiesan humildemente su verdadera miseria.

Caput XXIX.

De incarnatione Domini nostri Jesu Christi, quam confiteri Platonicorum erubescit impietas.

1. Praedicas Patrem et ejus Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem; et horum medium, quem putamus te dicere Spiritum sanctum, et more vostro appellas tres deos. Ubi, etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit: sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa quae credimus, vel ex quantulacumque parte intelligimus, venire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est; sed viam qua eundum est, non tenetis. Confiteris tamen gratiam, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis dicis esse concessum. Non enim dicis, Paucis placuit; vel, Pauci voluerunt: sed cum dicis esse concessum, procul dubio Dei gratiam, non hominis sufficientiam confiteris. Uteris etiam hoc verbo apertius, ubi, Platonis sententiam sequens, nec ipse dubitas, in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest, providentia Dei et gratia, post hanc vitam posse compleri. O si cognovisses Dei gratiam per Jesum Christum Dominum nostrum, ipsamque ejus incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiae videri potuisses. Sed quid faciam? Scio me frustra loqui mortuo: sed quantum ad te attinet; quantum autem ad eos, qui te magnipendunt, et te vel qualicumque amore sapientiae, vel curiositate artium, quas non debuisti discere, diligunt, quos potius in tua compellatione alloquor, fortasse non frustra. Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei Filius in se incommutabiliter manens indueret hominem, et spem dilectionis suae daret hominibus, homine medio, quo ad illum ab hominibus veniretur, qui tam longe erat immortalis a mortalibus, incommutabilis a commutabilibus, justus ab impiis, beatus a miseris. Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus, suscipiensque mortalem, ut nobis tribueret quod amamus, perpetiendo docuit contemnere quod timemus.

Capítulo XXIX.

De la encarnación de nuestro Señor Jesucristo (Jesus Christus), la cual la impiedad de los platónicos se avergüenza de confesar.

1. Predicas al Padre y a su Hijo, a quien llamas intelecto o mente paterna; y al medio de estos, que pensamos que tú llamas Espíritu Santo (Spiritus sanctus), y según vuestra costumbre llamas tres dioses. En lo cual, aunque uséis palabras indisciplinadas, veis sin embargo de cualquier modo y como por ciertas sombras de una tenue imaginación, a dónde se debe tender: pero la encarnación (incarnatio) del inconmutable Hijo de Dios, por la cual somos salvados, para que podamos llegar a aquellas cosas que creemos, o entendemos de cualquier pequeñísima parte, no queréis reconocerla. Así pues, veis de algún modo, aunque de lejos, aunque con la vista nublada, la patria en la que se ha de permanecer; pero el camino por donde se ha de ir, no lo tenéis. Confiesas, sin embargo, la gracia (gratia), puesto que ciertamente dices que a pocos les es concedido llegar a Dios por la virtud de la inteligencia. Pues no dices: Plugo a pocos; o: Pocos quisieron; sino que al decir que es concedido, sin duda confiesas la gracia de Dios, no la suficiencia del hombre. Usas también esta palabra más abiertamente donde, siguiendo la sentencia de Platón, ni tú mismo dudas de que en esta vida el hombre de ninguna manera llega a la perfección de la sabiduría, pero que para los que viven según el intelecto, todo lo que falta puede completarse después de esta vida por la providencia (providentia) de Dios y la gracia. ¡Oh, si hubieras conocido la gracia de Dios por Jesucristo (Jesus Christus) nuestro Señor, y hubieras podido ver que su misma encarnación, por la cual asumió el alma y el cuerpo del hombre, es el sumo ejemplo de la gracia! Pero ¿qué haré? Sé que hablo en vano a un muerto: en lo que a ti respecta; pero en cuanto a los que te tienen en gran aprecio y te aman, sea por cualquier amor a la sabiduría o por curiosidad de las artes que no debiste aprender, a quienes más bien hablo al interpelarte a ti, tal vez no sea en vano. La gracia de Dios no pudo ser encomendada más graciosamente que el que el mismo Hijo único de Dios, permaneciendo inconmutable en sí mismo, se vistiera de hombre y diera esperanza de su amor a los hombres, mediante el hombre mediador, por el cual se llegara a Él desde los hombres; Él, que estaba tan lejos, inmortal de los mortales, inconmutable de los conmutables, justo de los impíos, bienaventurado de los miserables. Y porque naturalmente nos insertó el que deseemos ser bienaventurados e inmortales, permaneciendo Él bienaventurado y asumiendo lo mortal para darnos lo que amamos, padeciendo nos enseñó a despreciar lo que tememos.

2. Sed huic veritati ut possetis acquiescere, humilitate opus erat, quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest. Quid enim incredibile dicitur, praesertim vobis qui talia sapitis, quibus ad hoc credendum vos ipsos admonere debeatis; quid, inquam, vobis incredibile dicitur, cum Deus dicitur assumpsisse humanam animam et corpus? Vos certe tantum tribuitis animae intellectuali, quae anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternae illi menti, quem Dei Filium confitemini, fieri posse dicatis. Quid ergo incredibile est, si aliqua una intellectualis anima modo quodam ineffabili et singulari pro multorum salute suscepta est? Corpus vero animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura nostra ipsa teste cognoscimus. Quod nisi utitatissimum esset, hoc profecto esset incredibilius: facilius quippe in fidem recipiendum est, etsi humanum divino, etsi mutabilem incommutabili, tamen spiritum spiritui, aut, ut verbis utar quae in usu habetis, incorporeum incorporeo quam corpus incorporeo cohaerere. An forte vos offendit inusitatus corporis partus ex virgine? Neque hoc debet offendere, imo potius ad pietatem suscipiendam debet adducere, quod mirabilis mirabiliter natus est. An vero quod ipsum corpus morte depositum, et in melius resurrectione mutatum, jam incorruptibile, neque mortale in superna subvexit? Hoc fortasse credere recusatis, intuentes Porphyrium in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos de regressu animae scripsit, tam crebro praecipere, omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo. Sed ipse potius ista sentiens corrigendus fuit, praesertim cum de anima mundi hujus visibilis et tam ingentis corporeae molis, cum illo tam incredibilia sapiatis. Platone quippe auctore (In Timaeo), animal esse dicitis mundum, et animal beatissimum, quod vultis esse etiam sempiternum. Quomodo ergo nec unquam solvetur a corpore, nec unquam carebit beatitudine, si ut anima beata sit, corpus est omne fugiendum? Solem quoque istum et caetera sidera, non solum in libris vestris corpora esse fatemini, quod vobiscum omnes homines et conspicere non cunctantur, et dicere: verum etiam altiore, ut putatis, peritia, haec esse animalia beatissima perhibetis, et cum his corporibus sempiterna. Quid ergo est, quod cum vobis fides christiana suadetur, tunc obliviscimini, aut ignorare vos fingitis, quid disputare aut docere soleatis? Quid causae est cur, propter opiniones vestras, quas vos ipsi oppugnatis, christiani esse nolitis, nisi quia Christus humiliter venit, et vos superbi estis?

2. Pero para que pudierais asentir a esta verdad, era necesaria la humildad, la cual muy difícilmente puede ser persuadida a vuestra cerviz. Pues ¿qué cosa increíble se dice, especialmente a vosotros que sabéis tales cosas, por las cuales debierais amonestaros a vosotros mismos a creer esto; qué, digo, se os dice de increíble, cuando se dice que Dios asumió un alma y un cuerpo humanos? Vosotros ciertamente atribuís tanto al alma intelectual (anima intellectualis), la cual es ciertamente alma humana, que decís que puede hacerse consubstancial (consubstantialis) con aquella mente paterna que confesáis ser el Hijo de Dios. ¿Qué hay, pues, de increíble si una sola alma intelectual fue asumida de un modo inefable y singular para la salvación de muchos? Pero que el cuerpo sea coherente al alma, para que sea un hombre total y pleno, lo conocemos por el testimonio de nuestra misma naturaleza. Lo cual, si no fuera lo más usual, ciertamente sería más increíble: pues más fácilmente se ha de recibir en la fe, aunque lo humano a lo divino, aunque lo conmutable a lo inconmutable, sin embargo el espíritu al espíritu, o, para usar las palabras que tenéis en uso, lo incorpóreo a lo incorpóreo, que el cuerpo a lo incorpóreo. ¿O tal vez os ofende el inusitado parto de un cuerpo de una virgen? Ni esto debe ofender, sino que más bien debe conducir a emprender la piedad el que el admirable naciera admirablemente. ¿O acaso el que ese mismo cuerpo, dejado por la muerte y mudado a mejor por la resurrección (resurrectio), ya incorruptible (incorruptibilis) y no mortal, lo subiera a lo alto? Tal vez os negáis a creer esto, mirando a Porfirio en estos mismos libros —de los cuales puse muchas cosas— que escribió sobre el regreso del alma, prescribiendo tan frecuentemente que se ha de huir de todo cuerpo para que el alma pueda permanecer bienaventurada con Dios. Pero más bien él mismo, sintiendo tales cosas, debía ser corregido, especialmente cuando sobre el alma de este mundo visible y de tan ingente mole corpórea sabéis cosas tan increíbles. Pues con Platón como autor (In Timaeo), decís que el mundo es un animal, y un animal muy bienaventurado, que queréis que sea también sempiterno. ¿Cómo, pues, ni nunca se soltará del cuerpo, ni nunca carecerá de bienaventuranza, si para que el alma sea bienaventurada se ha de huir de todo cuerpo? Ese sol también y los demás astros, no solo en vuestros libros confesáis que son cuerpos —lo cual todos los hombres con vosotros no dudan en ver y decir—, sino que también con más alta pericia, según pensáis, afirmáis que estos son animales muy bienaventurados, y sempiternos con estos cuerpos. ¿Qué es, pues, que cuando se os persuade la fe cristiana (fides christiana), entonces os olvidáis, o fingís ignorar, lo que soléis disputar o enseñar? ¿Qué causa hay por la cual, por vuestras opiniones, que vosotros mismos combatís, no queréis ser cristianos, sino porque Cristo vino humildemente y vosotros sois soberbios?

Qualia sanctorum corpora in resurrectione futura sint, potest aliquando scrupulosius inter christianarum Scripturarum doctissimos disputari: futura tamen sempiterna minime dubitamus; et talia futura, quale sua resurrectione Christus demonstravit exemplum. Sed qualiacumque sint, cum incorruptibilia prorsus et immortalia, nihiloque animae contemplationem, qua in Deo figitur, impedientia praedicentur; vosque etiam dicatis esse in coelestibus immortalia corpora immortaliter beatorum: quid est quod ut beati simus, omne corpus fugiendum esse opinamini, ut fidem christianam quasi rationabiliter fugere videamini; nisi quia illud est, quod iterum dico, Christus est humilis, vos superbi? An forte corrigi pudet? Et hoc vitium nonnisi superborum est. Pudet videlicet doctos homines ex discipulis Platonis fieri discipulos Christi, qui piscatorem suo Spiritu docuit sapere ac dicere, In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat; et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Quod initium sancti Evangelii, cui nomen est, Secundum Joannem, quidam Platonicus, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensi Ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis litteris conscribendum, et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat. Sed ideo viluit superbis Deus ille magister, quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Joan. I, 1-5, 14): ut parum sit miseris quod aegrotant, nisi se in ipsa etiam aegritudine extollant, et de medicina qua sanari poterant, erubescant. Non enim hoc faciunt ut erigantur, sed ut cadendo gravius affligantur.

Caput XXX.

Quanta Platonici dogmatis Porphyrius refutaverit, et dissentiendo correxerit.

Si post Platonem aliquid emendare existimatur indignum, cur ipse Porphyrius nonnulla et non parva emendavit? Nam Platonem, animas hominum post mortem revolvi usque ad corpora bestiarum, scripsisse certissimum est. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus (Enneadis 3, lib. 4, cap. 2): Porphyrio tamen jure displicuit. In hominum sane, non sua quae dimiserant, sed alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est. Puduit scilicet illud credere, ne mater fortasse filium in mulam revoluta vectaret: et non puduit hoc credere, ubi revoluta mater in puellam filio forsitan nuberet.

De qué clase hayan de ser los cuerpos de los santos en la futura resurrección, puede a veces disputarse más escrupulosamente entre los más doctos de las Escrituras (Scripturarum) cristianas; sin embargo, que han de ser sempiternos de ningún modo lo dudamos; y que han de ser tales cual Cristo demostró el ejemplo con su propia resurrección. Pero sean cuales fueren, puesto que se predica que serán totalmente incorruptibles e inmortales, y que en nada impedirán la contemplación del alma con la que se fija en Dios; y que vosotros también decís que hay en las regiones celestiales cuerpos inmortales de los inmortales bienaventurados: ¿qué es eso de que para que seamos bienaventurados opinéis que se ha de huir de todo cuerpo, para que parezca que huís de la fe cristiana como racionalmente; sino porque es aquello que digo de nuevo: Cristo es humilde, vosotros soberbios? ¿O tal vez os da vergüenza ser corregidos? Y este vicio no es sino de los soberbios. Da vergüenza, a saber, a hombres doctos de los discípulos de Platón hacerse discípulos de Cristo (Christi), quien enseñó a un pescador por su Espíritu a saber y decir: «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios: esto era en el principio junto a Dios. Todas las cosas por Él fueron hechas, y sin Él nada fue hecho. Lo que fue hecho, en Él era vida; y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron». El cual inicio del santo Evangelio —cuyo nombre es Según Juan (Joannem)—, cierto platónico, como solíamos oír del santo anciano Simpliciano —que después presidió como obispo (episcopus) la Iglesia de Milán (Mediolanensis Ecclesia)—, decía que debía escribirse con letras de oro y proponerse en todas las Iglesias en los lugares más eminentes. Pero por eso aquel Dios y maestro se hizo vil para los soberbios, porque «el Verbo se hizo carne (caro factum est) y habitó entre nosotros» (Jn. 1, 1-5. 14): de modo que poco es para los miserables el que estén enfermos, si no se ensalzan incluso en esa misma enfermedad, y se avergüenzan de la medicina por la cual podrían ser sanados. Pues no hacen esto para ser erigidos, sino para que cayendo sean más gravemente afligidos.

Capítulo XXX.

Cuántas cosas del dogma platónico refutó Porfirio, y disintiendo las corrigió.

Si después de Platón se considera indigno enmendar algo, ¿por qué el mismo Porfirio enmendó algunas cosas y no pequeñas? Pues es certísimo que Platón escribió que las almas de los hombres después de la muerte se revuelven hasta los cuerpos de las bestias. Esta sentencia la mantuvo el maestro de Porfirio, Plotino (Enneadis 3, lib. 4, cap. 2): sin embargo, con razón le desagradó a Porfirio. Juzgó que las almas humanas regresan a cuerpos humanos, no a los suyos que habían dejado, sino a otros nuevos. Le dio vergüenza, por cierto, creer aquello, no fuera que tal vez la madre, revuelta en mula, cargara a su hijo: y no le dio vergüenza creer esto otro, donde la madre, revuelta en niña, se casara tal vez con su hijo.

Quanto creditur honestius quod sancti et veraces Angeli docuerunt, quod Prophetae Dei Spiritu acti locuti sunt, quod ipse quem venturum Salvatorem praemissi nuntii praedixerunt, quod missi Apostoli qui orbem terrarum Evangelio repleverunt? quanto, inquam, honestius creditur, reverti semel animas ad corpora propria, quam reverti toties ad diversa? Verumtamen, ut dixi, ex magna parte correctus est in hac opinione Porphyrius, ut saltem in solos homines humanas animas praecipitari posse sentiret; belluinos autem carceres evertere, minime dubitaret. Dicit etiam, Deum ad hoc animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala, ad Patrem recurreret, nec aliquando jam talium polluta contagione teneretur. Ubi etsi aliquid inconvenienter sapit (magis enim data est corpori, ut bona faceret; non enim mala disceret, si non faceret), in eo tamen aliorum Platonicorum opinionem, et non in re parva emendavit, quod mundatam ab omnibus malis animam et cum Patre constitutam, nunquam jam mala mundi hujus passuram esse confessus est. Qua sententia profecto abstulit, quod esse Platonicum maxime perhibetur, ut mortuos ex vivis, ita vivos ex mortuis semper fieri (Plato in Phaedone): falsumque esse ostendit, quod Platonice videtur dixisse Virgilius, in campos Elysios purgatas animas missas (quo nomine tanquam per fabulam videntur significari gaudia beatorum), ad fluvium Letheum evocari, hoc est ad oblivionem praeteritorum: Scilicet immemores supera ut convexa revisant, Rursus et incipiant in corpora velle reverti. (Aeneid. lib. 6, vers. 750, 751.) Merito displicuit hoc Porphyrio: quoniam revera credere stultum est, ex illa vita, quae beatissima esse non poterit nisi de sua fuerit aeternitate certissima, desiderare animas corporum corruptibilium labem, et inde ad ista remeare, tanquam hoc agat summa purgatio, ut inquinatio requiratur. Si enim quod perfecte mundantur, hoc efficit, ut omnium obliviscantur malorum, malorum autem oblivio facit corporum desiderium, ubi rursus implicentur malis: profecto erit infelicitatis causa, summa felicitas: et stultitiae causa, perfectio sapientiae; et immunditiae causa, summa mundatio. Nec veritate ibi beata erit anima, quamdiucumque erit, ubi oportet fallatur, ut beata sit. Non enim beata erit, nisi secura. Ut autem secura sit, falso putabit semper se beatam fore: quoniam aliquando erit et misera. Cui ergo gaudendi causa falsitas erit, quomodo de veritate gaudebit? Vidit hoc Porphyrius, purgatamque animam ob hoc reverti dixit ad Patrem, ne aliquando jam malorum polluta contagione teneatur.

¿Cuánto más honestamente se cree lo que los santos y veraces Ángeles enseñaron, lo que los Profetas hablaron movidos por el Espíritu de Dios, lo que Él mismo —a quien los mensajeros enviados predijeron como el Salvador que habría de venir—, lo que los Apóstoles enviados que llenaron el orbe de las tierras con el Evangelio? ¿Cuánto más honestamente, digo, se cree que las almas regresan una sola vez a sus propios cuerpos, que regresar tantas veces a diversos? No obstante, como dije, en gran parte fue corregido Porfirio en esta opinión, de modo que al menos sintiera que las almas humanas pueden ser precipitadas solo en hombres; pero no dudara en absoluto en destruir las cárceles de las bestias. Dice también que Dios dio el alma al mundo para esto: para que conociendo los males de la materia, recurriera al Padre, ni fuera ya retenida alguna vez por el contagio contaminado de tales cosas. Donde, aunque en algo no piensa convenientemente (pues más bien fue dada al cuerpo para que hiciera cosas buenas; pues no aprendería los males si no los hiciera), sin embargo, en eso enmendó la opinión de los otros platónicos, y no en cosa pequeña: porque confesó que el alma purificada de todos los males y constituida con el Padre, nunca más habría de padecer los males de este mundo. Con cuya sentencia ciertamente quitó lo que más se afirma ser platónico: que así como los muertos se hacen de los vivos, así los vivos siempre se hacen de los muertos (Platón en el Fedón): y mostró ser falso lo que platónicamente parece haber dicho Virgilio, que las almas purificadas enviadas a los campos Elíseos (campos Elysios) (con cuyo nombre como por fábula parecen significarse los gozos de los bienaventurados), son llamadas al río Leteo (fluvius Letheus), esto es, al olvido de las cosas pasadas: «A saber, para que sin memoria revisiten las cimas convexas y empiecen de nuevo a querer regresar a los cuerpos» (Eneid. lib. 6, vers. 750, 751). Con razón desagradó esto a Porfirio: porque en verdad es necio creer que desde aquella vida —que no podrá ser muy bienaventurada si no fuera muy cierta de su eternidad— deseen las almas la mancha de los cuerpos corruptibles, y de allí regresen a estas cosas, como si la suma purificación hiciera esto para que se requiera la inquinación. Pues si el que se purifiquen perfectamente causa esto, que se olviden de todos los males, y el olvido de los males causa el deseo de los cuerpos, donde de nuevo se impliquen en los males: ciertamente la suma felicidad será causa de infelicidad; y la perfección de la sabiduría, causa de estulticia; y la suma limpieza, causa de inmundicia. Ni será allí bienaventurada el alma por la verdad, por mucho tiempo que sea, donde conviene que sea engañada para que sea bienaventurada. Pues no será bienaventurada si no es segura. Para que sea segura, pensará falsamente que siempre será bienaventurada, puesto que alguna vez será también miserable. Para quien, por tanto, la falsedad sea causa de gozo, ¿cómo se gozará de la verdad? Vio esto Porfirio, y dijo que el alma purificada regresa por esto al Padre, para que nunca más sea retenida por el contagio contaminado de los males.

[XXXI.] Falso igitur a quibusdam Platonicis est creditus quasi necessarius orbis ille, ab eisdem abeundi et ad eadem revertendi. Quod etiamsi verum esset, quid hoc scire prodesset, nisi forte inde se nobis auderent praeferre Platonici, quia id nos in hac vita jam nesciremus, quod ipsi in alia meliore vita purgatissimi et sapientissimi fuerant nescituri, et falsum credendo beati futuri? Quod si absurdissimum et stultissimum est dicere, Porphyrii profecto est praeferenda sententia, his qui animarum circulos alternante semper beatitate et miseria suspicati sunt. Quod si ita est, ecce Platonicus in melius a Platone dissentit: ecce vidit, quod ille non vidit, nec post talem ac tantum magistrum refugit correctionem, sed homini praeposuit veritatem.

Caput XXXI.

Contra argumentum Platonicorum, quo animam humanam Deo asserunt esse coaeternam.

Cur ergo non potius divinitati credimus de his rebus, quas humano ingenio pervestigare non possumus, quae animam quoque ipsam non Deo coaeternam, sed creatam dicit esse, quae non erat? Ut enim hoc Platonici nollent credere, hanc utique causam idoneam sibi videbantur afferre, quia nisi quod semper antea fuisset, sempiternum deinceps esse non posset. Quanquam et de mundo et de his quos in mundo deos a Deo factos scribit Plato (In Timaeo), apertissime dicat eos esse coepisse, et habere initium, finem tamen non habituros, sed per Conditoris potentissimam voluntatem in aeternum permansuros esse perhibeat. Verum id quomodo intelligant, invenerunt, non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis initium. Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium; quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquiunt, et mundus atque in illo dii creati, et semper fuerunt semper existente qui fecit, et tamen facti sunt. Numquid ergo si anima semper fuit, etiam miseria ejus semper fuisse dicenda est? Porro si aliquid in illa, quod ex aeterno non fuit, esse coepit ex tempore, cur non fieri potuerit, ut ipsa esset ex tempore, quae antea non fuisset?

[XXXI.] Falsamente, pues, fue creído por algunos platónicos como necesario aquel círculo de irse de las mismas cosas y regresar a las mismas. Lo cual, incluso si fuera verdad, ¿de qué serviría saberlo, a no ser que tal vez por ello se atrevieran los platónicos a preferirse a nosotros, porque nosotros en esta vida ya no supiéramos aquello que ellos mismos, en otra vida mejor, purificadísimos y sapientísimos, no habrían de saber, y habrían de ser bienaventurados creyendo algo falso? Pero si es absurdísimo y neciatísimo decir esto, ciertamente se ha de preferir la sentencia de Porfirio a la de aquellos que sospecharon los círculos de las almas (circuli animarum) por la alternancia siempre de la bienaventuranza y la miseria. Y si es así, he aquí que un platónico disiente para mejor de Platón: he aquí que vio lo que aquel no vio, ni después de tal y tan gran maestro rehuyó la corrección, sino que antepuso la verdad al hombre.

Capítulo XXXI.

Contra el argumento de los platónicos, por el cual afirman que el alma humana es coeterna con Dios.

¿Por qué, pues, no creemos más bien a la divinidad sobre estas cosas, que no podemos investigar por el ingenio humano, la cual dice que la misma alma tampoco es coeterna (coaeterna) con Dios, sino creada, la cual no existía? Pues para que los platónicos no quisieran creer esto, les parecía ciertamente que traían esta causa idónea: que a menos que siempre hubiera existido antes, no podría ser sempiterna en adelante. Aunque tanto sobre el mundo como sobre aquellos dioses que Platón escribe que fueron hechos por Dios en el mundo (In Timaeo), dice muy abiertamente que empezaron a ser y que tienen un principio (initium), pero afirma que no habrán de tener fin (finem), sino que permanecerán en la eternidad por la voluntad poderosísima del Creador (Conditor). Pero cómo entiendan esto, lo han encontrado: que esto no es, a saber, del tiempo, sino un principio de sustitución. «Como, por ejemplo —dicen—, si un pie (pes) hubiera estado siempre desde la eternidad en el polvo (pulvere), siempre estaría bajo él la huella (vestigium); la cual huella, sin embargo, nadie dudaría que fue hecha por el que pisa (calcante), ni sería uno previo al otro, aunque uno fuera hecho por el otro: así —dicen—, tanto el mundo como los dioses creados en él, siempre existieron existiendo siempre el que los hizo, y sin embargo fueron hechos». ¿Acaso, pues, si el alma siempre existió, también se ha de decir que su miseria siempre existió? Además, si algo en ella, que no fue desde lo eterno, empezó a ser desde el tiempo, ¿por qué no pudo hacerse que ella misma fuera desde el tiempo, la cual antes no existía?

Deinde beatitudo quoque ejus post experimentum malorum firmior et sine fine mansura, sicut iste confitetur, procul dubio coepit ex tempore, et tamen semper erit, cum antea non fuerit. Illa igitur omnis argumentatio dissoluta est, qua putatur nihil esse posse sine fine temporis, nisi quod initium non habet temporis. Inventa est enim animae beatitudo, quae cum initium temporis habuerit, finem temporis non habebit. Quapropter divinae auctoritati humana cedat infirmitas, eisque beatis et immortalibus de vera religione credamus, qui sibi honorem non expetunt, quem Deo suo, qui etiam noster est, deberi sciunt; nec jubent, ut sacrificium faciamus, nisi ei tantummodo, cujus et nos cum illis, ut saepe dixi et saepe dicendum est, sacrificium esse debemus, per eum sacerdotem offerendi, qui in homine quem suscepit, secundum quem et sacerdos esse voluit, etiam usque ad mortem sacrificium pro nobis dignatus est fieri.

Caput XXXII.

De universali via animae liberandae, quam Porphyrius male quaerendo non reperit, et quam sola gratia christiana reseravit.

1. Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae; quoniam nulla nisi hac liberari potest. Haec est enim quodam modo regalis via, quae una ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum. Cum autem dicit Porphyrius in primo juxta finem de Regressu animae libro, nondum receptam unam quamdam sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua, vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum, aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eamdem viam historiali cognitione perlatam; procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam. Ita ei non sufficiebat quidquid de anima liberanda studiosissime didicerat, sibique, vel potius aliis nosse ac tenere videbatur. Sentiebat enim adhuc sibi deesse aliquam praestantissimam auctoritatem, quam de re tanta sequi oporteret. Cum autem dicit, vel a philosophia verissima aliqua nondum in suam notitiam pervenisse sectam quae universalem contineat viam animae liberandae; satis, quantum arbitror, ostendit, vel ea philosophia, in qua ipse philosophatus est, non esse verissimam, vel ea non contineri talem viam. Et quomodo jam potest esse verissima, qua non continetur haec via? Nam quae alia via est universalis animae liberandae, nisi qua universae animae liberantur, ac per hoc sine illa nulla anima liberatur?

Luego, su bienaventuranza también, después de la experiencia de los males, más firme y que ha de permanecer sin fin, como este confiesa, sin duda empezó desde el tiempo, y sin embargo siempre existirá, cuando antes no existía. Por lo tanto, queda disuelta toda aquella argumentación por la cual se piensa que nada puede ser sin fin del tiempo (finis temporis), sino lo que no tiene principio del tiempo (initium temporis). Pues se ha encontrado la bienaventuranza del alma, la cual, habiendo tenido principio del tiempo, no tendrá fin del tiempo. Por lo cual, ceda la debilidad humana a la autoridad divina, y creamos a aquellos bienaventurados e inmortales sobre la verdadera religión, los cuales no buscan para sí el honor que saben que se debe a su Dios, que es también el nuestro; ni mandan que hagamos sacrificio sino solo a Él, de quien también nosotros con ellos —como a menudo dije y a menudo se ha de decir— debemos ser sacrificio, para ser ofrecidos por aquel sacerdote que, en el hombre que asumió —según el cual también quiso ser sacerdote—, se dignó hacerse sacrificio por nosotros incluso hasta la muerte.

Capítulo XXXII.

De la vía universal de la liberación del alma, la cual Porfirio buscando mal no encontró, y la cual solo la gracia (gratia) cristiana ha abierto.

1. Esta es la religión (religio) que contiene la vía universal (universalis via) de la liberación del alma; puesto que ninguna puede ser liberada sino por esta. Esta es, en efecto, de cierto modo la vía real (regalis via), la única que conduce al reino, no vacilante por una altura temporal, sino seguro por la firmeza de la eternidad. Mas cuando Porfirio dice en el primer libro cerca del fin del Regreso del alma, que aún no se ha recibido una cierta secta que contenga la vía universal de la liberación del alma, sea de alguna filosofía verísima, o de las costumbres y disciplina de los indios (Indorum), o de la inducción de los caldeos (Chaldaeorum), o por cualquier otra vía, y que aún no ha llegado a su noticia esa misma vía por el conocimiento historial (historialis cognitio); sin duda confiesa que existe alguna, pero que aún no ha llegado a su noticia. Así, no le bastaba cuanto sobre la liberación del alma había aprendido estudiadísimamente, y le parecía a él —o más bien a otros— saber y poseer. Pues sentía que aún le faltaba alguna autoridad prestantísima, a la cual convendría seguir en materia tan grande. Mas cuando dice que ni de alguna filosofía verísima ha llegado aún a su noticia una secta que contenga la vía universal de la liberación del alma; muestra bastante, según creo, o que aquella filosofía en la que él mismo filosofó no es la verísima, o que en ella no se contiene tal vía. ¿And cómo puede ser ya la verísima aquella en la que no se contiene esta vía? Pues ¿qué otra vía es universal para la liberación del alma, sino aquella por la que todas las almas son liberadas, y por ello sin ella ninguna alma es liberada?

Cum autem addit et dicit, Vel ab Indorum moribus et disciplina, vel ab inductione Chaldaeorum, vel alia qualibet via; manifestissima voce testatur, neque illis quae ab Indis, neque illis quae a Chaldaeis didicerat, hanc universalem viam animae liberandae contineri; et utique se a Chaldaeis oracula divina sumpsisse, quorum assiduam commemorationem facit, tacere non potuit. Quam vult ergo intelligi animae liberandae universalem viam nondum receptam, vel ex aliqua verissima philosophia, vel ex earum gentium doctrinis, quae magnae velut in divinis rebus habebantur, quia plus apud eas curiositas valuit quorumque angelorum cognoscendorum et colendorum, nondumque in suam notitiam historiali cognitione perlatam? Quaenam ista est universalis via, nisi quae non suae cuique genti propria, sed universis gentibus quae communis esset, divinitus impertita est? Quam certe iste homo non mediocri ingenio praeditus esse non dubitat. Providentiam quippe divinam sine ista universali via liberandae animae genus humanum relinquere potuisse non credit. Neque enim ait non esse, sed hoc tantum bonum tantumque adjutorium nondum receptum, nondum in suam notitiam esse perlatum: nec mirum. Tunc enim Porphyrius erat in rebus humanis, quando ista liberandae animae universalis via, quae non est alia quam religio christiana, oppugnari permittebatur ab idolorum daemonumque cultoribus regibusque terrenis, propter asserendum et consecrandum martyrum numerum, hoc est testium veritatis, per quos ostenderetur, omnia corporalia mala pro fide pietatis et commendatione veritatis esse toleranda. Videbat ergo ista Porphyrius, et per hujusmodi persecutiones cito istam viam perituram, et propterea non esse ipsam liberandae animae universalem putabat, non intelligens hoc quod eum movebat, et quod in ejus electione perpeti metuebat, ad ejus confirmationem robustioremque commendationem potius pertinere.

2. Haec est igitur animae liberandae universalis via, id est universis gentibus divina miseratione concessa; cujus profecto notitia ad quoscumque jam venit, et ad quoscumque ventura est, nec debuit, nec debebit ei dici, Quare modo? et quare sero? quoniam mittentis consilium non est humano ingenio penetrabile. Quod sensit etiam iste, cum dixit, nondum receptum hoc donum Dei, et nondum in suam notitiam fuisse perlatum. Nec enim propterea verum non esse judicavit, quia nondum in suam fidem receptum fuerat, vel in notitiam nondum pervenerat.

Mas cuando añade y dice: «O de las costumbres y disciplina de los indios, o de la inducción de los caldeos, o por cualquier otra vía»; atestigua con voz manifiestísima que ni en aquellas cosas que había aprendido de los indios, ni en aquellas que de los caldeos, se contiene esta vía universal de la liberación del alma; y ciertamente no pudo callar que él había tomado de los caldeos oráculos divinos, de los cuales hace asidua conmemoración. ¿Qué vía universal, pues, de liberación del alma quiere que se entienda como aún no recibida, sea de alguna filosofía verísima o de las doctrinas de aquellas naciones que eran tenidas como grandes en las cosas divinas porque en ellas valió más la curiosidad de conocer y cultivar a cualesquiera ángeles, y que aún no ha llegado a su noticia por conocimiento historial? ¿Cuál es esa vía universal, sino aquella que no es propia de cada nación para sí, sino que fue divinamente impartida para que fuera común a todas las naciones? La cual ciertamente este hombre, dotado de un ingenio no mediocre, no duda que existe. Pues no cree que la divina providencia (providentia) haya podido dejar al género humano sin esta vía universal de liberar el alma. Pues no dice que no existe, sino que este tan gran bien y tan gran auxilio aún no ha sido recibido, aún no ha llegado a su noticia: y no es de extrañar. Pues Porfirio estaba entre los asuntos humanos en aquel tiempo en que esta vía universal de liberar el alma —que no es otra que la religión cristiana— era permitido que fuera combatida por los cultores de los ídolos y los demonios y por los reyes terrenos, para afirmar y consagrar el número de los mártires (martyrum), esto es, de los testigos de la verdad, por los cuales se mostrara que todos los males corporales deben ser tolerados por la fe de la piedad y la recomendación de la verdad. Veía, pues, estas cosas Porfirio, y que por tales persecuciones esa vía perecería pronto, y por eso pensaba que ella no era la vía universal de liberar el alma, no entendiendo que esto que lo movía, y que temía padecer en su elección, pertenecía más bien a su confirmación y a su más robusta recomendación.

2. Esta es, pues, la vía universal (universalis via) de la liberación del alma, esto es, concedida a todas las naciones por la divina misericordia (divina miseratio); cuyo conocimiento ciertamente ya ha llegado a quienesquiera, y ha de llegar a quienesquiera, ni debió ni deberá decírsele: ¿Por qué ahora? ¿y por qué tarde?, puesto que el consejo del que envía no es penetrable por el ingenio humano. Lo cual sintió también este cuando dijo que aún no se había recibido este don de Dios, y que aún no había llegado a su noticia. Pues no por eso juzgó que no fuera verdadero, porque aún no hubiera sido recibido en su fe, o aún no hubiera llegado a su noticia.

Haec est, inquam, liberandorum credentium universalis via, de qua fidelis Abraham divinum accepit oraculum: In semine tuo benedicentur omnes gentes (Gen. XXII, 18). Qui fuit quidem gente Chaldaeus, sed ut talia promissa perciperet, et ex illo propagaretur sesemen dispositum per Angelos in manu Mediatoris (Galat. III, 19), in quo esset ista liberandae animae universalis via, hoc est omnibus gentibus data, jussus est discedere de terra sua et de cognatione sua et de domo patris sui (Gen. XII, 1). Tunc ipse primitus a Chaldaeorum superstitionibus liberatus, unum verum Deum sequendo coluit, cui haec promittenti fideliter credidit. Haec est universalis via, de qua in sancta prophetia dictum est: Deus misereatur nostri, et benedicat nos; illuminet vultum suum super nos, et misereatur nostri: ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus gentibus salutare tuum (Psal. LXVI, 2 et 3). Unde tanto post ex Abrahae semine carne suscepta, de se ipso ait ipse Salvator: Ego sum via, et veritas, et vita (Joan. XIV, 6). Haec est universalis via, de qua tanto ante tempore prophetatum est: Erit in novissimis diebus manifestus mons domus Domini, paratus in cacumine montium, et extolletur super colles; et venient ad eum universae gentes, et ingredientur nationes multae, et dicent: Venite, ascendamus in montem Domini, et in domum Dei Jacob; et annuntiabit nobis viam suam, et ingrediemur in ea. Ex Sion enim prodiet lex, et Verbum Domini ab Jerusalem (Isai. II, 2 et 3). Via ergo ista non est unius gentis, sed universarum gentium. Et lex verbumque Domini non in Sion et Jerusalem remansit; sed inde processit, ut se per universa diffunderet. Unde ipse Mediator post resurrectionem suam discipulis trepidantibus ait: Oportebat impleri quae scripta sunt in Lege, et Prophetis, et Psalmis de me. Tunc aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas, et dixit eis, Quia oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis tertio die, et praedicari in nomine ejus poenitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes, incipientibus ab Jerusalem (Luc. XXIV, 44-47). Haec est igitur universalis animae liberandae via, quam sancti Angeli sanctique Prophetae prius in paucis hominibus ubi potuerunt Dei gratiam reperientibus, et maxime in Hebraea gente, cujus erat ipsa quodammodo sacrata respublica, in prophetationem et praenuntiationem civitatis Dei ex omnibus gentibus congregandae, et tabernaculo et templo et sacerdotio et sacrificiis significaverunt, et eloquiis quibusdam manifestis, plerisque mysticis, praedixerunt;

Esta es, digo, la vía universal de los creyentes que han de ser liberados, sobre la cual el fiel Abrahán (fidelis Abraham) recibió el oráculo divino: «En tu descendencia serán bendecidas todas las naciones» (Gén. 22, 18). El cual fue ciertamente caldeo de nación, pero para que percibiera tales promesas, y de él se propagara la semilla dispuesta por medio de Ángeles en la mano del Mediador (Mediatoris) (Gál. 3, 19), en quien estuviera esta vía universal de la liberación del alma —esto es, dada a todas las naciones—, se le mandó salir de su tierra y de su parentela y de la casa de su padre (Gén. 12, 1). Entonces él, primeramente liberado de las supersticiones de los caldeos, dio culto siguiendo al único Dios verdadero, a quien creyó fielmente cuando le prometía estas cosas. Esta es la vía universal sobre la cual se dijo en la santa profecía: «Dios tenga misericordia de nosotros y nos bendiga; ilumine su rostro sobre nosotros y tenga misericordia de nosotros: para que conozcamos en la tierra tu camino, en todas las naciones tu salud» (Sal. 66, 2 y 3). Por lo cual, tanto tiempo después, asumida la carne de la descendencia de Abrahán, el mismo Salvador (Salvator) dice de sí mismo: «Yo soy el camino, y la verdad, y la vida» (Jn. 14, 6). Esta es la vía universal sobre la cual tanto tiempo antes se profetizó: «Será en los últimos días manifiesto el monte de la casa del Señor, preparado en la cumbre de los montes, y será ensalzado sobre las colinas; y vendrán a él todas las naciones, y entrarán muchos pueblos, y dirán: Venid, subamos al monte del Señor y a la casa del Dios de Jacob; y nos anunciará su camino, y entraremos en él. Pues de Sion saldrá la ley, y la palabra del Señor de Jerusalén» (Is. 2, 2 y 3). Esta vía, pues, no es de una sola nación, sino de todas las naciones. And la ley y la palabra del Señor no permaneció en Sion y Jerusalén, sino que de allí procedió para difundirse por todas partes. Por lo cual el mismo Mediador, después de su resurrección, dijo a sus discípulos temblorosos: «Convenía que se cumpliera lo que estaba escrito en la Ley, y en los Profetas y en los Salmos sobre mí. Entonces les abrió el sentido para que entendieran las Escrituras (Scripturas), y les dijo: «Que convenía que Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día, y que se predicara en su nombre la penitencia y la remisión de los pecados por todas las naciones, empezando por Jerusalén» (Lc. 24, 44-47). Esta es, por tanto, la vía universal de la liberación del alma, la cual los santos Ángeles y los santos Profetas significaron primero en unos pocos hombres donde pudieron encontrar la gracia de Dios, y especialmente en la nation hebrea (Hebraea gente) —cuya misma república era de cierto modo sagrada (sacrata respublica)—, en profecía y prenuncio de la ciudad de Dios (civitatis Dei) que habría de ser congregada de todas las naciones, tanto por el tabernáculo como por el templo y el sacerdocio y los sacrificios, y predijeron por algunas expresiones manifiestas y muchísimas místicas;

praesens autem in carne ipse Mediator, et beati ejus Apostoli jam Testamenti novi gratiam revelantes apertius indicarunt, quae aliquanto occultius superioribus sunt significata temporibus, pro aetatum generis humani distributione; sicut eam Deo sapienti placuit ordinare, mirabilium operum divinorum, quorum superius pauca jam posui, contestantibus signis. Non enim apparuerunt tantummodo visiones angelicae, et coelestium ministrorum sola verba sonuerunt: verum etiam hominibus Dei verbo simplicis pietatis agentibus spiritus immundi de hominum corporibus ac sensibus pulsi sunt; vitia corporis languoresque sanati; fera animalia terrarum et aquarum, volatilia coeli, ligna, elementa, sidera, divina jussa fecerunt, inferna cesserunt, mortui revixerunt: exceptis ipsius Salvatoris propriis singularibusque miraculis, maxime nativitatis et resurrectionis; in quorum uno maternae virginitatis tantummodo sacramentum, in altero autem etiam eorum qui in fine resurrecturi sunt, demonstravit exemplum. Haec via totum hominem mundat, et immortalitati mortalem ex omnibus quibus constat partibus praeparat. Ut enim non alia purgatio ei parti quaereretur, quam vocat intellectualem Porphyrius, alia ei quam vocat spiritualem, aliaque ipsi corpori, propterea totum suscepit veracissimus potentissimusque mundator atque salvator. Praeter hanc viam, quae partim cum haec futura praenuntiantur, partim cum facta nuntiantur, nunquam generi defuit humano, nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur.

3. Quod autem Porphyrius universalem viam animae liberandae nondum in suam notitiam historiali cognitione dicit esse perlatam: quid hac historia vel illustrius inveniri potest, quae universum orbem tanto apice auctoritatis obtinuit, vel fidelius, in qua ita narrantur praeterita, ut futura etiam praedicantur; quorum multa videmus impleta, ex quibus ea quae restant sine dubio speremus implenda? Non enim potest Porphyrius, vel quicumque Platonici, etiam in hac via quasi terrenarum rerum et ad istam vitam mortalem pertinentium, divinationem praedictionemque contemnere: quod merito in aliis vaticinationibus et quorumlibet modorum vel artium divinationibus faciunt. Negant enim haec vel magnorum hominum, vel magni esse pendenda: et recte. Nam vel inferiorum fiunt praesensione causarum, sicut arte medicinae quibusdam antecedentibus signis plurima eventura valetudini praevidentur; vel immundi daemones sua disposita facta praenuntiant, quorum jus et in mentibus atque cupiditatibus iniquorum ad quaeque congruentia facta ducendis quodam modo sibi vindicant, et in materia infima fragilitatis humanae.

pero presente en la carne el mismo Mediador y sus bienaventurados Apóstoles, revelando ya más abiertamente la gracia del Nuevo Testamento (novum Testamentum), indicaron aquellas cosas que algo más ocultamente fueron significadas en los tiempos anteriores, según la distribución de las edades del género humano; tal como plugo al Dios sabio ordenarlo, atestiguándolo las señales de las maravillosas obras divinas, de las cuales ya puse unas pocas arriba. Pues no solo aparecieron visiones angélicas y sonaron solo las palabras de los ministros celestiales, sino que también, obrando hombres por la palabra de Dios de simple piedad, fueron expulsados los espíritus inmundos (spiritus immundi) de los cuerpos y sentidos de los hombres; fueron sanados los vicios del cuerpo y las enfermedades; los animales feroces de las tierras y de las aguas, las aves del cielo, los maderos, los elementos, los astros, cumplieron los mandatos divinos, cedieron los infiernos, los muertos revivieron: exceptuados los milagros propios y singulares del mismo Salvador, especialmente el del nacimiento y la resurrección; en uno de los cuales demostró solo el sacramento (sacramentum) de la virginidad materna, pero en el otro demostró también el ejemplo de los que han de resucitar al fin. Esta vía purifica al hombre entero y prepara para la inmortalidad al mortal en todas las partes de que consta. Pues para que no se buscara una purificación para aquella parte que Porfirio llama intelectual, otra para la que llama espiritual y otra para el cuerpo mismo, por eso el veracísimo y poderosísimo purificador y salvador (mundator atque salvator) asumió el todo. Fuera de esta vía —que nunca faltó al género humano, en parte cuando se prenunciaban estas cosas que habrían de ser, en parte cuando se anuncian como hechas — nadie ha sido liberado, nadie es liberado, nadie será liberado.

3. Mas en cuanto a que Porfirio dice que la vía universal (universalis via) de la liberación del alma aún no ha llegado a su noticia por conocimiento historial (historialis cognitione): ¿qué puede encontrarse o más ilustre que esta historia, que ha obtenido el orbe universo con tal cima de autoridad, o más fiel, en la cual de tal modo se narran las cosas pasadas que también se predicen las futuras; muchas de las cuales vemos cumplidas, por lo cual esperemos sin duda que se han de cumplir las que restan? Pues no puede Porfirio, o cualesquiera platónicos, despreciar incluso en esta vía —como de cosas terrenas y pertenecientes a esta vida mortal— la adivinación y la predicción: lo cual con razón hacen en otros vaticinios (vaticinationibus) y adivinaciones de cualesquiera modos o artes. Pues niegan que estas cosas deban ser estimadas o de grandes hombres, o como grandes: y con razón. Pues o bien se hacen por la presensión de causas inferiores, como por el arte de la medicina se prevén muchas cosas que han de suceder a la salud por ciertos signos antecedentes; o bien los espíritus inmundos prenuncian sus propios hechos dispuestos, cuyo derecho tanto en las mentes como en los deseos de los inicuos para conducirlos a hechos congruentes con cada uno, de cierto modo se arrogan, y en la materia ínfima de la fragilidad humana.

Not talia sancti homines in ista universali animarum liberandarum via gradientes, tanquam magna prophetare curarunt: quamvis et ista eos non fugerint, et ab eis saepe praedicta sint, ad eorum fidem faciendam, quae mortalium sensibus non poterant intimari, nec ad experimentum celeri facilitate perduci. Sed alia erant vere magna atque divina, quae quantum dabatur, cognita Dei voluntate, futura nuntiabant. Christus quippe in carne venturus, et quae in illo tam clara perfecta sunt atque in ejus nomine impleta, poenitentia hominum et ad Deum conversio voluntatum, remissio peccatorum, gratia justitiae, fides piorum et per universum orbem in veram divinitatem multitudo credentium, culturae simulacrorum daemonumque subversio et a tentationibus exercitatio, proficientium purgatio et liberatio ab omni malo, judicii dies, resurrectio mortuorum, societatis impiorum aeterna damnatio, regnumque aeternum gloriosissimae civitatis Dei conspectu ejus immortaliter perfruentis, in hujus viae Scripturis praedicta atque promissa sunt: quorum tam multa impleta conspicimus, ut recta pietate futura esse caetera confidamus. Hujus viae rectitudinem usque ad Deum videndum eique in aeternum cohaerendum, in sanctarum Scripturarum, qua praedicatur atque asseritur, veritate, quicumque non credunt, et ob hoc nec intelligunt, oppugnare possunt, sed expugnare non possunt.

4. Quapropter in decem libris istis, etsi minus quam nonnullorum de nobis exspectabat intentio, tamen quorumdam studio, quantum verus Deus et Dominus adjuvare dignatus est, satisfecimus, refutando contradictiones impiorum, qui Conditori sanctae civitatis, de qua disputare instituimus, deos suos praeferunt. Quorum decem librorum quinque superiores adversus eos conscripti sunt, qui propter bona vitae hujus deos colendos putant; quinque autem posteriores adversus eos qui cultum deorum propter vitam, quae post mortem futura est, servandum existimant. Deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus, de duarum civitatum, quas in hoc saeculo perplexas diximus invicemque permixtas, exortu et procursu et debitis finibus, quod dicendum arbitror, quantum divinitus adjuvabor, expediam.

No tales cosas cuidaron de profetizar como grandes los hombres santos que caminan en esa vía universal de las almas que han de ser liberadas: aunque también aquellas cosas no se les escaparon, y a menudo fueron predichas por ellos para dar fe de aquellas que no podían ser intimadas a los sentidos de los mortales, ni llevadas a la experiencia con rápida facilidad. Pero eran otras cosas verdaderamente grandes y divinas las que, cuanto se daba, conocida la voluntad de Dios, anunciaban como futuras. Cristo (Christus) ciertamente por venir en la carne, y aquellas cosas que en Él tan claras fueron perfeccionadas y cumplidas en su nombre: la penitencia de los hombres y la conversión de las voluntades (conversio voluntatum) a Dios, la remisión de los pecados, la gracia de la justicia, la fe de los piadosos y por el orbe universo la multitud de los creyentes en la verdadera divinidad, la subversión del culto de los simulacros y de los demonios y el ejercicio por las tentaciones, la purificación de los que aprovechan y la liberación de todo mal, el día del juicio (judicii dies), la resurrección de los muertos, la eterna condenación de la sociedad de los impíos (societatis impiorum), y el reino eterno de la gloriosísima ciudad de Dios (civitatis Dei) gozando inmortalmente de su presencia, fueron predichas y prometidas en las Escrituras (Scripturis) de esta vía: tantas de las cuales vemos cumplidas, que con recta piedad confiamos en que las demás han de ser. La rectitud de esta vía hasta ver a Dios y coherir con Él por la eternidad, en la verdad de las santas Escrituras por la cual es predicada y afirmada, quienesquiera que no creen, y por ello ni entienden, pueden combatirla, pero no pueden vencerla.

4. Por lo cual, en estos diez libros, aunque menos de lo que la intención de algunos esperaba de nosotros, sin embargo hemos satisfecho al estudio de algunos, cuanto el verdadero Dios y Señor se dignó ayudarnos, refutando las contradicciones de los impíos, que anteponen sus dioses al Creador (Conditori) de la ciudad santa sobre la cual instituimos disputar. De los cuales diez libros, los cinco anteriores fueron escritos contra aquellos que piensan que los dioses han de ser adorados por los bienes de esta vida; mas los cinco posteriores contra aquellos que estiman que el culto de los dioses debe ser mantenido por la vida que ha de ser después de la muerte. En adelante, por tanto, tal como prometimos en el primer libro, despacharé, cuanto sea divinamente ayudado, lo que juzgo que debe decirse sobre el origen (exortu), el progreso (procursu) y los fines debidos (debitis finibus) de las dos ciudades, las cuales dijimos que en este siglo están enredadas y mutuamente mezcladas.

LIBER UNDECIMUS.

Incipit operis hujus pars altera, quae est de duarum civitatum, terrenae et coelestis, exortu, et procursu, ac debitis finibus. Hoc primum libro civitatum earumdem exordia quomodo in Angelorum bonorum et malorum discretione praecesserint, demonstrat Augustinus, eaque occasione agit de constitutione mundi, quae sacris Litteris in principio libri Geneseos describitur.

Caput Primum.

De ea parte operis, qua duarum civitatum, id est coelestis ac terrenae, initia et fines incipiunt demonstrari.

Civitatem Dei dicimus, cujus ea Scriptura testis est, quae non fortuitis motibus animorum, sed plane summae dispositione providentiae super omnes omnium gentium litteras, omnia sibi genera ingeniorum humanorum divina excellens auctoritate subjecit. Ibi quippe scriptum est: Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei (Psal. LXXXVI, 3). Et in alio psalmo legitur: Magnus Dominus, et laudabilis valde in civitate Dei nostri, in monte sancto ejus, dilatans exsultationes universae terrae. Et paulo post in eodem psalmo: Sicut audivimus, ita et vidimus, in civitate Domini virtutum, in civitate Dei nostri; Deus fundavit eam in aeternum (Psal. XLVII, 2, 3, 9). Item in alio: Fluminis impetus laetificat civitatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus; Deus in medio ejus, non commovebitur (Psal. XLV, 5 et 6). His atque hujusmodi testimoniis, quae omnia commemorare nimis longum est, didicimus esse quamdam civitatem Dei, cujus cives esse concupiscimus illo amore, quem nobis illius Conditor inspiravit. Huic Conditori sanctae civitatis, cives terrenae civitatis deos suos praeferunt, ignorantes eum esse Deum deorum, non deorum falsorum, hoc est impiorum et superborum, qui ejus incommutabili omnibusque communi luce privati, et ob hoc ad quamdam egenam potestatem redacti, suas quodammodo privatas potentias consectantur, honoresque divinos a deceptis subditis quaerunt; sed deorum piorum atque sanctorum, qui potius se ipsos uni subdere quam multos sibi, potiusque Deum colere quam pro Deo coli delectantur.

LIBRO UNDÉCIMO.

Comienza la segunda parte de esta obra, que trata del origen (exortu), progreso (procursu) y fines debidos (debitis finibus) de las dos ciudades, la terrena y la celestial. En este primer libro demuestra Agustín cómo precedieron los comienzos (exordia) de dichas ciudades en la distinción de los ángeles buenos y malos, y con esa ocasión trata de la constitución del mundo, que se describe en las Sagradas Letras al principio del libro del Génesis.

Capítulo Primero.

Sobre aquella parte de la obra en la que comienzan a demostrarse los inicios y los fines de las dos ciudades, a saber, la celestial y la terrena.

Llamamos ciudad de Dios (civitatem Dei) a aquella de la cual es testigo esa Escritura que, no por fortuitos movimientos de los ánimos, sino claramente por la suma disposición de la providencia (providentiae) sobre todas las letras de todas las gentes, sometió a sí todos los géneros de ingenios humanos, sobresaliendo por su autoridad divina. Allí, en efecto, está escrito: Cosas gloriosas se han dicho de ti, ciudad de Dios (Salmo 86, 3). Y en otro salmo se lee: Grande es el Señor, y muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios, en su monte santo, dilatando las exaltaciones de toda la tierra. Y poco después en el mismo salmo: Tal como oímos, así también vimos, en la ciudad del Señor de las virtudes, en la ciudad de nuestro Dios; Dios la fundó para la eternidad (Salmo 46, 2, 3, 9). Igualmente en otro: El ímpetu del río alegra la ciudad de Dios, el Altísimo santificó su tabernáculo; Dios está en medio de ella, no será conmovida (Salmo 44, 5 y 6). Por estos y otros testimonios semejantes, que sería demasiado largo conmemorar todos, hemos aprendido que existe una cierta ciudad de Dios, de la cual deseamos ardientemente ser ciudadanos con aquel amor que su Creador (Conditor) nos inspiró. A este Creador de la ciudad santa, los ciudadanos de la ciudad terrena (terrenae civitatis) anteponen sus dioses, ignorando que Él es el Dios de los dioses, no de los dioses falsos, esto es, impíos y soberbios, quienes, privados de su luz inconmutable y común a todos, y por ello reducidos a una cierta potestad indigente, persiguen de algún modo sus potencias privadas y buscan honores divinos de sus súbditos engañados; sino de los dioses piadosos y santos, que prefieren someterse ellos mismos a uno solo antes que muchos a ellos, y prefieren adorar a Dios antes que ser adorados por Dios.

Sed hujus sanctae civitatis inimicis, decem superioribus libris, quantum potuimus, Domino et Rege nostro adjuvante, respondimus. Nunc vero quid a me jam exspectetur agnoscens, meique non immemor debiti, de duarum civitatum, terrenae scilicet et coelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodammodo diximus invicemque permixtas, exortu et excursu et debitis finibus, quantum valuero, disputare, ejus ipsius Domini et Regis nostri ubique opitulatione fretus, aggrediar: primumque dicam quemadmodum exordia duarum istarum civitatum in Angelorum diversitate praecesserint.

Caput II.

De cognoscendo Deo, ad cujus notitiam nemo hominum pervenit, nisi per Mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum.

Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse. Sic enim Deus cum homine non per aliquam creaturam loquitur corporalem, corporalibus instrepens auribus, ut inter sonantem et audientem aeria spatia verberentur; neque per ejusmodi spiritualem quae corporum similitudinibus figuratur, sicut in somniis vel quo alio tali modo; nam et sic velut corporis auribus loquitur, quia velut per corpus loquitur et velut interposito corporalium locorum intervallo; multum enim similia sunt talia visa corporibus: sed loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore. Ad illud enim hominis ita loquitur, quod in homine caeteris quibus homo constat est melius, et quo ipse Deus solus est melior. Cum enim homo rectissime intelligatur, vel si hoc non potest, saltem credatur factus ad imaginem Dei; profecto ea sui parte est propinquior superiori Deo, qua superat inferiores suas, quas etiam cum pecoribus communes habet. Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus Dei Filius homine assumpto, non Deo consumpto, eamdem constituit atque fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.

Pero a los enemigos de esta ciudad santa, en los diez libros superiores respondimos, cuanto pudimos, con la ayuda de nuestro Señor y Rey. Ahora bien, reconociendo lo que ya se espera de mí, y no olvidando mi deuda, comenzaré a disputar, cuanto sea capaz, apoyado en todas partes por el auxilio de ese mismo Señor y Rey nuestro, sobre el origen (exortu), el transcurso (excursu) y los fines debidos (debitis finibus) de las dos ciudades, a saber, la terrena y la celestial, las cuales dijimos que en este tiempo intermedio están de algún modo enredadas y mutuamente mezcladas; y primero diré cómo precedieron los comienzos (exordia) de estas dos ciudades en la diversidad de los ángeles.

Capítulo II.

Sobre el conocimiento de Dios, a cuya noticia ningún hombre llega sino por el Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Jesucristo.

Es cosa grande y muy rara exceder con la intención de la mente toda la criatura corpórea e incorpórea, considerada y hallada mudable, y llegar hasta la inconmutable sustancia de Dios, y allí aprender de Él mismo que toda la naturaleza que no es lo que Él es, no la hizo sino Él. Pues así Dios no habla con el hombre por alguna criatura corporal, sonando en los oídos corporales para que entre el que suena y el que oye se batan los espacios aéreos; ni por una criatura espiritual de tal clase que se figure con semejanzas de cuerpos, como en los sueños o de cualquier otro modo semejante; pues también así habla como a los oídos del cuerpo, porque habla como por medio del cuerpo y como con un intervalo interpuesto de lugares corporales; pues tales visiones son muy semejantes a los cuerpos: sino que habla por la verdad misma, si alguno es idóneo para oír con la mente, no con el cuerpo. Pues habla así a aquello del hombre que es mejor en el hombre que las demás cosas de que el hombre consta, y respecto de lo cual solo Dios mismo es mejor. Pues entendiéndose el hombre rectísimamente, o si esto no puede ser, al menos creyéndose hecho a imagen de Dios; ciertamente por aquella parte suya es más cercano al Dios superior por la cual supera a sus partes inferiores, las cuales tiene comunes incluso con las bestias. Pero porque la misma mente, en la cual están naturalmente la razón y la inteligencia, está debilitada por ciertos vicios tenebrosos y antiguos, no solo para adherirse gozando, sino incluso para soportar la luz inconmutable, hasta que renovada y sanada de día en día se haga capaz de tanta felicidad, primero debía ser imbuida y purificada por la fe. Para que en ella caminara con más confianza hacia la verdad, la verdad misma, Dios Hijo de Dios, asumiendo al hombre sin consumir a Dios, constituyó y fundó esa misma fe, para que el camino del hombre hacia el Dios del hombre fuera para el hombre por el hombre Dios. Pues este es el mediador (mediator) de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús.

Per hoc enim mediator, per quod homo; per hoc et via. Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi: si autem desit, aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur, Deus; qua itur, homo.

Caput III.

De auctoritate canonicae Scripturae a divino Spiritu conditae.

Hic prius per Prophetas, deinde per se ipsum, postea per Apostolos, quantum satis esse judicavit, locutus, etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de iis rebus quas ignorare non expedit, nec per nos ipsos nosse idonei sumus. Nam si ea sciri possunt testibus nobis, quae remota non sunt a sensibus nostris sive interioribus sive etiam exterioribus; unde et praesentia dicuntur, quod ita praesto sunt sensibus, sicut praesto est oculis quod prae faciem est: profecto de iis quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostra testificatione sciri non possunt, de iis alios testes quaerimus, eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus. Sicut ergo in rebus visibilibus, quas non vidimus, eis credimus qui viderunt; ita in iis quae animo sentiuntur, si et ipsa remota sunt a sensibus nostris, iis oportet credamus, qui ea in illo incorporeo lumine disposita vel viderunt, vel in eo pariter vident.

Caput IV.

De conditione mundi, quod nec intemporalis sit, nec novo Dei ordinata consilio, quasi postea voluerit, quod antea noluerit.

1. Visibilium omnium maximus est mundus; invisibilium omnium maximus est Deus. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. Quod autem Deus mundum fecerit, nulli tutius credimus, quam ipsi Deo. Ubi eum audivimus? Nusquam interim nos melius quam in Scripturis sanctis, ubi dixit propheta ejus, In principio fecit Deus coelum et terram (Gen. I, 1). Numquidnam ibi fuit iste propheta, quando fecit Deus coelum et terram?

Pues es mediador por aquello por lo que es hombre; por ello es también el camino (via). Porque si entre el que tiende y aquello hacia lo que tiende hay un camino intermedio, hay esperanza de llegar; pero si falta, o se ignora por dónde se ha de ir, ¿qué aprovecha saber a dónde se ha de ir? Mas la única vía segurísima contra todos los errores es que el mismo sea Dios y hombre: a donde se va, Dios; por donde se va, hombre.

Capítulo III.

Sobre la autoridad de la Escritura canónica fundada por el Espíritu divino.

Él, habiendo hablado primero por los Profetas, después por sí mismo, y luego por los Apóstoles, cuanto juzgó que era suficiente, fundó también la Escritura que se llama canónica, de eminentísima autoridad, a la cual prestamos fe sobre aquellas cosas que no conviene ignorar, ni somos idóneos para conocer por nosotros mismos. Pues si pueden conocerse por nuestro propio testimonio aquellas cosas que no están remotas de nuestros sentidos, ya sean interiores o exteriores (de donde también se llaman presentes, porque están tan a la mano de los sentidos como está a la mano de los ojos lo que está ante la cara); ciertamente sobre aquellas cosas que están remotas de nuestros sentidos, puesto que no pueden conocerse por nuestro testimonio, buscamos otros testigos, y creemos a aquellos de cuyos sentidos no creemos que estén o hayan estado remotas. Así, pues, tal como en las cosas visibles que no vimos creemos a los que las vieron; así en aquellas cosas que se sienten con el ánimo, si también ellas están remotas de nuestros sentidos, conviene que creamos a aquellos que las vieron dispuestas en aquella luz incorpórea, o las ven en ella igualmente.

Capítulo IV.

Sobre la condición del mundo: que ni es atemporal, ni fue ordenado por un nuevo consejo de Dios, como si después hubiera querido lo que antes no quiso.

1. De todas las cosas visibles, la mayor es el mundo; de todas las invisibles, la mayor es Dios. Pero vemos que el mundo existe, y creemos que Dios existe. Mas que Dios hizo el mundo, a nadie lo creemos con más seguridad que al mismo Dios. ¿Dónde lo oímos? En ninguna parte mejor por ahora que en las Sagradas Escrituras (Scripturis sanctis), donde dijo su profeta: En el principio hizo Dios el cielo y la tierra (Gén. 1, 1). ¿Acaso estuvo allí aquel profeta cuando Dios hizo el cielo y la tierra?

Non: sed ibi fuit Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quae in animas etiam sanctas se transfert, amicos Dei et Prophetas constituit (Sap. VII, 27), eisque opera sua sine strepitu intus enarrat. Loquuntur eis quoque Angeli Dei, qui semper vident faciem Patris (Matth. XVIII, 10), voluntatemque ejus quibus oportet annuntiant. Ex his unus erat iste propheta, qui dixit et scripsit, In principio fecit Deus coelum et terram. Qui tam idoneus testis est per quem Deo credendum sit, ut eodem Spiritu Dei, quo haec sibi revelata cognovit, etiam ipsam fidem nostram futuram tanto ante praedixerit.

2. Sed quid placuit Deo aeterno tunc facere coelum et terram, quae antea non fecisset? Qui hoc dicunt, si mundum aeternum sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate, et letali morbo impietatis insaniunt. Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat. Qui autem a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere, sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere, ne subito illi venisse credatur in mentem, quod nunquam ante venisset, facere mundum, et accidisse illi voluntatem novam, cum in nullo sit omnino mutabilis: sed non video quomodo eis possit in caeteris rebus ratio ista subsistere, maximeque in anima, quam si Deo coaeternam esse contenderint, unde illi acciderit nova miseria, quae nunquam antea per aeternum, nullo modo poterunt explicare. Si enim alternasse semper ejus miseriam et beatitudinem dixerint, necesse est dicant etiam semper alternaturam: unde illa eos sequetur absurditas, ut etiam cum beata dicitur, in hoc utique non sit beata, si futuram suam miseriam et turpitudinem praevidet; si autem non praevidet, nec se turpem ac miseram fore, sed beatam semper existimat, falsa opinione sit beata: quo dici stultius nihil potest. Si autem semper quidem per saecula retro infinita cum beatitudine alternasse animae miseriam putant, sed nunc jam de caetero cum fuerit liberata, ad miseriam non esse redituram, nihilominus convincuntur nunquam eam fuisse vere beatam, sed deinceps esse incipere nova quadam nec fallaci beatitudine; ac per hoc fatebuntur accidere illi aliquid novi, et hoc magnum atque praeclarum, quod nunquam retro per aeternitatem accidisset.

No; pero allí estuvo la Sabiduría de Dios, por la cual fueron hechas todas las cosas, la cual se transfiere también a las almas santas, constituye a los amigos de Dios y a los Profetas (Sab. 7, 27), y les narra interiormente sus obras sin estrépito. Les hablan también los Ángeles de Dios, que siempre ven la faz del Padre (Mat. 18, 10), y anuncian su voluntad a quienes conviene. De estos era uno aquel profeta que dijo y escribió: En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. El cual es testigo tan idóneo por quien se ha de creer a Dios, que por el mismo Espíritu de Dios, por el cual conoció que estas cosas le eran reveladas, predijo también con tanta antelación nuestra misma fe futura.

2. Pero, ¿por qué plugo al Dios eterno hacer entonces el cielo y la tierra, que antes no había hecho? Quienes dicen esto, si quieren que el mundo parezca eterno sin ningún inicio, y por tanto ni siquiera hecho por Dios, están demasiado alejados de la verdad y deliran por la enfermedad letal de la impiedad. Pues, exceptuadas las voces proféticas, el mundo mismo, con su ordenadísima mutabilidad y movilidad y con la hermosísima especie de todas las cosas visibles, proclama de algún modo tácitamente tanto que ha sido hecho, como que no pudo ser hecho sino por un Dios inefable e invisiblemente grande e inefable e invisiblemente hermoso. Mas quienes confiesan que fue hecho por Dios, pero no quieren que tenga un inicio de tiempo, sino de su creación, de modo que por un modo apenas inteligible haya sido hecho siempre, dicen ciertamente algo por lo cual les parece defender a Dios como de una temeridad fortuita, para que no se crea que súbitamente le vino a la mente lo que nunca antes le había venido, a saber, hacer el mundo, y que le sobrevino una voluntad nueva, siendo que en nada es en absoluto mudable: pero no veo cómo esa razón pueda subsistir para ellos en las demás cosas, y máximamente en el alma, la cual, si pretendieren que es coeterna con Dios, de ningún modo podrán explicar de dónde le sobrevino una nueva miseria que nunca antes tuvo por la eternidad. Pues si dijeren que siempre se alternaron su miseria y su bienaventuranza, es necesario que digan que también siempre se alternarán; de donde les seguirá aquel absurdo de que, incluso cuando se dice bienaventurada, no sea ciertamente bienaventurada en esto si prevé su futura miseria y torpeza; mas si no la prevé, ni piensa que ha de ser torpe y mísera, sino que se estima siempre bienaventurada, sería bienaventurada por una falsa opinión, lo cual es lo más necio que puede decirse. Pero si piensan que siempre, por siglos infinitos hacia atrás, se alternó la miseria del alma con la bienaventuranza, pero que ahora ya en adelante, una vez que haya sido liberada, no ha de volver a la miseria, no obstante son convencidos de que nunca fue verdaderamente bienaventurada, sino que empieza a serlo después con una cierta bienaventuranza nueva y no falaz; y por esto confesarán que le sucede algo nuevo, y esto grande y preclaro, que nunca antes por la eternidad le habría sucedido.

Cujus novitatis causam si Deum negabunt in aeterno habuisse consilio, simul eum negabunt beatitudinis ejus auctorem; quod nefandae impietatis est: si autem dicent etiam ipsum novo consilio excogitasse, ut de caetero sit anima in aeternum beata, quomodo eum alienum ab ea, quae illis quoque displicet, mutabilitate monstrabunt? Porro, si ex tempore creatam, sed nullo ulterius tempore perituram, tanquam numerum, habere initium, sed non habere finem fatentur, et ideo semel expertam miserias, si ab eis fuerit liberata, nunquam miseram postea futuram, non utique dubitabunt hoc fieri manente incommutabilitate consilii Dei. Si ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium voluntatemque mutasse.

Caput V.

Tam non esse cogitandum de infinitis temporum spatiis ante mundum, quam nec de infinitis locorum.

Deinde videndum est istis, qui Deum conditorem mundi esse consentiunt, et tamen quaerunt de mundi tempore quid respondeamus, quid ipsi respondeant de mundi loco. Ita enim quaeritur cur potius tunc et non antea factus sit, quemadmodum quaeri potest cur hic potius ubi est et non alibi. Nam si infinita spatia temporis ante mundum cogitant, in quibus eis non videtur Deus ab opere cessare potuisse, similiter cogitent extra mundum infinita spatia locorum, in quibus si quisquam dicat non potuisse vacare omnipotentem, nonne consequens erit, ut innumerabiles mundos cum Epicuro somniare cogantur; ea tantum differentia, quod eos ille fortuitis motibus atomorum gigni asserit et resolvi, isti autem opere Dei factos dicturi sunt, si eum per interminabilem immensitatem locorum extra mundum circumquaque patentium vacare noluerint, nec eosdem mundos, quod etiam de isto sentiunt, ulla causa posse dissolvi? Cum his enim agimus qui et Deum incorporeum, et omnium naturarum quae non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt; alios autem nimis indignum est ad istam disputationem religionis admittere: maxime quod apud eos qui multis diis sacrorum obsequium deferendum putant, isti philosophos caeteros nobilitate atque auctoritate vicerunt, non ob aliud, nisi quia longo quidem intervallo, verumtamen reliquis propinquiores sunt veritati.

Si niegan que la causa de esta novedad estuviera en el consejo eterno de Dios, negarán al mismo tiempo que Él sea el autor de su bienaventuranza, lo cual es de una impiedad nefanda; mas si dicen que Él mismo la pensó por un nuevo consejo para que en adelante el alma sea bienaventurada por la eternidad, ¿cómo lo mostrarán ajeno a esa mutabilidad que a ellos también les desagrada? Por lo demás, si confiesan que fue creada en el tiempo, pero que en ningún tiempo posterior ha de perecer, como un número, que tiene inicio pero no tiene fin, y por esto, habiendo experimentado una vez las miserias, si fuera liberada de ellas, nunca después ha de ser mísera, ciertamente no dudarán que esto sucede permaneciendo la inconmutabilidad del consejo de Dios. Si, pues, creen esto, crean también que el mundo pudo ser hecho en el tiempo, sin que por ello Dios cambiara su consejo y voluntad eternos al hacerlo.

Capítulo V.

No se debe pensar tanto en los infinitos espacios de los tiempos antes del mundo, como tampoco en los infinitos de los lugares.

Después, se debe ver por parte de estos que consienten en que Dios es el creador del mundo, y sin embargo preguntan qué responderemos sobre el tiempo del mundo, qué responden ellos mismos sobre el lugar del mundo. Pues así se pregunta por qué más bien entonces y no antes fue hecho, de la misma manera que puede preguntarse por qué aquí más bien donde está y no en otra parte. Pues si piensan en infinitos espacios de tiempo antes del mundo, en los cuales no les parece que Dios haya podido cesar de su obra, igualmente piensen en infinitos espacios de lugares fuera del mundo, en los cuales, si alguno dijera que el Omnipotente no pudo estar ocioso, ¿acaso no será consecuente que se vean obligados a soñar innumerables mundos con Epicuro? Con la sola diferencia de que aquel afirma que ellos son engendrados y se disuelven por fortuitos movimientos de los átomos, mientras que estos habrán de decir que fueron hechos por la obra de Dios, si no quisieran que Él estuviera ocioso por la interminable inmensidad de los lugares que se extienden por todas partes fuera del mundo, ni que esos mismos mundos, como sienten también de este, puedan disolverse por causa alguna. Pues tratamos con estos que sienten con nosotros que Dios es incorpóreo y creador de todas las naturalezas que no son lo que Él es; pues a otros es demasiado indigno admitirlos a esta disputa de la religión: máxime porque entre aquellos que piensan que debe rendirse el obsequio de los sacrificios a muchos dioses, estos vencieron a los demás filósofos en nobleza y autoridad, no por otra cosa sino porque, aunque por un largo intervalo, sin embargo están más próximos a la verdad que los restantes.

An forte substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loco, sed eam, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sunt, et uno tantum, atque in comparatione illius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor eos in haec vaniloquia progressuros. Cum igitur unum mundum ingenti quidem mole corporea, finitum tamen et loco suo determinatum, et operante Deo factum esse dicant: quod respondent de infinitis extra mundum locis, cur in eis ab opere Deus cesset; hoc sibi respondeant de infinitis ante mundum temporibus, cur in eis ab opere Deus cessaverit. Et sicut non est consequens ut fortuito potius quam ratione divina Deus, non alio, sed isto in quo est loco, mundum constituerit, cum pariter infinitis ubique patentibus nullo excellentiore merito posset hic eligi, quamvis eamdem divinam rationem, qua id factum est, nulla possit humana comprehendere: ita non est consequens ut Deo aliquid existimemus accidisse fortuitum, quod illo potius quam anteriore tempore condidit mundum, cum aequaliter anteriora tempora per infinitum retro spatium praeterissent, nec fuisset aliqua differentia unde tempus tempori eligendo praeponeretur. Quod si dicunt inanes esse hominum cogitationes quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum; respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum.

Caput VI.

Creationis mundi et temporum unum esse principium, nec aliud alio praeveniri.

Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est; quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret; cujus motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur?

¿O acaso habrán de decir que la sustancia de Dios, a la cual ni incluyen ni determinan ni distienden en el lugar, sino que confiesan que es toda entera en todas partes por su presencia incorpórea (como es digno sentir de Dios), está ausente de tan grandes espacios de lugares fuera del mundo, y ocupada solo en uno, y en comparación de aquella infinitud tan exiguo lugar, en el cual está el mundo? No opino que ellos hayan de progresar en estas vanilocuencias. Por tanto, cuando dicen que un solo mundo, de ingente masa corpórea ciertamente, pero sin embargo finito y determinado en su lugar, ha sido hecho por la operación de Dios: lo que responden sobre los infinitos lugares fuera del mundo, por qué en ellos cesa Dios de su obra, eso mismo respóndanse sobre los infinitos tiempos antes del mundo, por qué en ellos cesó Dios de su obra. Y así como no es consecuente que Dios haya constituido el mundo en este lugar en que está y no en otro, más bien por azar que por razón divina (siendo que, con infinitos lugares abiertos por todas partes, no podría elegirse este por ningún mérito más excelente, aunque ninguna razón humana pueda comprender esa misma razón divina por la que se hizo); así tampoco es consecuente que estimemos que a Dios le sucedió algo fortuito porque fundó el mundo en aquel tiempo más bien que en uno anterior, siendo que igualmente los tiempos anteriores habrían pasado por un espacio infinito hacia atrás, ni habría habido alguna diferencia por la que se antepusiera un tiempo a otro al elegirlo. Mas si dicen que son vanas las cogitaciones de los hombres por las que se imaginan infinitos lugares, cuando no hay lugar alguno fuera del mundo; se les responde que de ese modo vanamente los hombres cogitan tiempos pasados de vacación de Dios, cuando no hay tiempo alguno antes del mundo.

Capítulo VI.

Que la creación del mundo y de los tiempos tienen un mismo principio, y que uno no es prevenido por el otro.

Pues si se distinguen rectamente la eternidad y el tiempo, porque el tiempo no existe sin alguna mudanza móvil, mientras que en la eternidad no hay mudanza alguna; ¿quién no verá que los tiempos no habrían existido si no se hiciera la criatura que mudara algo con algún movimiento, de cuyo movimiento y mudanza, al ceder y sucederse una cosa y otra (que no pueden existir simultáneamente), el tiempo seguiría en intervalos de demoras más breves o más prolongados?

Cum igitur Deus, in cujus aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. Porro si Litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum coelum et terram (Gen. I, 1), ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante caetera cuncta quae fecit; procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum; quia nulla erat creatura, cujus mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus, sicut videtur se habere etiam ordo ille primorum sex vel septem dierum, in quibus et mane et vespera nominantur, donec omnia quae his diebus Deus fecit, sexto perficiantur die, septimoque in magno mysterio Dei vacatio commendetur. Qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare; quanto magis dicere?

Caput VII.

De qualitate primorum dierum, qui antequam sol fieret, vesperam et mane traduntur habuisse.

Videmus quippe istos dies notos non habere vesperam nisi de solis occasu, nec mane nisi de solis exortu: illorum autem priores tres dies sine sole peracti sunt, qui quarto die factus refertur. Et primitus quidem lux verbo Dei facta, atque inter ipsam et tenebras Deus separasse narratur, et eamdem lucem vocasse diem, tenebras autem noctem (Gen. I, 4): sed qualis illa sit lux, et quo alternante motu; qualemque vesperam et mane fecerit, remotum est a sensibus nostris; nec ita ut est, intelligi a nobis potest, quod tamen sine ulla haesitatione credendum est. Aut enim aliqua lux corporea est, sive in superioribus mundi partibus longe a conspectibus nostris, sive unde sol postmodum accensus est: aut lucis nomine significata est sancta civitas, in sanctis Angelis et spiritibus beatis, de qua dicit Apostolus, Quae sursum est Jerusalem, mater nostra aeterna in coelis (Galat. IV, 26). Ait quippe et alio loco, Omnes enim vos filii lucis estis, et filii diei; non sumus noctis neque tenebrarum (I Thess. V, 5). Si tamen et vesperam diei hujus et mane aliquatenus congruenter intelligere valeamus.

Por tanto, siendo Dios, en cuya eternidad no hay absolutamente mudanza alguna, el creador y ordenador de los tiempos, no veo cómo se diga que creó el mundo después de los espacios de los tiempos; a no ser que se diga que antes del mundo ya había existido alguna criatura por cuyos movimientos corrieran los tiempos. Por lo demás, si las Letras sagradas (Litterae sacrae) y máximamente veraces dicen así: En el principio hizo Dios el cielo y la tierra (Gén. 1, 1), de modo que se entienda que no hizo nada antes, porque esto más bien se diría haberlo hecho en el principio si hubiera hecho algo antes de todas las demás cosas que hizo; sin duda alguna el mundo no fue hecho en el tiempo, sino con el tiempo. Pues lo que se hace en el tiempo, se hace tanto después de algún tiempo como antes de algún tiempo; después de lo que es pasado, antes de lo que es futuro: mas no podía haber ningún pasado, porque no había ninguna criatura por cuyos mudables movimientos se llevara a cabo. Mas el mundo fue hecho con el tiempo, si en su condición fue hecho el movimiento mudable, tal como parece tenerse también aquel orden de los primeros seis o siete días, en los cuales se nombran tanto la mañana como la tarde, hasta que todas las cosas que Dios hizo en estos días se perfeccionan en el sexto día, y en el séptimo se recomienda la vacación de Dios en un gran misterio. Qué clase de días sean estos, nos es o muy difícil o incluso imposible de pensar; ¿cuánto más de decir?

Capítulo VII.

Sobre la calidad de los primeros días, que se narra que tuvieron tarde y mañana antes de que se hiciera el sol.

Vemos ciertamente que estos días conocidos no tienen tarde sino por el ocaso del sol, ni mañana sino por el orto del sol; mas los tres primeros días de aquellos transcurrieron sin sol, el cual se refiere haber sido hecho en el cuarto día. Y primariamente fue hecha la luz por la palabra de Dios, y se narra que Dios separó entre ella y las tinieblas, y llamó día a esa misma luz, y noche a las tinieblas (Gén. 1, 4); pero qué clase de luz sea aquella, y con qué movimiento alternante, y qué tarde y mañana haya hecho, está remoto de nuestros sentidos; ni puede ser entendido por nosotros tal como es, lo cual sin embargo debe creerse sin vacilación alguna. Pues o es alguna luz corpórea, ya sea en las partes superiores del mundo lejos de nuestra vista, o de donde después se encendió el sol; o bajo el nombre de luz se significó la ciudad santa (sancta civitas), en los santos Ángeles y espíritus bienaventurados, de la cual dice el Apóstol: La que está arriba es Jerusalén, nuestra madre eterna en los cielos (Gál. 4, 26). Pues dice también en otro lugar: Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día; no somos de la noche ni de las tinieblas (1 Tes. 5, 5). Si sin embargo podemos entender de algún modo congruentemente tanto la tarde como la mañana de este día.

Quoniam scientia creaturae in comparatione scientiae Creatoris quodammodo vesperascit: itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque Creatoris; nec in noctem vergitur, ubi non Creator creaturae dilectione relinquitur. Denique Scriptura cum illos dies dinumeraret ex ordine, nusquam interposuit vocabulum noctis. Non enim ait alicubi, Facta est nox; sed, Facta est vespera, et factum est mane dies unus (Gen. I, 5). Ita dies secundus, et caeteri. Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei Sapientia cognoscitur, velut in arte qua facta est. Ideo vespera congruentius quam nox dici potest: quae tamen, ut dixi, cum ad laudandum et amandum refertur Creatorem, recurrit in mane. Et hoc cum facit in cognitione sui ipsius, dies unus est: cum in cognitione firmamenti, quod inter aquas inferiores et superiores coelum appellatum est, dies secundus: cum in cognitione terrae ac maris omniumque gignentium, quae radicibus continuata sunt terrae, dies tertius: cum in cognitione luminarium majoris et minoris omniumque siderum, dies quartus: cum in cognitione omnium ex aquis animalium natatilium atque volatilium, dies quintus: cum in cognitione omnium animalium terrenorum atque ipsius hominis, dies sextus.

Caput VIII.

Quae qualisve intelligenda sit Dei requies, qua post opera sex dierum requievit in septimo.

Cum vero in die septimo requiescit Deus ab omnibus operibus suis, et sanctificat eum; nequaquam est accipiendum pueriliter, tanquam Deus laboraverit operando, qui dixit, et facta sunt (Psal. CXLVIII, 5), verbo intelligibili et sempiterno, non sonabili et temporali. Sed requies Dei requiem significat eorum qui requiescunt in Deo; sicut laetitia domus, laetitiam significat eorum qui laetantur in domo, etiamsi non eos domus ipsa, sed alia res aliqua laetos facit. Quanto magis, si eadem domus pulchritudine sua faciat laetos habitatores, ut non solum eo loquendi modo laeta dicatur, quo significamus per id quod continet id quod continetur; sicut, Theatra plaudunt, prata mugiunt, cum in illis homines plaudant, in his boves mugiant: sed etiam illo quo significatur per efficientem id quod efficitur; sicut laeta epistola dicitur, significans eorum laetitiam, quos legentes efficit laetos? Convenientissime itaque cum Deum requievisse prophetica narrat auctoritas, significatur requies eorum qui in illo requiescunt, et quos facit ipse requiescere.

Porque la ciencia de la criatura, en comparación con la ciencia del Creador, de algún modo atardece; e igualmente amanece y se hace mañana cuando ella misma se refiere a la alabanza y amor del Creador; ni se declina hacia la noche donde el Creador no es abandonado por el amor a la criatura. Finalmente, la Escritura, al numerar aquellos días por orden, en ninguna parte interpuso el vocablo de noche. Pues no dice en ningún lugar: Se hizo la noche; sino: Se hizo tarde y se hizo mañana, un día (Gén. 1, 5). Así el día segundo, y los restantes. Ciertamente el conocimiento de la criatura en sí misma es más descolorido, por así decir, que cuando se conoce en la Sabiduría de Dios, como en el arte por la que fue hecha. Por ello puede decirse tarde más congruentemente que noche; la cual sin embargo, como dije, cuando se refiere a alabar y amar al Creador, recurre en mañana. Y cuando esto hace en el conocimiento de sí misma, es el día primero; cuando en el conocimiento del firmamento, que fue llamado cielo entre las aguas inferiores y superiores, el día segundo; cuando en el conocimiento de la tierra y del mar y de todos los seres vivientes que están unidos a la tierra por sus raíces, el día tercero; cuando en el conocimiento de las lumbreras mayor y menor y de todos los astros, el día cuarto; cuando en el conocimiento de todos los animales que nadan y vuelan procedentes de las aguas, el día quinto; cuando en el conocimiento de todos los animales terrenos y del hombre mismo, el día sexto.

Capítulo VIII.

Qué y de qué clase deba entenderse el descanso de Dios, por el cual descansó en el séptimo día tras las obras de seis días.

Mas cuando en el día séptimo Dios descansa de todas sus obras y lo santifica, de ningún modo ha de aceptarse puerilmente, como si Dios hubiera trabajado operando, quien dijo y fueron hechas (Salmo 148, 5) con palabra inteligible y sempiterna, no sonora y temporal. Sino que el descanso de Dios significa el descanso de aquellos que descansan en Dios; así como la alegría de una casa significa la alegría de aquellos que se alegran en la casa, aunque no sea la casa misma sino alguna otra cosa la que los hace alegres. Cuánto más si esa misma casa por su belleza hiciera alegres a los moradores, de modo que no solo se diga alegre por aquel modo de hablar por el cual significamos por lo que contiene lo contenido; como: los teatros aplauden, los prados mugen, cuando en ellos los hombres aplauden y en estos los bueyes mugen: sino también por aquel modo por el cual se significa por el eficiente lo que se efectúa; como se dice una carta alegre, significando la alegría de aquellos a quienes hace alegres al leerla. Así pues, muy convenientemente, cuando la autoridad profética narra que Dios descansó, se significa el descanso de aquellos que descansan en Él, y a quienes Él mismo hace descansar.

Hoc etiam hominibus quibus loquitur, et propter quos utique conscripta est, promittente prophetia, quod etiam ipsi post bona opera quae in eis et per eos operatur Deus, si ad illum prius in ista vita per fidem quodammodo accesserint, in illo habebunt requiem sempiternam. Hoc enim et sabbati vacatione ex praecepto legis in vetere Dei populo figuratum est, unde suo loco diligentius arbitror disserendum.

Caput IX.

De Angelorum conditione quid secundum divina testimonia sentiendum sit.

Nunc, quoniam de sanctae civitatis exortu dicere institui, et prius quod ad sanctos Angelos attinet dicendum putavi, quae hujus civitatis et magna pars est, et eo beatior, quod nunquam peregrinata, quae hinc divina testimonia suppetant, quantum satis videbitur, Deo largiente, explicare curabo.

Ubi de mundi constitutione sacrae Litterae loquuntur, non evidenter dicitur utrum vel quo ordine creati sint Angeli: sed si praetermissi non sunt, vel coeli nomine, ubi dictum est, In principio fecit Deus coelum et terram (Gen. I, 1); vel potius lucis hujus, de qua loquor, significati sunt. Non autem praetermissos esse hinc existimo, quod scriptum est requievisse Deum in septimo die ab omnibus operibus suis quae fecit; cum liber ipse ita sit exorsus, In principio fecit Deus coelum et terram: ut ante coelum et terram nihil aliud fecisse videatur. Cum ergo a coelo et terra coeperit, atque ipsa terra quam primitus fecit, sicut Scriptura consequentur eloquitur, invisibilis et incomposita, nondumque luce facta, utique tenebrae fuerint super abyssum, id est super quamdam terrae et aquae indistinctam confusionem (ubi enim lux non est, tenebrae sint necesse est); deinde omnia creando disposita sint, quae per sex dies consummata narrantur: quomodo Angeli praetermitterentur, tanquam non essent in operibus Dei, a quibus in die septimo requievit?

Opus autem Dei esse Angelos, hic quidem etsi non praetermissum, non tamen evidenter expressum est; sed alibi hoc sancta Scriptura clarissima voce testatur. Nam et in hymno trium in camino virorum cum praedictum esset, Benedicite, omnia opera Domini, Domino; in exsecutione eorumdem operum, etiam Angeli nominati sunt (Dan. III, 57, 58). Et in Psalmo canitur: Laudate Dominum de coelis, laudate eum in excelsis. Laudate eum, omnes Angeli ejus; laudate eum, omnes Virtutes ejus. Laudate eum, sol et luna; laudate eum, omnes stellae et lumen.

Esto mismo se promete por la profecía a los hombres a quienes habla y por quienes ciertamente fue escrita: que también ellos mismos, después de las buenas obras que en ellos y por ellos opera Dios, si antes se hubieren acercado a Él de algún modo en esta vida por la fe, tendrán en Él el descanso sempiterno. Pues esto también se figuró con la vacación del sábado (sabbati) por precepto de la ley en el antiguo pueblo de Dios, sobre lo cual juzgo que se ha de disertar más diligentemente en su lugar.

Capítulo IX.

Qué debe sentirse sobre la condición de los ángeles según los testimonios divinos.

Ahora, puesto que he comenzado a hablar del origen de la santa ciudad, y he pensado que primero se debe tratar lo que pertenece a los santos ángeles, que son una gran parte de esta ciudad, y tanto más dichosos por cuanto nunca han peregrinado, procuraré explicar, en cuanto parezca suficiente, concediéndolo Dios, qué testimonios divinos se hallan sobre esto.

Donde las Sagradas Letras hablan de la constitución del mundo, no se dice evidentemente si o en qué orden fueron creados los ángeles; pero si no han sido omitidos, se significan o con el nombre de cielo, donde se dice: "Al principio hizo Dios el cielo y la tierra" (Gén. 1, 1); o más bien por medio de esta luz de la que hablo. No creo, sin embargo, que hayan sido omitidos, por lo que está escrito que Dios descansó en el séptimo día de todas sus obras que hizo; habiendo comenzado el libro mismo así: "Al principio hizo Dios el cielo y la tierra", de modo que antes del cielo y la tierra no parece haber hecho ninguna otra cosa. Habiendo, pues, comenzado por el cielo y la tierra, y siendo la misma tierra que hizo primero, como la Escritura relata a continuación, invisible y desordenada, y no habiéndose hecho aún la luz, ciertamente habría tinieblas sobre el abismo, esto es, sobre una cierta confusión indistinta de tierra y agua (porque donde no hay luz, es necesario que haya tinieblas); después fueron dispuestas todas las cosas mediante la creación, las cuales se narran como consumadas en seis días: ¿cómo podrían ser omitidos los ángeles, como si no estuvieran en las obras de Dios de las que descansó en el séptimo día?

Que los ángeles son obra de Dios, aunque aquí no se haya omitido, no se expresa sin embargo con evidencia; pero en otra parte la Sagrada Escritura lo testifica con voz clarísima. Pues también en el himno de los tres varones en el horno, habiéndose dicho antes: "Bendecid, todas las obras del Señor, al Señor", en la enumeración de esas mismas obras, también fueron nombrados los ángeles (Dan. 3, 57, 58). Y en el Salmo se canta: Alabad al Señor desde los cielos, alabadle en las alturas. Alabadle, todos sus ángeles; alabadle, todas sus virtudes. Alabadle, sol y luna; alabadle, todas las estrellas y la luz.

Laudate eum, coeli et coelorum; et aquae quae super coelos sunt, laudent nomen Domini. Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt (Psal. CXLVIII, 1-5). Etiam hic apertissime a Deo factos esse Angelos divinitus dictum est, cum eis inter caetera coelestia commemoratis, infertur ad omnia, Ipse dixit, et facta sunt. Quis porro audebit opinari, post omnia ista quae sex diebus enumerata sunt, Angelos factos? Sed et si quisquam ita desipit, redarguit istam vanitatem illa Scriptura paris auctoritatis, ubi Deus dicit, Quando facta sunt sidera, laudaverunt me voce magna omnes Angeli mei (Job XXXVIII, 7, sec. LXX). Jam ergo erant Angeli, quando facta sunt sidera. Facta sunt autem quarto die. Numquidnam ergo die tertio factos esse dicemus? Absit. In promptu est enim, quid illo die factum sit. Ab aquis utique terra discreta est, et distinctas sui generis species duo ista elementa sumpserunt, et produxit terra quidquid ei radicitus inhaeret. Numquidnam secundo? Ne hoc quidem: tunc enim firmamentum factum est inter aquas superiores et inferiores, coelumque appellatum est; in quo firmamento facta sunt sidera quarto die.

Nimirum ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent Angeli, ipsi sunt lux illa quae diei nomen accepit, cujus unitas ut commendaretur, non est dictus dies primus, sed dies unus. Nec alius est dies secundus, aut tertius, aut caeteri: sed idem ipse unus ad implendum senarium vel septenarium numerum repetitus est, propter senariam vel septenariam cognitionem; senariam scilicet operum quae fecit Deus, et septenariam quietis Dei. Cum enim dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux; si recte in hac luce creatio intelligitur Angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei Filium; ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux, et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est Verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt. Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Joan. I, 9), hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in se ipso, sed in Deo: a quo si avertitur angelus, fit immundus; sicut sunt omnes qui vocantur immundi spiritus, nec jam lux in Domino, sed in se ipsis tenebrae, privati participatione lucis aeternae. Mali enim nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit.

Caput X.

De simplici et incommutabili Trinitate, Patris et Filii et Spiritus sancti, unius Dei: cui non est aliud qualitas, aliud substantia.

Alabadle, cielos de los cielos; y las aguas que están sobre los cielos, alaben el nombre del Señor. Porque Él lo dijo, y fueron hechos; Él lo mandó, y fueron creados (Sal. 148, 1-5). También aquí se ha dicho divinamente con toda claridad que los ángeles fueron hechos por Dios, pues habiéndolos mencionado entre las demás cosas celestiales, se añade para todo: "Él lo dijo, y fueron hechos". ¿Quién, pues, se atreverá a opinar que, después de todas estas cosas que fueron enumeradas en seis días, fueron hechos los ángeles? Pero incluso si alguien es tan necio, rebate esa vanidad aquella Escritura de igual autoridad, donde Dios dice: "Cuando fueron hechas las estrellas, me alabaron con gran voz todos mis ángeles" (Job 38, 7, según los LXX). Ya existían, pues, los ángeles cuando fueron hechas las estrellas. Pero fueron hechas en el cuarto día. ¿Diremos acaso que fueron hechos en el tercer día? Lejos de nosotros tal idea. Pues está a la vista qué se hizo en aquel día. Ciertamente la tierra fue separada de las aguas, y estos dos elementos tomaron especies distintas de su propio género, y la tierra produjo todo lo que a ella se adhiere por sus raíces. ¿Acaso en el segundo? Ni siquiera esto: pues entonces fue hecho el firmamento entre las aguas superiores e inferiores, y fue llamado cielo; en cuyo firmamento fueron hechas las estrellas en el cuarto día.

Sin duda, por tanto, si los ángeles pertenecen a las obras de Dios de esos días, ellos son aquella luz que recibió el nombre de día, cuya unidad, para que fuera encomendada, no se llamó día primero, sino día uno. Ni es otro el día segundo, o el tercero, o los demás: sino que el mismo uno se repitió para cumplir el número seis o siete, a causa del conocimiento senario o septenario; senario, a saber, de las obras que hizo Dios, y septenario del descanso de Dios. Pues cuando dijo Dios: "Hágase la luz, y la luz fue hecha", si rectamente se entiende en esta luz la creación de los ángeles, ciertamente fueron hechos partícipes de la luz eterna, que es la misma Sabiduría inconmutable de Dios, por la cual fueron hechas todas las cosas, a quien llamamos el Hijo unigénito de Dios; para que iluminados por aquella luz por la cual fueron creados, se hicieran luz, y fueran llamados día por la participación de la luz y el día inconmutable, que es el Verbo de Dios, por el cual tanto ellos como todas las cosas fueron hechos. Pues la "Luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (Juan 1, 9), esta ilumina también a todo ángel puro, para que sea luz no en sí mismo, sino en Dios: de quien si el ángel se aparta, se hace impuro; como son todos los que se llaman espíritus impuros, y ya no son luz en el Señor, sino en sí mismos tinieblas, privados de la participación de la luz eterna. Pues del mal no hay ninguna naturaleza; sino que la pérdida del bien recibió el nombre de mal.

Capítulo X.

De la simple e inconmutable Trinidad, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, un solo Dios: para quien no es una cosa la cualidad y otra la sustancia.

1. Est itaque bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia. Creata sane, inquam, id est facta, non genita. Quod enim de simplici bono genitum est, pariter simplex est, et hoc est quod illud de quo genitum est; quae duo Patrem et Filium dicimus; et utrumque hoc cum Spiritu sancto unus est Deus: qui Spiritus Patris et Filii, Spiritus sanctus propria quadam notione hujus nominis in sacris Litteris nuncupatur. Alius est autem quam Pater et Filius, quia nec Pater est, nec Filius: sed, Alius dixi; non, Aliud; quia et hoc pariter simplex pariterque bonum est incommutabile et coaeternum. Et haec Trinitas unus est Deus: nec ideo non simplex, quia Trinitas. Neque enim propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia Pater in ea solus, aut solus Filius, aut solus Spiritus sanctus; aut vero sola est ista nominis Trinitas sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani haeretici putaverunt; sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet: sicut ad se ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam, et eadem vita ipse est.

2. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet; sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aer lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet: nam neque vas liquor est, nec corpus color, nec aer lux sive fervor, neque anima sapientia est. Hinc est quod etiam privari possunt rebus quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari, ut et vas evacuetur humore quo plenum est, et corpus decoloretur, et aer tenebrescat sive frigescat, et anima desipiat.

Sed etsi sit corpus incorruptibile, quale sanctis in resurrectione promittitur, habet quidem ipsius incorruptionis inamissibilem qualitatem, sed manente substantia corporali non hoc est, quod ipsa incorruptio. Nam illa etiam per singulas partes corporis tota est, nec alibi major, alibi minor; neque enim ulla pars est incorruptior quam altera: corpus vero ipsum majus est in toto quam in parte; et cum alia pars est in eo amplior, alia minor, non ea quae amplior est incorruptior quam ea quae minor.

1. Existe, por tanto, un solo bien simple, y por esto solo inconmutable, que es Dios. Por este bien han sido creadas todas las cosas buenas, pero no simples, y por esto mudables. Creadas ciertamente, digo, esto es, hechas, no engendradas. Pues lo que ha sido engendrado del bien simple es igualmente simple, y es lo mismo que aquello de lo cual ha sido engendrado; a los cuales dos llamamos el Padre y el Hijo; y ambos a dos con el Espíritu Santo son un solo Dios: el cual Espíritu del Padre y del Hijo es llamado Espíritu Santo por una cierta noción propia de este nombre en las Sagradas Letras. Pero es otro que el Padre y el Hijo, porque ni es el Padre ni es el Hijo: pero he dicho "otro" (Alius), no "otra cosa" (Aliud); porque también este es igualmente simple e igualmente el bien inconmutable y coeterno. Y esta Trinidad es un solo Dios: ni por ser Trinidad deja de ser simple. Pues no llamamos simple a esta naturaleza del bien porque en ella esté solo el Padre, o solo el Hijo, o solo el Espíritu Santo; o bien que esta sea solo una Trinidad de nombre sin la subsistencia de las personas, como pensaron los herejes sabelianos; sino que se llama simple porque lo que tiene, eso es, excepto lo que cada persona se dice relativamente a la otra. Pues ciertamente el Padre tiene un Hijo, y sin embargo él mismo no es el Hijo; y el Hijo tiene un Padre, y sin embargo él mismo no es el Padre. En lo que, pues, se dice respecto de sí mismo, y no respecto de otro, eso es lo que tiene: como se dice respecto de sí mismo "viviente", teniendo ciertamente vida, y él mismo es esa misma vida.

2. Por esto, por tanto, se llama simple a la naturaleza a la cual no le sea propio tener algo que pueda perder; o donde sea una cosa el que tiene y otra lo que tiene; como el vaso posee algún licor, o el cuerpo el color, o el aire la luz o el calor, o el alma la sabiduría. Pues nada de esto es aquello que posee: porque ni el vaso es el licor, ni el cuerpo el color, ni el aire la luz o el calor, ni el alma es la sabiduría. De aquí es que también pueden ser privados de las cosas que poseen, y convertirse y cambiarse en otros hábitos o cualidades, de modo que el vaso se vacíe del humor de que está lleno, y el cuerpo pierda su color, y el aire se oscurezca o se enfríe, y el alma se vuelva necia.

Pero aun cuando el cuerpo sea incorruptible, cual se promete a los santos en la resurrección, tiene ciertamente la cualidad inadmisible de esa misma incorrupción, pero permaneciendo la sustancia corporal, no es lo mismo que la misma incorrupción. Pues aquella incorrupción está también toda por cada una de las partes del cuerpo, y no es mayor en un lugar y menor en otro; porque ninguna parte es más incorrupta que otra: pero el cuerpo mismo es mayor en el todo que en la parte; y cuando una parte en él es más amplia y otra menor, la que es más amplia no es más incorrupta que la que es menor.

Aliud est itaque corpus, quod non ubique sui totum est: alia incorruptio, quae ubique ejus tota est; quia omnis pars incorruptibilis corporis etiam caeteris inaequalis aequaliter incorrupta est. Neque enim, verbi gratia, quia digitus minor est quam tota manus, ideo incorruptior manus quam digitus. Ita cum sint inaequales manus et digitus, aequalis est tamen incorruptibilitas manus et digiti. Ac per hoc quamvis a corpore incorruptibili inseparabilis incorruptibilitas sit; aliud est tamen substantia, qua corpus dicitur, aliud qualitas ejus, qua incorruptibile nuncupatur. Et ideo etiam sic non hoc est quod habet. Anima quoque ipsa, etiamsi semper sit sapiens, sicut erit cum liberabitur in aeternum; participatione tamen incommutabilis sapientiae sapiens erit, quae non est quod ipsa. Neque enim si aer infusa luce nunquam deseratur, ideo non aliud est ipse, aliud lux qua illuminatur. Neque hoc ita dixerim, quasi aer sit anima: quod putaverunt quidam, qui non potuerunt incorpoream cogitare naturam. Sed habent haec ad illa etiam in magna disparilitate quamdam similitudinem, ut non inconvenienter dicatur, sic illuminari animam incorpoream luce incorporea simplicis sapientiae Dei, sicut illuminatur aeris corpus luce corporea; et sicut aer tenebrescit ista luce desertus (nam nihil sunt aliud quae dicuntur locorum quorumcumque corporalium tenebrae, quam aer carens luce), ita tenebrescere animam sapientiae luce privatam.

3. Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina, vel sapientia, vel beata sunt. Caeterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex (Sap. VII, 22), eo quod multa in se habeat: sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset.

Caput XI.

An ejus beatitudinis, quam sancti Angeli ab initio sui semper habuerunt, etiam illos spiritus qui in veritate non steterunt, participes fuisse credendum sit.

Es, pues, una cosa el cuerpo, que no está todo él en todas partes de sí mismo; y otra la incorrupción, que está toda en todas sus partes; porque cada parte del cuerpo incorruptible, aun siendo desigual a las demás, está igualmente incorrupta. Pues no porque, por ejemplo, el dedo sea menor que toda la mano, es por eso la mano más incorrupta que el dedo. Así, siendo desiguales la mano y el dedo, es igual sin embargo la incorruptibilidad de la mano y del dedo. Y por esto, aunque la incorruptibilidad sea inseparable del cuerpo incorruptible, es sin embargo una cosa la sustancia por la que se llama cuerpo, y otra su cualidad por la que se denomina incorruptible. Y por tanto, aun así no es aquello que tiene. El alma misma también, aunque siempre sea sabia, como lo será cuando sea liberada para la eternidad, será sabia sin embargo por la participación de la inconmutable sabiduría, que no es lo que ella misma es. Porque si el aire nunca fuera abandonado por la luz infundida, no por eso dejaría de ser una cosa él mismo y otra la luz por la que es iluminado. Ni diría yo esto como si el aire fuera el alma, lo cual pensaron algunos que no pudieron concebir una naturaleza incorpórea. Pero tienen estas cosas, aun en medio de una gran disparidad, una cierta similitud con aquellas otras, de modo que no inconvenientemente se diga que el alma incorpórea es iluminada por la luz incorpórea de la simple sabiduría de Dios, del mismo modo que el cuerpo del aire es iluminada por la luz corpórea; y así como el aire se oscurece abandonado por esta luz (pues no son otra cosa lo que se llaman tinieblas de cualesquiera lugares corporales que el aire carente de luz), así se oscurece el alma privada de la luz de la sabiduría.

3. Según esto, pues, se llaman simples aquellas cosas que son principal y verdaderamente divinas, porque en ellas no es una cosa la cualidad y otra la sustancia, ni son divinas, o sabias, o bienaventuradas por participación de otros. Por lo demás, en las Sagradas Escrituras se llama al Espíritu de la sabiduría múltiple (Sab. 7, 22), porque tiene muchas cosas en sí: pero lo que tiene, eso mismo es, y todas esas cosas son uno solo. Porque no hay muchas sabidurías, sino una sola sabiduría, en la cual hay ciertos tesoros inmensos e infinitos de cosas inteligibles, en los cuales están todas las razones invisibles e inconmutables de las cosas, incluso de las visibles y mudables, que por ella han sido hechas. Puesto que Dios no hizo nada ignorándolo, lo cual ni siquiera de cualquier hombre artífice se puede decir con rectitud; además, si hizo todas las cosas sabiéndolas, ciertamente hizo aquellas que conocía. De donde ocurre al ánimo algo admirable, pero sin embargo verdadero: que este mundo no podría sernos conocido si no existiera; pero para Dios, si no fuera conocido, no podría existir.

Capítulo XI.

Si debe creerse que también aquellos espíritus que no permanecieron en la verdad fueron partícipes de aquella bienaventuranza que los santos ángeles siempre tuvieron desde su principio.

Quae cum ita sint, nullo quidem modo secundum aliquod temporis spatium prius erant illi spiritus tenebrae, quos Angelos dicimus; sed simul ut facti sunt, lux facti sunt: non tamen ita tantum creati, ut quoquo modo essent, et quoquo modo viverent; sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent. Ab hac illuminatione aversi quidam angeli, non obtinuerunt excellentiam sapientis beataeque vitae, quae procul dubio nonnisi aeterna est aeternitatisque suae certa atque secura: sed et rationalem vitam licet insipientem sic habent, ut eam non possint amittere, nec si velint. Quatenus autem antequam peccassent, illius sapientiae fuerint participes, definire quis potest? In ejus tamen participatione aequales fuisse istos illis, qui propterea vere pleneque beati sunt, quoniam nequaquam de suae beatitudinis aeternitate falluntur, quomodo dicturi sumus? quandoquidem si aequales in ea fuissent, etiam isti in ejus aeternitate mansissent pariter beati, quia pariter certi. Neque enim sicut vita quamdiucumque fuerit, ita aeterna vita veraciter dici poterit, si finem habitura sit: siquidem vita tantummodo vivendo, aeterna vero finem non habendo nominata est. Quapropter, quamvis non quidquid aeternum, continuo beatum sit (dicitur enim etiam poenalis ignis aeternus); tamen si vere perfecteque beata vita nonnisi aeterna est, non erat talis istorum, quandoque desitura, et propterea non aeterna, sive id scirent, sive nescientes aliud putarent: quia scientes timor, nescientes error beatos esse utique non sinebat. Si autem hoc ita nesciebant, ut falsis incertisve non fiderent, sed utrum sempiternum, an quandoque finem habiturum esset bonum suum, in neutram partem firma assensione ferrentur, ipsa de tanta felicitate cunctatio eam beatae vitae plenitudinem, quam in sanctis Angelis esse credimus, non habebat. Neque enim beatae vitae vocabulum ita contrahimus ad quasdam significationis angustias, ut solum Deum dicamus beatum; qui tamen ita vere beatus est, ut major beatitudo esse non possit: in cujus comparatione, quod Angeli beati sunt, sua quadam summa beatitudine, quanta esse in Angelis potest, quid aut quantum est?

Caput XII.

De comparatione beatitudinis justorum, necdum tenentium promissionis divinae praemium, et primorum in paradiso hominum ante peccatum.

Siendo esto así, de ningún modo fueron primero tinieblas según algún espacio de tiempo aquellos espíritus que llamamos ángeles; sino que al mismo tiempo que fueron hechos, fueron hechos luz: no solo creados de tal modo que de cualquier manera existieran y de cualquier manera vivieran, sino también iluminados para que vivieran sabia y bienaventuradamente. Apartados de esta iluminación ciertos ángeles, no obtuvieron la excelencia de la vida sabia y bienaventurada, la cual sin duda alguna no es sino eterna y cierta y segura de su propia eternidad; pero poseen la vida racional, aunque sea insipiente, de tal modo que no pueden perderla ni aunque quieran. Pero ¿hasta qué punto fueron partícipes de aquella sabiduría antes de que pecaran, quién puede definirlo? Sin embargo, ¿cómo hemos de decir que fueron iguales en su participación a aquellos que por eso son verdadera y plenamente bienaventurados, porque de ningún modo se engañan sobre la eternidad de su bienaventuranza? Pues si hubieran sido iguales en ella, también estos habrían permanecido igualmente bienaventurados en su eternidad, porque estarían igualmente ciertos. Porque la vida, por larga que sea, no podrá llamarse verdaderamente vida eterna si ha de tener fin; puesto que la vida se denomina solamente por vivir, pero la eterna por no tener fin. Por lo cual, aunque no todo lo que es eterno sea continuamente bienaventurado (pues también se dice que el fuego penal es eterno); sin embargo, si la vida verdadera y perfectamente bienaventurada no es sino eterna, no era tal la de estos, que había de cesar alguna vez, y por tanto no era eterna, ya fuera que lo supieran o que, ignorándolo, pensaran otra cosa: porque el temor a los que sabían, y el error a los que ignoraban, ciertamente no les permitía ser bienaventurados. Pero si de tal modo ignoraban esto que no confiaran en cosas falsas o inciertas, sino que no se inclinaran con firme asentimiento hacia ninguna de las dos partes sobre si su bien había de ser sempiterno o había de tener fin alguna vez, esa misma vacilación sobre tan gran felicidad no poseía aquella plenitud de la vida bienaventurada que creemos estar en los santos ángeles. Porque no contraemos el vocablo de vida bienaventurada a tan estrechas significaciones que digamos que solo Dios es bienaventurado; el cual, sin embargo, es de tal modo verdaderamente bienaventurado que no puede haber mayor bienaventuranza; en comparación de la cual, ¿qué o cuánto es lo que los ángeles son bienaventurados con su propia suma bienaventuranza, cuanta puede haber en los ángeles?

Capítulo XII.

De la comparación de la bienaventuranza de los justos, que aún no tienen el premio de la promesa divina, y de los primeros hombres en el paraíso antes del pecado.

Nec ipsos tantum, quod attinet ad rationalem vel intellectualem creaturam, beatos nuncupandos putamus. Quis enim primos illos homines in paradiso negare audeat beatos fuisse ante peccatum, quamvis de sua beatitudine quam diuturna vel utrum aeterna esset incertos (esset autem aeterna, nisi peccassent); cum hodie non impudenter beatos vocemus, quos videmus juste ac pie cum spe futurae immortalitatis hanc vitam ducere sine crimine vastante conscientiam, facile impetrantes peccatis hujus infirmitatis divinam misericordiam. Qui licet de suae perseverantiae praemio certi sint, de ipsa tamen perseverantia sua reperiuntur incerti. Quis enim hominum se in actione profectuque justitiae perseveraturum usque in finem sciat, nisi aliqua revelatione ab illo fiat certus, qui de hac re justo latentique judicio non omnes instruit, sed neminem fallit? Quantum itaque pertinet ad delectationem praesentis boni, beatior erat primus homo in paradiso, quam quilibet justus in hac infirmitate mortali: quantum autem ad spem futuri, beatior quilibet in quibuslibet cruciatibus corporis, cui non opinione, sed certa veritate manifestum est, sine fine se habiturum omni molestia carentem societatem Angelorum in participatione summi Dei, quam erat ille homo sui casus incertus in magna illa felicitate paradisi.

CAPUT XIII.---An ita unius felicitatis omnes Angeli sint creati, ut neque lapsuros se possent nosse qui lapsi sunt, et post ruinam labentium perseverantiae suae praescientiam acceperint qui steterunt.

Quocirca cuivis jam non difficulter occurrit utroque conjuncto effici beatitudinem, quam recto proposito intellectualis natura desiderat; hoc est, ut et bono incommutabili, quod Deus est, sine ulla molestia perfruatur, et in eo se in aeternum esse mansuram, nec ulla dubitatione cunctetur, nec ullo errore fallatur. Hanc habere Angelos lucis pia fide credimus: hanc nec antequam caderent, habuisse angelos peccatores, qui sua pravitate illa luce privati sunt, consequenti ratione colligimus; habuisse tamen aliquam, etsi non praesciam beatitudinem, si vitam egerunt ante peccatum, profecto credendi sunt.

Ni pensamos que solo ellos, en lo que pertenece a la criatura racional o intelectual, deban ser llamados bienaventurados. Pues ¿quién se atreverá a negar que aquellos primeros hombres en el paraíso fueron bienaventurados antes del pecado, aunque estuvieran inciertos de cuán duradera o si sería eterna su bienaventuranza (la cual habría sido eterna si no hubieran pecado); cuando hoy no llamamos impudentemente bienaventurados a quienes vemos pasar esta vida justa y piadosamente con la esperanza de la futura inmortalidad, sin un crimen que les devaste la conciencia, alcanzando fácilmente la divina misericordia por los pecados de esta flaqueza? Los cuales, aunque estén ciertos del premio de su perseverancia, se hallan sin embargo inciertos de su misma perseverancia. Pues ¿qué hombre sabe que ha de perseverar en la acción y el progreso de la justicia hasta el fin, a no ser que sea hecho cierto por alguna revelación de Aquel que, con un juicio justo y oculto, no instruye a todos sobre esta materia, pero a nadie engaña? Por tanto, en cuanto pertenece al deleite del bien presente, era más bienaventurado el primer hombre en el paraíso que cualquier justo en esta flaqueza mortal; pero en cuanto a la esperanza de lo futuro, es más bienaventurado cualquiera, en cualesquiera tormentos del cuerpo, a quien le es manifiesto, no por opinión, sino por verdad cierta, que ha de tener sin fin una sociedad de ángeles carente de toda molestia en la participación del sumo Dios, de lo que era aquel hombre incierto de su caída en aquella gran felicidad del paraíso.

CAPÍTULO XIII.---Si de tal modo fueron creados todos los ángeles en una sola felicidad, que ni los que habían de caer pudieran saber que caerían, y después de la ruina de los que cayeron recibieran la presciencia de su perseverancia los que permanecieron.

Por lo cual a cualquiera se le ocurre ya sin dificultad que, unidas ambas cosas, se efectúa la bienaventuranza que la naturaleza intelectual desea con recto propósito; esto es, que disfrute sin molestia alguna del bien inconmutable, que es Dios, y que no vacile con duda alguna, ni se engañe con error alguno, sobre que ha de permanecer en él para siempre. Que los ángeles de luz tienen esto lo creemos con piadosas fe; que los ángeles pecadores, que por su propia maldad fueron privados de aquella luz, no tuvieron esto ni aun antes de caer, lo colegimos por razón consecuente; sin embargo, debe creerse ciertamente que tuvieron alguna bienaventuranza, aunque no fuera presciente, si llevaron vida antes del pecado.

Aut si durum videtur, quando facti sunt Angeli, alios credere ita factos ut non acciperent praescientiam vel perseverantiae vel casus sui, alios autem ita ut veritate certissima aeternitatem suae beatitudinis nossent; sed aequalis felicitatis omnes ab initio creati sunt, et ita fuerunt, donec isti qui nunc mali sunt, ab illo bonitatis lumine sua voluntate cecidissent: procul dubio multo est durius nunc putare Angelos sanctos aeternae suae beatitatis incertos, et ipsos de semetipsis ignorare, quod nos de illis per Scripturas sanctas nosse potuimus. Quis enim catholicus christianus ignorat, nullum novum diabolum ex bonis Angelis ulterius futurum; sicut nec istum in societatem bonorum Angelorum ulterius rediturum? Veritas quippe in Evangelio sanctis fidelibusque promittit quod erunt aequales Angelis Dei (Matth. XXII, 30): quibus etiam promittitur quod ibunt in vitam aeternam (Id. XXV, 46). Porro autem si nos certi sumus, nunquam nos ex illa immortali felicitate casuros, illi vero si certi non sunt; jam potiores, non aequales eis erimus. Sed quia nequaquam Veritas fallit, et aequales eis erimus, profecto etiam ipsi certi sunt suae felicitatis aeternae. Cujus illi alii quia certi non fuerunt; non enim erat eorum aeterna felicitas cujus certi essent, quae finem fuerat habitura: restat ut aut impares fuerint, aut si pares fuerunt, post istorum ruinam illis certa scientia suae sempiternae felicitatis accesserit. Nisi forte quis dicat, id quod Dominus ait de diabolo in Evangelio, Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit (Joan. VIII, 44); sic esse accipiendum, ut non solum homicida fuerit ab initio, id est initio humani generis, ex quo utique homo factus est, quem decipiendo posset occidere: verum etiam ab initio suae conditionis in veritate non steterit; et ideo nunquam beatus cum sanctis Angelis fuerit, suo recusans esse subditus Creatori, et sua per superbiam velut privata potestate laetatus, ac per hoc falsus et fallax; quia nec unquam potestatem Omnipotentis evadit, et qui per piam subjectionem noluit tenere quod vere est, affectat per superbam elationem simulare quod non est: ut sic intelligatur etiam quod beatus Joannes apostolus ait Ab initio diabolus peccat (I Joan. III, 8); hoc est, ex quo creatus est, justitiam recusavit, quam nisi pia Deoque subdita voluntas habere non possit. Huic sententiae quisquis acquiescit, non cum illis haereticis sapit, id est Manichaeis, et si quae aliae pestes ita sentiunt, quod suam quamdam propriam tanquam ex adverso quodam principio diabolus habeat naturam mali: qui tanta vanitate desipiunt, ut cum verba ista evangelica in auctoritate nobiscum habeant, non attendant non dixisse Dominum, A veritate alienus fuit; sed, In veritate non stetit: ubi a veritate lapsum intelligi voluit: in qua utique si stetisset, ejus particeps factus, beatus cum sanctis Angelis permaneret.

O si parece duro creer que, cuando fueron hechos los ángeles, unos fueran hechos de tal modo que no recibieran la presciencia ni de su perseverancia ni de su caída, y otros de tal modo que conocieran con verdad certísima la eternidad de su bienaventuranza; sino que todos fueron creados de igual felicidad desde el principio, y así permanecieron hasta que estos que ahora son malos hubieran caído de aquella luz de bondad por su propia voluntad: sin duda es mucho más duro pensar ahora que los santos ángeles están inciertos de su eterna bienaventuranza, y que ellos mismos ignoran de sí mismos lo que nosotros hemos podido saber de ellos por las Sagradas Escrituras. Pues ¿qué cristiano católico ignora que ningún nuevo diablo ha de surgir en adelante de los buenos ángeles; como tampoco este ha de volver en adelante a la sociedad de los buenos ángeles? Porque la Verdad en el Evangelio promete a los santos y fieles que serán iguales a los ángeles de Dios (Mt. 22, 30): a los cuales también se les promete que irán a la vida eterna (Mt. 25, 46). Además, si nosotros estamos ciertos de que nunca hemos de caer de aquella inmortal felicidad, pero ellos no están ciertos; ya seremos superiores, no iguales a ellos. Pero como de ningún modo la Verdad engaña, y seremos iguales a ellos, ciertamente también ellos están ciertos de su propia felicidad eterna. De la cual aquellos otros no estuvieron ciertos; porque no era su felicidad eterna de la que pudieran estar ciertos, la cual había de tener fin: resta que o fueran desiguales, o si fueron iguales, después de la ruina de aquellos les llegara a estos el conocimiento cierto de su sempiterna felicidad. A no ser que tal vez alguien diga que lo que el Señor dijo del diablo en el Evangelio: "Él era homicida desde el principio, y no permaneció en la verdad" (Jn. 8, 44); debe entenderse de modo que no solo fuera homicida desde el principio, esto es, desde el principio del género humano, desde que ciertamente fue hecho el hombre a quien pudiera matar engañándole; sino que también desde el principio de su condición no permaneció en la verdad; y por tanto nunca fue bienaventurado con los santos ángeles, rehusando estar sometido a su Creador, y gozándose por la soberbia en su propia potestad como privada, y por esto falso y engañoso; porque nunca escapa a la potestad del Omnipotente, y el que por piadosa sujeción no quiso tener lo que verdaderamente es, afecta por soberbia elación simular lo que no es: para que así se entienda también lo que dice el bienaventurado apóstol Juan: "Desde el principio el diablo peca" (1 Jn. 3, 8); esto es, desde que fue creado rehusó la justicia, la cual no puede tener sino una voluntad piadosa y sometida a Dios. Quienquiera que asiente a esta sentencia no piensa con aquellos herejes, esto es, los maniqueos, y si hay algunas otras pestes que así piensan, que el diablo tiene una cierta naturaleza propia del mal como procedente de un cierto principio contrario; los cuales desvarían con tanta vanidad que, teniendo con nosotros en autoridad estas palabras evangélicas, no advierten que no dijo el Señor: "Fue ajeno a la verdad", sino: "En la verdad no permaneció", donde quiso que se entendiera una caída de la verdad, en la cual ciertamente si hubiera permanecido, hecho partícipe de ella, permanecería bienaventurado con los santos ángeles.

Caput XIV.

Quo genere locutionis dictum sit de diabolo, quod in veritate non steterit, quia veritas non est in eo.

Subjecit autem indicium, quasi quaesissemus unde ostendatur quod in veritate non steterit, atque ait, Quia non est veritas in eo. Esset autem in eo, si in illa stetisset. Locutione autem dictum est minus usitata. Sic enim videtur sonare, In veritate non stetit, quia non est veritas in eo (Joan. VIII, 44), tanquam ea sit causa, ut in veritate non steterit, quod in eo veritas non sit: cum potius ea sit causa, ut in eo veritas non sit, quod in veritate non steterit. Ista locutio est et in Psalmo: Ego clamavi, quoniam exaudisti me, Deus (Psal. XVI, 6): cum dicendum fuisse videatur, Exaudisti me, Deus, quoniam clamavi: Sed cum dixisset, Ego clamavi; tanquam ab eo quaereretur, unde se clamasse monstraret, ab effectu exauditionis Dei clamoris sui ostendit affectum; tanquam diceret, Hinc ostendo clamasse me, quoniam exaudisti me.

Caput XV.

Quid sentiendum sit de eo quod scriptum est, Ab initio diabolus peccat.

Illud etiam quod ait de diabolo Joannes, Ab initio diabolus peccat (I Joan. III, 8); non intelligunt, si naturale est, nullo modo esse peccatum. Sed quid respondetur propheticis testimoniis, sive quod Isaias ait, sub figurata persona principis Babyloniae diabolum notans, Quomodo cecidit Lucifer, qui mane oriebatur (Isai. XIV, 12)? sive quod Ezechiel, In deliciis paradisi Dei fuisti, omni lapide pretioso ornatus es? ubi intelligitur fuisse aliquando sine peccato. Nam expressius ei paulo post dicitur: Ambulasti in diebus tuis sine vitio (Ezech. XXVIII, 13, 14). Quae si aliter convenientius intelligi nequeunt, oportet etiam illud quod dictum est, In veritate non stetit, sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit. Et illud, quod ab initio diabolus peccat, non ab initio ex quo creatus est peccare putandus est; sed ab initio peccati, quod ab ipsius superbia coeperit esse peccatum. Nec illud quod scriptum est in libro Job, cum de diabolo sermo esset, Hoc est initium figmenti Domini, quod fecit ad illudendum ab Angelis suis (Job. XL, 14, sec. LXX); cui consonare videtur et Psalmus, ubi legitur, Draco hic quem finxisti ad illudendum ei (Psal. CIII, 26); sic intelligendum est, ut existimemus talem ab initio creatum, cui ab Angelis illuderetur, sed in hac poena post peccatum ordinatum.

Capítulo XIV.

Por qué género de locución se ha dicho del diablo que no permaneció en la verdad, porque la verdad no está en él.

Además, añadió un indicio, como si hubiéramos preguntado por qué se muestra que no permaneció en la verdad, y dijo: "Porque no hay verdad en él". Pero la verdad estaría en él si hubiera permanecido en ella. Pero se dijo con una locución menos usual. Pues así parece sonar: "En la verdad no permaneció, porque no hay verdad en él" (Jn. 8, 44), como si esa fuera la causa de que no permaneciera en la verdad, el que en él no haya verdad; cuando más bien esa es la causa de que en él no haya verdad, el que no permaneció en la verdad. Esta locución está también en el Salmo: "Yo clamé, porque me has oído, Dios" (Sal. 16, 6); cuando parece que debería haberse dicho: "Me has oído, Dios, porque he clamado". Pero habiendo dicho: "Yo clamé", como si se le preguntara por qué mostraba que había clamado, por el efecto de habérsele oído muestra el afecto de su clamor; como si dijera: Por esto muestro que he clamado, porque me has oído.

Capítulo XV.

Qué debe sentirse sobre lo que está escrito: "Desde el principio el diablo peca".

Aquello también que dice Juan sobre el diablo: "Desde el principio el diablo peca" (1 Jn. 3, 8); no entienden que, si es natural, de ningún modo es pecado. Pero ¿qué se responde a los testimonios proféticos, ya sea lo que dice Isaías, señalando al diablo bajo la persona figurada del príncipe de Babilonia: "¿Cómo cayó Lucero, que nacía por la mañana?" (Is. 14, 12); o lo que dice Ezequiel: "¿En las delicias del paraíso de Dios estuviste, de toda piedra preciosa estás adornado?"; donde se entiende que estuvo alguna vez sin pecado. Pues se le dice más expresamente poco después: "Caminaste en tus días sin falta" (Ez. 28, 13. 14). Las cuales cosas, si no pueden entenderse más convenientemente de otro modo, conviene que también aquello que se dijo: "En la verdad no permaneció", lo tomemos de modo que estuvo en la verdad, pero no permaneció en ella. Y aquello de que "desde el principio el diablo peca", no debe pensarse que peca desde el principio desde que fue creado, sino desde el principio del pecado, porque el pecado comenzó a ser por su propia soberbia. Ni aquello que está escrito en el libro de Job, cuando se hablaba del diablo: "Este es el principio de la creación del Señor, que hizo para que fuera burlado por sus ángeles" (Job 40, 14, según los LXX); con lo cual parece concordar también el Salmo donde se lee: "Este dragón que formaste para burlarte de él" (Sal. 103, 26); debe entenderse de modo que pensemos que fue creado tal desde el principio para que fuera burlado por los ángeles, sino que fue ordenado a esta pena después del pecado.

Initium ergo ejus figmentum est Domini: non enim est ulla natura etiam in extremis infimisque bestiolis, quam non ille constituit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest: quanto magis angelica creatura, quae omnia caetera quae Deus condidit, naturae dignitate praecedit?

Caput XVI.

De gradibus et differentiis creaturarum, quod aliter vendit usus utilitatis, aliter ordo rationis.

In his enim quae quoquo modo sunt, et non sunt quod Deus est a quo facta sunt, praeponuntur viventia non viventibus; sicut ea quae habent vim gignendi vel etiam appetendi, his quae isto motu carent. Et in his quae vivunt, praeponuntur sentientia non sentientibus, sicut arboribus animalia. Et in his quae sentiunt, praeponuntur intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus. Et in his quae intelligunt, praeponuntur immortalia mortalibus, sicut Angeli hominibus. Sed ista praeponuntur naturae ordine: est autem alius atque alius pro suo cujusque usu aestimationis modus, quo fit ut quaedam sensu carentia quibusdam sentientibus praeponamus, in tantum ut si potestas esset, ea prorsus de natura rerum auferre vellemus, sive quem in ea locum habeant ignorantes, sive etiamsi sciamus, nostris ea commodis postponentes. Quis enim non domi suae panem habere quam mures, nummos quam pulices malit? Sed quid mirum, cum ipsorum etiam hominum aestimatione, quorum certe natura tantae est dignitatis, plerumque carius comparetur equus quam servus, gemma quam famula? Ita libertate judicandi plurimum distat ratio considerantis a necessitate indigentis, seu voluptate cupientis, cum ista quid per se ipsum in rerum gradibus pendat, necessitas autem quid propter quid expetat, cogitet; et ista quid verum luci mentis appareat, voluptas vero quid jucundum corporis sensibus blandiatur, exquirat. Sed tantum valet in naturis rationalibus quoddam veluti pondus voluntatis et amoris, ut cum ordine naturae Angeli hominibus, tamen lege justitiae boni homines malis angelis praeferantur.

Caput XVII.

Vitium malitiae non naturam esse, sed contra naturam, cui ad peccandum non Conditor causa est, sed voluntas.

Su principio, pues, es creación del Señor: pues no hay ninguna naturaleza, ni siquiera en las últimas y más ínfimas bestezuelas, que no haya constituido Aquel de quien procede todo modo, toda especie, todo orden, sin los cuales nada de las cosas puede hallarse ni pensarse: ¿cuánto más la criatura angélica, que precede en dignidad de naturaleza a todas las demás cosas que Dios crió?

Capítulo XVI.

De los grados y diferencias de las criaturas, que de un modo tasa el uso de la utilidad y de otro el orden de la razón.

En estas cosas, pues, que existen de cualquier modo, y no son lo que es Dios por quien han sido hechas, se anteponen las vivientes a las no vivientes; como aquellas que tienen fuerza de engendrar o también de desear, a las que carecen de ese movimiento. Y en las que viven, se anteponen las que sienten a las que no sienten, como los animales a los árboles. Y en las que sienten, se anteponen las inteligentes a las no inteligentes, como los hombres a las bestias. Y en las que entienden, se anteponen las inmortales a las mortales, como los ángeles a los hombres. Pero estas cosas se anteponen por el orden de la naturaleza; pero hay uno y otro modo de tasación según el uso de cada cual, por el cual sucede que anteponemos algunas cosas carentes de sentido a algunas que sienten, hasta tal punto que, si estuviera en nuestra mano, querríamos quitarlas del todo de la naturaleza de las cosas, ya sea ignorando qué lugar ocupan en ella, o incluso si lo sabemos, posponiéndolas a nuestras conveniencias. ¿Quién no preferiría tener en su casa pan que ratones, o monedas que pulgas? Pero ¿qué tiene de extraño cuando, por la tasación de los mismos hombres, cuya naturaleza es ciertamente de tanta dignidad, con frecuencia se compra más caro un caballo que un siervo, o una gema que una criada? Así, en la libertad de juzgar, dista muchísimo la razón del que considera de la necesidad del indigente, o del placer del que desea, puesto que aquella piensa qué pesa cada cosa por sí misma en los grados de las cosas, y la necesidad qué busca para qué fin; y aquella inquiere qué parece verdadero a la luz de la mente, y el placer qué halaga como agradable a los sentidos del cuerpo. Pero tanto vale en las naturalezas racionales un cierto como peso de la voluntad y del amor, que aunque por el orden de la naturaleza los ángeles se anteponen a los hombres, sin embargo por la ley de la justicia los hombres buenos son preferidos a los ángeles malos.

Capítulo XVII.

Que el vicio de la malicia no es naturaleza, sino contra naturaleza, para lo cual no es causa de pecar el Creador, sino la voluntad.

Propter naturam igitur, non propter malitiam diaboli, dictum recte intelligimus, Hoc est initium figmenti Domini (Job XL, 14, sec. LXX): quia sine dubio ubi esset vitium malitiae, natura non vitiata praecessit. Vitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturae. Non itaque esset vitium recedere a Deo, nisi naturae, cujus id vitium est, potius competeret esse cum Deo. Quapropter etiam voluntas mala grande testimonium est naturae bonae. Sed Deus sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum justissimus ordinator; ut cum male illae utuntur naturis bonis, ipse bene utatur etiam voluntatibus malis. Itaque fecit ut diabolus institutione illius bonus, voluntate sua malus, in inferioribus ordinatus illuderetur ab Angelis ejus, id est, ut prosint tentationes ejus sanctis, quibus eas obesse desiderat. Et quoniam Deus cum eum conderet, futurae malignitatis ejus non erat utique ignarus, et praevidebat quae bona de malis ejus esset ipse facturus: propterea Psalmus ait, Draco hic, quem finxisti ad illudendum ei (Psal. CIII, 26), ut in eo ipso quod eum finxit, licet per suam bonitatem bonum, jam per suam praescientiam praeparasse intelligatur quomodo illo uteretur et malo.

Caput XVIII.

De pulchritudine universitatis, quae per ordinationem Dei etiam ex contrariorum fit oppositione luculentior.

Neque enim Deus ullum, non dico Angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret, atque ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret. Antitheta enim quae appellantur, in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quae latine appellantur opposita , vel quod expressius dicitur, contraposita. Non est apud nos hujus vocabuli consuetudo, cum tamen eisdem ornamentis locutionis etiam sermo latinus utatur, imo linguae omnium gentium. His antithetis et Paulus apostolus in secunda ad Corinthios Epistola, illum locum suaviter explicat, ubi dicit: Per arma justitiae a dextris et a sinistris, per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam; ut seductores, et veraces; ut qui ignoramur, et cognoscimur; quasi morientes, et ecce vivimus; ut coerciti 3, et non mortificati; ut tristes, semper autem gaudentes; sicut egeni, multos autem ditantes; tanquam nihil habentes, et omnia possidentes (II Cor.

Por la naturaleza, pues, no por la malicia del diablo, entendemos que se dijo con rectitud: "Este es el principio de la creación del Señor" (Job 40, 14, según los LXX); porque sin duda donde hubiera un vicio de malicia, precedió una naturaleza no viciada. El vicio, empero, es de tal modo contra la naturaleza, que no puede sino dañar a la naturaleza. Por tanto, no sería vicio el apartarse de Dios, si a la naturaleza de la que es vicio no le competiera más bien el estar con Dios. Por lo cual también la voluntad mala es un gran testimonio de la naturaleza buena. Pero Dios, así como es óptimo creador de las naturalezas buenas, así es justísimo ordenador de las voluntades malas; para que, cuando aquellas usan mal de las naturalezas buenas, él use bien incluso de las voluntades malas. Así, pues, hizo que el diablo, bueno por su institución y malo por su propia voluntad, ordenado en las partes inferiores fuera burlado por sus ángeles, esto es, que sus tentaciones aprovechen a los santos, a quienes él desea que dañen. Y puesto que Dios, cuando le creaba, no ignoraba ciertamente su futura malignidad, y preveía qué bienes había él mismo de hacer de sus males, por eso dice el Salmo: "Este dragón que formaste para burlarte de él" (Sal. 103, 26), para que en aquello mismo que le formó, aunque bueno por su bondad, se entienda que ya por su presciencia había preparado cómo usaría de él incluso siendo malo.

Capítulo XVIII.

De la hermosura del universo, la cual por la ordenación de Dios se hace más lucida incluso por la oposición de los contrarios.

Porque Dios no crearía a ninguno, no digo de los ángeles, sino ni siquiera de los hombres, de quien hubiera prescrito que había de ser malo, si no supiera igualmente para qué usos de bienes los había de acomodar, y de este modo honrara el orden de los siglos como un bellísimo poema con ciertas como antítesis. Pues las que se llaman antítesis son muy decorosas en los ornamentos de la elocución, las cuales en latín se llaman opuestos (opposita), o lo que se dice más expresamente, contrapuestos (contraposita). No hay entre nosotros costumbre de este vocablo, cuando sin embargo el habla latina usa de estos mismos ornamentos de locución, más aún, las lenguas de todas las naciones. Con estas antítesis también el apóstol Pablo, en la segunda Epístola a los Corintios, explica suavemente aquel lugar donde dice: «Por las armas de la justicia a derecha y a izquierda, por la gloria e ignominia, por la infamia y buena fama; como seductores y veraces; como quienes somos ignorados y somos conocidos; como quienes mueren y he aquí que vivimos; como castigados y no muertos; como tristes, pero siempre gozosos; como indigentes, pero enriqueciendo a muchos; como quienes nada tienen y todo lo poseen» (2 Cor 6, 7-10).

VI, 7-10.) Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt; ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro Ecclesiastico, hoc modo: Contra malum bonum est, et contra mortem vita: sic contra pium peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi, bina et bina, unum contra unum (Eccli.

Caput XIX.

Quid sentiendum videatur de eo quod scriptum est, Divisit Deus inter lucem et tenebras.

Quamvis itaque divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis, quod plures sententias veritatis parit et in lucem notitiae producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit; ita tamen ut quod in obscuro loco intelligitur, vel attestatione rerum manifestarum, vel aliis locis minime dubiis asseratur; sive cum multa tractantur, ad id quoque perveniatur, quod sensit ille qui scripsit; sive id quidem lateat, sed ex occasione tractandae profundae obscuritatis alia quaedam vera dicantur: non mihi videtur ab operibus Dei absurda sententia, si cum lux illa prima facta est, Angeli creati intelliguntur, et inter sanctos Angelos et immundos fuisse discretum, ubi dictum est, Et divisit Deus inter lucem et tenebras; et vocavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem. Solus quippe ille ista discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent praescire casuros, et lumine privatos veritatis in tenebrosa superbia remansuros. Nam inter istum nobis notissimum diem et noctem, id est inter hanc lucem et has tenebras, vulgatissima sensibus nostris luminaria coeli ut dividerent, imperavit: Fiant, inquit, luminaria in firmamento coeli, ut luceant super terram, et dividant inter diem et noctem. Et Paulo post: Et fecit, inquit, Deus duo luminaria magna; luminare majus in principia diei, et luminare minus in principia noctis; et stellas: et posuit illa Deus in firmamento coeli, lucere super terram, et praeesse diei et nocti, et dividere inter lucem et tenebras (Gen. I, 4, 5, 14, 16-18). Inter illam vero lucem, quae sancta societas Angelorum est illustratione veritatis intelligibiliter fulgens, et ei contrarias tenebras, id est malorum angelorum aversorum a luce justitiae teterrimas mentes, ipse dividere potuit, cui etiam futurum, non naturae, sed voluntatis malum, occultum aut incertum esse non potuit.

Así como, pues, estos contrarios opuestos a contrarios devuelven la hermosura del habla; así, por una cierta elocuencia, no de palabras, sino de cosas, se compone la hermosura del siglo por la oposición de los contrarios. Muy abiertamente se puso esto en el libro del Eclesiástico de este modo: «Contra el mal está el bien, y contra la muerte la vida; así contra el piadoso el pecador. Y así mira en todas las obras del Altísimo, de dos en dos, una contra otra» (Ecli 33, 15).

Capítulo XIX.

Qué parece que debe sentirse sobre aquello que está escrito: «Dividió Dios entre la luz y las tinieblas».

Por lo cual, aunque la oscuridad del habla divina sea útil incluso para esto, para que para más sentencias de verdad y las produzca a la luz de la noticia, mientras uno lo entiende así y otro así; de tal modo, sin embargo, que lo que se entiende en un lugar oscuro se afirme o por el testimonio de las cosas manifiestas, o por otros lugares mínimamente dudosos; ya sea que cuando se tratan muchas cosas, se llegue también a aquello que sintió el que escribió; o ya sea que aquello ciertamente permanezca oculto, pero con ocasión de tratar la profunda oscuridad se digan algunas otras cosas verdaderas: no me parece una sentencia absurda de las obras de Dios si, cuando se hizo aquella primera luz, se entiende que fueron creados los ángeles, y que entre los ángeles santos y los inmundos hubo distinción donde se dijo: «Y dividió Dios entre la luz y las tinieblas; y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche». Pues solo aquel pudo distinguir estas cosas, que pudo también antes de que cayeran prescribir a los que habían de caer, y que, privados de la luz de la verdad, habían de permanecer en su tenebrosa soberbia. Pues entre este día y noche muy conocidos por nosotros, esto es, entre esta luz y estas tinieblas, mandó que dividieran las lumbreras del cielo muy vulgares a nuestros sentidos: «Haya —dijo— lumbreras en el firmamento del cielo para que luzcan sobre la tierra y dividan entre el día y la noche». Y poco después: «Y hizo —dijo— Dios dos lumbreras grandes; la lumbrera mayor para el principio del día, y la lumbrera menor para el principio de la noche; y las estrellas: y las puso Dios en el firmamento del cielo para lucir sobre la tierra, y presidir al día y a la noche, y dividir entre la luz y las tinieblas» (Gén 1, 4, 5, 14, 16-18). Pero entre aquella luz, que es la santa sociedad de los ángeles que brilla inteligiblemente por la ilustración de la verdad, y las tinieblas contrarias a ella, esto es, las tetérrimas mentes de los ángeles malos apartados de la luz de la justicia, él mismo pudo dividir, para quien incluso el mal futuro, no de la naturaleza, sino de la voluntad, no pudo ser oculto o incierto.

Caput XX.

De eo quod post discretionem lucis atque tenebrarum dictum est, Et vidit Deus lucem, quia bona est.

Denique nec illud est praetereundum silentio, quod ubi dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux; continuo subjunctum est, Et vidit Deus lucem quia bona est: non posteaquam separavit inter lucem et tenebras; et vocavit lucem diem, et tenebras noctem, ne simul cum luce etiam talibus tenebris testimonium placiti sui perhibuisse videretur. Nam ubi tenebrae inculpabiles sunt, inter quas et lucem istam his oculis conspicuam luminaria coeli dividunt, non ante, sed post infertur, Et vidit Deus quia bonum est. Et posuit illa, inquit, in firmamento coeli, lucere super terram, et praeesse diei et nocti, et separare inter lucem et tenebras. Et vidit Deus quia bonum est. Utrumque enim placuit, quia utrumque sine peccato est. Ubi autem dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est; et postmodum infertur, Et separavit Deus inter lucem et tenebras; vocavitque Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem (Gen. I, 3-5, 17, 18): non hoc loco additum est, Et vidit Deus quia bonum est; ne utrumque appellaretur bonum, cum esset horum alterum malum, vitio proprio, non natura. Et ideo sola ibi lux placuit Conditori: tenebrae autem angelicae, etsi fuerant ordinandae, non tamen fuerant approbandae.

Caput XXI.

De aeterna et incommutabili scientia Dei ac voluntate, qua semper illi universa quae fecit, sic placuerunt facienda, quemadmodum facta.

Quid est enim aliud intelligendum in eo quod per omnia dicitur, Vidit Deus quia bonum est: nisi operis approbatio secundum artem facti, quae Sapientia Dei est? Deus autem usque adeo non cum factum est, tunc didicit bonum, ut nihil eorum fieret, si ei fuisset incognitum. Dum ergo videt quia bonum est, quod nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret; docet bonum esse, non discit. Et Plato quidem plus ausus est dicere, elatum esse scilicet Deum gaudio, mundi universitate perfecta (In Timaeo). Ubi et ipse non usque adeo desipiebat, ut putaret Deum sui operis novitate factum beatiorem: sed sic ostendere voluit, artifici suo placuisse jam factum, quod placuerat in arte faciendum; non quod ullo modo Dei scientia varietur, ut aliud in ea faciant quae nondum sunt, aliud quae jam sunt, aliud quae fuerunt. Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe alteque diverso.

Capítulo XX.

Sobre lo que se dijo tras la discreción de la luz y las tinieblas: «Y vio Dios la luz, que era buena».

Finalmente, tampoco debe pasarse en silencio aquello de que donde dijo Dios: «Hágase la luz, y la luz se hizo», continuamente se añadió: «Y vio Dios la luz, porque es buena»; no después de que separó entre la luz y las tinieblas, y llamó a la luz Día y a las tinieblas Noche, para que no pareciera haber dado testimonio de su beneplácito juntamente con la luz también a tales tinieblas. Pues donde las tinieblas son inculpables, entre las cuales y esta luz conspicua a estos ojos dividen las lumbreras del cielo, no antes, sino después se añade: «Y vio Dios que era bueno». «And las puso —dice— en el firmamento del cielo para lucir sobre la tierra, y presidir al día y a la noche, y separar entre la luz y las tinieblas. Y vio Dios que era bueno». Pues ambos placieron, porque ambos están sin pecado. Pero donde dijo Dios: «Hágase la luz, y la luz se hizo. Y vio Dios la luz, porque es buena»; y posteriormente se añade: «Y separó Dios entre la luz y las tinieblas; y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche» (Gén 1, 3-5, 17, 18): no se añadió en este lugar: «Y vio Dios que era bueno»; para que no se llamaran ambos buenos, cuando uno de estos era malo, por vicio propio, no por naturaleza. Y por ello solo la luz plugo allí al Criador; pero las tinieblas angélicas, aunque debían ser ordenadas, no debían, sin embargo, ser aprobadas.

Capítulo XXI.

Sobre la eterna e inconmutable ciencia de Dios y su voluntad, por la cual siempre le pluguieron todas las cosas que hizo para ser hechas, tal como fueron hechas.

¿Qué otra cosa, pues, ha de entenderse en aquello que se dice por todas las cosas, «Vio Dios que era bueno», sino la aprobación de la obra hecha según el arte, que es la Sabiduría de Dios? Pero Dios no aprendió que era bueno solo cuando fue hecho, pues nada de aquello se haría si le hubiera sido incógnito. Mientras, pues, ve que es bueno lo que, si no hubiera visto antes de que se hiciera, ciertamente no se haría; enseña que es bueno, no lo aprende. Y Platón ciertamente se atrevió a decir más, a saber, que Dios se elevó de gozo al quedar perfeccionada la universidad del mundo (En el Timeo). Donde él mismo no desvariaba tanto como para pensar que Dios se hiciera más bienaventurado por la novedad de su obra; sino que así quiso mostrar que al artífice le plugo ya hecho lo que le había placido en su arte para ser hecho; no porque de algún modo se varíe la ciencia de Dios, de suerte que en ella hagan una cosa las que aún no son, otra las que ya son, y otra las que fueron. Pues no a nuestro modo él o prospecta lo que ha de ser, o aspecta lo que es presente, o respecta lo que es pretérito; sino de otro modo cierto, lejos y profundamente diverso de la costumbre de nuestros pensamientos.

Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint, et praesentia jam sint, et praeterita jam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat: nec aliter oculis, aliter mente; non enim ex animo constat et corpore: nec aliter nunc, aliter antea, et aliter postea; quoniam non sicut nostra, ita ejus quoque scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti vel futuri, varietate mutatur: apud quem non est immutatio, nec momenti obumbratio (Jacobi I, 17). Neque enim ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cujus incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit: quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus. Ibi ergo vidit bonum esse quod fecit, ubi bonum esse vidit ut faceret. Nec quia factum vidit, scientiam duplicavit, vel ex aliqua parte auxit, tanquam minoris scientiae fuerit priusquam faceret quod videret: qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex ejus operibus adderetur. Quapropter, si tantummodo nobis insinuandum esset quis fecerit lucem, sufficeret dicere, Deus fecit lucem. Si autem non solum quis fecerit, verum etiam per quid fecerit; satis esset ita enuntiari, Et dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux; ut non tantum Deum, sed etiam per Verbum lucem fecisse nossemus. Quia vero tria quaedam maxime scienda de creatura nobis oportuit intimari, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit: Deus dixit, inquit, Fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est. Si ergo quaerimus quis fecerit, Deus est. Si per quid fecerit, Dixit, Fiat, et facta est. Si quare fecerit, Quia bona est. Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficacior Dei Verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono. Hanc etiam Plato causam condendi mundi justissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent (In Timaeo): sive ista legerit, sive ab his qui legerant forte cognoverit; sive acerrimo ingenio invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspexerit, sive ab his qui ista conspexerant et ipse didicerit.

Caput XXII.

De his quibus in universitate rerum a bono Creatore bene conditarum quaedam displicent, et putant nonnullam esse naturam malam.

Pues él no ve por un pensamiento cambiado de esto a aquello, sino que ve de modo totalmente inconmutable; de suerte que aquellas cosas que ciertamente se hacen temporalmente, y las futuras aún no son, y las presentes ya son, y las pretéritas ya no son, él mismo comprenda todas estas cosas con una estable y sempiterna presencia: ni de un modo con los ojos y de otro con la mente, pues no consta de alma y cuerpo; ni de un modo ahora, de otro antes y de otro después; puesto que no como la nuestra, así también su ciencia se cambia por la variedad de los tres tiempos, a saber, del presente y del pretérito o futuro; en quien no hay mudanza, ni sombra de variación (Sant 1, 17). Porque tampoco su intención pasa de pensamiento en pensamiento, en cuyo incorpóreo contuitor están presentes a la vez todas las cosas que conoce; puesto que conoce los tiempos de tal modo sin nociones temporales suyas, tal como mueve las cosas temporales sin movimientos temporales suyas. Allí, pues, vio que era bueno lo que hizo, donde vio que era bueno para hacerlo. Ni porque lo vio hecho duplicó su ciencia, o la aumentó en alguna parte, como si hubiera sido de menor ciencia antes de que hiciera lo que viera; quien no obraría tan perfectamente si no fuera con tan perfecta ciencia, a la cual nada se añadiría de sus obras. Por lo cual, si solamente se nos hubiera de insinuar quién hizo la luz, bastaría decir: Dios hizo la luz. Pero si no solo quién la hizo, sino también por medio de qué la hizo, bastaría que se enunciara así: «Y dijo Dios: Hágase la luz, y la luz se hizo»; para que supiéramos que no solo Dios, sino también por el Verbo hizo la luz. Pero porque nos convino que se nos intimaran tres cosas máximamente sabederas sobre la criatura: quién la hizo, por medio de qué la hizo, por qué la hizo: «Dijo Dios —dice—: Hágase la luz, y la luz se hizo. Y vio Dios la luz, porque es buena». Si, pues, preguntamos quién la hizo, es «Dios». Si por medio de qué la hizo, «Dijo: Hágase, y se hizo». Si por qué la hizo, «Porque es buena». Ni hay autor más excelente que Dios, ni arte más eficaz que el Verbo de Dios, ni causa mejor que el que lo bueno fuera creado por un Dios bueno. Esta causa dice también Platón que es la más justa para fundar el mundo: que de un Dios bueno se hicieran obras buenas (En el Timeo); ya sea que leyera estas cosas, o por acaso las conociera por quienes las habían leído; o por su agudísimo ingenio contemplara las cosas invisibles de Dios, entendidas por las que han sido hechas, o él mismo lo aprendiera de quienes habían contemplado estas cosas.

Capítulo XXII.

Sobre aquellos a quienes en la universidad de las cosas bien fundadas por un buen Creador les desplacen algunas cosas, y piensan que existe alguna naturaleza mala.

Hanc tamen causam, id est ad bona creanda bonitatem Dei; hanc, inquam, causam tam justam atque idoneam, quae diligenter considerata et pie cogitata omnes controversias quaerentium mundi originem terminat, quidam haeretici non viderunt: quia egenam carnis hujus fragilemque mortalitatem, jam de justo supplicio venientem, dum ei non conveniunt, plurima offendunt; sicut ignis, aut frigus, aut fera bestia, aut quid hujusmodi. Nec attendunt, quam vel in suis locis naturisque vigeant, pulchroque ordine disponantur; quantumque universitati rerum pro suis portionibus decoris tanquam in communem rempublicam conferant, vel nobis ipsis, si eis congruenter atque scienter utamur, commoditatis attribuant; ita ut venena ipsa, quae per inconvenientiam perniciosa sunt, convenienter adhibita in salubria medicamenta vertantur: quamque a contrario etiam haec quibus delectantur, sicut cibus et potus et ista lux, immoderato et inopportuno usu noxia sentiantur. Unde nos admonet divina providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere; et ubi nostrum ingenium vel infirmitas deficit, ita credere occultam, sicut erant quaedam quae vix potuimus invenire: quia et ipsa utilitatis occultatio, aut humilitatis exercitatio est, aut elationis attritio; cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni: sed a terrenis usque ad coelestia, et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora; ad hoc inaequalia, ut essent omnia. Deus autem ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis: quae parva non sua granditate (nam nulla est), sed artificis sapientia metienda sunt: sicut in specie visibilis hominis, si unum radatur supercilium, quam propemodum nihil corpori, et quam multum detrahitur pulchritudini; quoniam non mole constat, sed parilitate ac dimensione membrorum. Nec sane multum mirandum est, quod hi qui nonnullam malam putant esse naturam suo quodam contrario exortam propagatamque principio, nolunt accipere istam causam creationis rerum, ut bonus Deus conderet bona; credentes eum potius ad haec mundana molimina rebellantis adversum se mali repellendi extrema necessitate perductum, suamque naturam bonam malo coercendo superandoque miscuisse, quam turpissime pollutam et crudelissime captivatam et oppressam labore magno vix mundet ac liberet, non totam tamen; sed quod ejus non potuerit ab illa inquinatione purgari, tegmen ac vinculum futurum hostis victi et inclusi.

Sin embargo, esta causa, esto es, la bondad de Dios para crear cosas buenas; esta causa, digo, tan justa e idónea, la cual, considerada diligentemente y pensada piadosamente, termina todas las controversias de quienes buscan el origen del mundo, algunos herejes no la vieron; porque a su necesitada y frágil mortalidad, que ya viene de un justo suplicio, mientras no les convienen, les ofenden muchísimas cosas, como el fuego, o el frío, o la fiera bestia, o algo de este género. Ni atienden a cuán bien vigoran en sus lugares y naturalezas, y se disponen en un hermoso orden; y cuánto decoro confieren a la universidad de las cosas según sus porciones, como en una república común, o cuánta comodidad nos atribuyen a nosotros mismos si usamos de ellas congruente y sabedoramente; de suerte que los venenos mismos, que por inconveniencia son perniciosos, aplicados convenientemente se vuelven en saludables medicamentos; y cómo, al contrario, incluso estas cosas en las que se deleitan, como la comida y la bebida y esta luz, se sienten nocivas por un uso inmoderado e inoportuno. De donde nos amonesta la divina providencia a no vituperar las cosas insensatamente, sino a inquirir diligentemente la utilidad de las cosas; y donde nuestro ingenio o nuestra flaqueza desfallece, creer que está oculta, tal como había algunas cosas que apenas pudimos encontrar; porque incluso esa misma ocultación de la utilidad o es un ejercicio de humildad o un desgaste de la soberbia; puesto que de ningún modo naturaleza alguna es un mal, y este nombre no es sino de la privación del bien; sino que desde las terrenas hasta las celestiales, y desde las visibles hasta las invisibles, son unos bienes mejores que otros; desiguales para esto: para que fueran todas. Pero Dios es de tal modo un artífice grande en las cosas grandes, que no es menor en las pequeñas; las cuales cosas pequeñas no han de medirse por su propia grandeza (pues ninguna es), sino por la sabiduría del artífice; como en la especie del hombre visible, si se rapa una sola ceja, cuán casi nada se quita al cuerpo y cuánto se quita a la hermosura; puesto que no consiste en el bulto, sino en la paridad y dimensión de los miembros. Ni por cierto es mucho de maravillar que estos que piensan que existe alguna naturaleza mala originada y propagada de un cierto principio contrario suyo, no quieran aceptar esta causa de la creación de las cosas, a saber, que un Dios bueno fundara cosas buenas; creyendo que él fue más bien conducido por una extrema necesidad a estos esfuerzos mundanos para repeler el mal que se rebelaba contra él, y que mezcló su propia naturaleza buena para cohibir y superar al mal, la cual, torpísimamente polucionada y crudelísimamente cautivada y oprimida con gran trabajo, apenas limpia y libera, aunque no toda; sino que lo que de ella no pudo purgarse de aquella inquinación, será cobertura y vínculo del enemigo vencido e incluido.

Sic autem Manichaei non desiperent vel potius insanirent, si Dei naturam, sicuti est, incommutabilem atque omnino incorruptibilem crederent, cui nocere nulla res possit: animam vero quae voluntate mutari in deterius et peccato corrumpi potuit, atque ita incommutabilis veritatis luce privari, non Dei partem, nec ejus naturae quae Dei est, sed ab illo conditam longe imparem Conditori christiana sanitate sentirent.

Caput XXIII.

De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur.

1. Sed multo est mirandum amplius, quod etiam quidam, qui unum nobiscum credunt omnium rerum esse principium, ullamque naturam, quae non est quod Deus est, nisi ab illo conditore esse non posse; noluerunt tamen istam causam fabricandi mundi tam bonam ac simplicem bene ac simpliciter credere, ut Deus bonus conderet bona, et essent post Deum quae non essent quod est Deus, bona tamen quae non faceret nisi bonus Deus. Sed animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditore recedendo; et diversis progressibus pro diversitate peccatorum, a coelis usque ad terras, et diversa corpora quasi vincula meruisse: et hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderetur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes jure culpatur. In libris enim quos appellat περί Ἀρχῶν, id est, de Principiis, hoc sensit, hoc scripsit. Ubi plus quam dici potest, miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum, non attendisse, primum quam hoc esset contrarium Scripturae hujus tantae auctoritatis intentioni, quae per omnia opera Dei subjungens, Et vidit Deus, quia bonum est; completisque omnibus inferens, Et vidit Deus omnia, quae fecit, et ecce bona valde (Gen. I): nullam aliam causam faciendi mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo. Ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus: et quia peccatum est, non ideo cuncta sunt impleta peccatis, cum bonorum longe major numerus in coelestibus suae naturae ordinem servet. Nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo justi Dei leges omnia bene ordinantis effugit. Quoniam sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet.

Pero los maniqueos no desvariarían, o más bien no estarían locos de este modo, si creyeran que la naturaleza de Dios es, tal como es, inconmutable y totalmente incorruptible, a la cual ninguna cosa puede dañar; y si sintieran con sanidad cristiana que el alma, la cual pudo por la voluntad cambiarse a peor y corromperse por el pecado, y así ser privada de la luz de la verdad inconmutable, no es parte de Dios, ni de aquella naturaleza que es de Dios, sino que fue fundada por él muy dispar del Criador.

Capítulo XXIII.

Sobre el error en el que se culpa la doctrina de Orígenes.

1. Pero es mucho más de maravillar que incluso algunos que creen con nosotros que existe un solo principio de todas las cosas, y que naturaleza alguna que no sea lo que Dios es no puede existir sino por aquel fundador, no quisieran sin embargo creer bien y simplemente esa causa tan buena y simple de fabricar el mundo, a saber: que un Dios bueno fundara cosas buenas, y que hubiera tras Dios cosas que no fueran lo que Dios es, pero bienes sin embargo que no haría sino un Dios bueno. Sino que dicen que las almas, no ciertamente partes de Dios, sino hechas por Dios, pecaron apartándose del Criador; y por diversos progresos según la diversidad de los pecados, desde los cielos hasta las tierras, merecieron diversos cuerpos como vínculos; y que este es el mundo, y que esa fue la causa de haber de hacer el mundo: no para que se fundaran cosas buenas, sino para que se cohibieran las malas. De aquí que Orígenes sea justamente culpado. Pues en los libros que llama Peri Archōn, esto es, de los Principios, esto sintió, esto escribió. Donde más de lo que puede decirse, me maravillo de que un hombre tan docto y ejercitado en las letras eclesiásticas no atendiera, primero, a cuán contrario era esto a la intención de esta Escritura de tanta autoridad, la cual, subañadiendo por todas las obras de Dios: «Y vio Dios que era bueno»; e infiriendo, completadas todas las cosas: «Y vio Dios todas las cosas que hizo, y he aquí que eran muy buenas» (Gén 1), no quiso que se entendiera otra causa de hacer el mundo sino que de un Dios bueno se hicieran cosas buenas. Donde, si nadie hubiera pecado, de solo naturalezas buenas estaría adornado y lleno el mundo; y porque se ha pecado, no por eso todas las cosas se han llenado de pecados, cuando un número mucho mayor de buenos en las partes celestiales guarda el orden de su naturaleza. Ni la voluntad mala, porque no quiso guardar el orden de la naturaleza, por eso escapó de las leyes del Dios justo que lo ordena todo bien. Puesto que, así como una pintura con el color negro puesta en su lugar, así la universidad de las cosas, si alguien pudiera contemplarla, incluso con los pecadores es hermosa, aunque considerados por sí mismos su deformidad los afee.

2. Deinde videre debuit Origenes, et quicumque ita sapiunt, si haec opinio vera esset, mundum ideo factum, ut animae pro meritis peccatorum suorum tanquam ergastula quibus poenaliter includerentur, corpora acciperent, superiora et leviora quae minus, inferiora vero et graviora quae amplius peccaverunt; daemones quibus deterius nihil est, terrena corpora quibus inferius et gravius nihil est, potius quam homines etiam malos habere debuisse. Nunc vero ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aerium pessimus daemon, homo autem et nunc licet malus, longe minoris mitiorisque malitiae, et certe ante peccatum tamen luteum corpus accepit. Quid autem stultius dici potest, quam per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel etiam saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum, sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat, ut tali corpore mereretur includi? Ac per hoc si contigisset, ut non una, sed duae; imo non duae, sed decem, vel centum, similiter aequaliterque peccassent, centum soles haberet hic mundus. Quod ut non fieret, non opificis provisione mirabili ad rerum corporalium salutem decoremque consultum est; sed contigit potius tanta unius animae progressione peccantis, ut sola corpus tale mereretur. Non plane animarum, de quibus nesciunt quid loquantur, sed eorum ipsorum qui talia sapiunt, multum longe a veritate et merito est coercenda progressio. Haec ergo tria quae superius commendavi, cum in unaquaque creatura requiruntur, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit, ut respondeatur, Deus, per Verbum, Quia bona est, utrum altitudine mystica nobis ipsa Trinitas intimetur, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; an aliquid occurrat, quod in hoc loco Scripturarum id accipiendum esse prohibeat, multi sermonis est quaestio, nec omnia uno volumine ut explicemus urgendum est.

Caput XXIV.

De Trinitate divina, quae per omnia opera sua significationis suae sparsit indicia.

2. Luego debió ver Orígenes, y quienesquiera que así sienten, que si esta opinión fuera verdadera, y el mundo se hubiera hecho para esto, para que las almas, según los méritos de sus pecados, recibieran cuerpos como ergástulas en las que fueran penadamente incluidas —las superiores y más leves los que menos pecaron, las inferiores y más graves los que pecaron más—, los demonios, de quienes nada hay peor, debieron haber tenido cuerpos térreos, de los cuales nada hay más bajo y más grave, más bien que los hombres incluso malos. Pero ahora, para que entendiéramos que los méritos de las almas no han de pesarse por las calidades de los cuerpos, el demonio pésimo es aéreo, pero el hombre, aunque ahora sea malo, de una malicia mucho menor y más mansa, y ciertamente antes del pecado, recibió sin embargo un cuerpo de lodo. ¿Y qué cosa más estúpida puede decirse sino que, por este sol, para que en un mundo hubiera uno solo, el artífice Dios no consultó al decoro de la hermosura, o incluso a la salud de las cosas corporales, sino que esto sucedió más bien porque una sola alma había pecado de tal modo que mereciera ser incluida en tal cuerpo? Y por esto, si hubiera sucedido que no una, sino dos, más aún, no dos, sino diez o cien, hubieran pecado similar e igualmente, cien soles tendría este mundo. Lo cual, para que no sucediera, no se consultó por la admirable provisión del artífice a la salud y decoro de las cosas corporales, sino que sucedió más bien por tanto progreso de una sola alma pecadora que ella sola mereciera tal cuerpo. No llanamente de las almas, de las cuales no saben lo que hablan, sino de aquellos mismos que así sienten, ha de ser cohibido el progreso muy lejos de la verdad y del mérito. Estas tres cosas, pues, que arriba encomendé, cuando se requieren en cada criatura —quién la hizo, por medio de qué la hizo, por qué la hizo— para que se responda: Dios, por el Verbo, Porque es buena; si por una altura mística se nos intima la Trinidad misma, esto es, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, o si ocurre algo que en este lugar de las Escrituras prohíba que se acepte eso, es cuestión de mucho habla, ni ha de urgirse que lo expliquemos todo en un solo volumen.

Capítulo XXIV.

Sobre la divina Trinidad, la cual por todas sus obras esparció los indicios de su significación.

Credimus, et tenemus, et fideliter praedicamus, quod Pater genuerit Verbum, hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summo bonus aequaliter bonum; et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus, et ipse consubstantialls et coaeternus ambobus: atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum, et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam: ita tamen ut etiam cum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur; cum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari. Utrum autem boni Patris et boni Filii Spiritus sanctus, quia communis ambobus est, recte bonitas dici possit amborum, non audeo temerariam praecipitare sententiam: verumtamen amborum eum dicere sanctitatem facilius ausus fuero, non amborum quasi qualitatem, sed ipsum quoque substantiam, et tertiam in Trinitate personam. Ad hoc enim me probabilius ducit, quod cum sit et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus, et Filius sanctus, proprie tamen ipse vocatur Spiritus sanctus, tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum. Sed si nihil aliud est bonitas divina quam sanctitas, profecto et illa diligentia rationis est, non praesumptionis audacia, ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur Trinitas, unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit. Pater quippe intelligitur Verbi, qui dixit, Fiat. Quod autem illo dicente factum est, procul dubio per Verbum factum est. In eo vero quod dicitur, Vidit Deus quia bonum est; satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est: quod ideo, posteaquam factum est, dicitur, ut res quae facta est, congruere bonitati propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas si Spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur. Inde est civitatis sanctae, quae in sanctis Angelis sursum est, et origo, et informatio, et beatitudo. Nam si quaeratur unde sit, Deus eam condidit: si unde sit sapiens, a Deo illuminatur: si unde sit felix, Deo fruitur: subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens jucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.

Caput XXV.

De tripartita totius philosophiae disciplina.

Creemos, y tenemos, y fielmente predicamos, que el Padre engendró al Verbo, esto es, la Sabiduría por la cual fueron hechas todas las cosas, el Hijo unigénito, uno de uno, eterno de coeterno, sumamente bueno de igualmente bueno; y que el Espíritu Santo es a la vez Espíritu del Padre y del Hijo, y él mismo consubstancial y coeterno a ambos: y que todo esto es tanto Trinidad por la propiedad de las personas, como un solo Dios por la inseparable divinidad, así como un solo omnipotente por la inseparable omnipotencia; de tal modo, sin embargo, que incluso cuando se pregunta por cada uno, se responda que cada uno de ellos es tanto Dios como omnipotente; pero cuando se trata de todos a la vez, no tres dioses o tres omnipotentes, sino un solo Dios omnipotente; tanta es allí en los tres la inseparable unidad, la cual así quiso ser predicada. Pero si el Espíritu Santo del Padre bueno y del Hijo bueno, porque es común a ambos, puede llamarse rectamente bondad de ambos, no me atrevo a precipitar una sentencia temeraria; no obstante, me habré atrevido más fácilmente a llamarlo santidad de ambos, no como cualidad de ambos, sino él mismo también substancia y tercera persona en la Trinidad. Pues a esto me conduce más probablemente el que, siendo tanto el Padre espíritu como el Hijo espíritu, y el Padre santo como el Hijo santo, propiamente sin embargo él se llama Espíritu Santo, como santidad substancial y consubstancial de ambos. Pero si la bondad divina no es otra cosa que la santidad, por cierto también aquello es diligencia de la razón, no audacia de presunción, que en las obras de Dios, por un cierto modo secreto de hablar por el cual se ejercite nuestra intención, se nos entienda insinuada la misma Trinidad en cada criatura: quién la hizo, por medio de qué la hizo, por qué la hizo. Pues se entiende el Padre del Verbo, que dijo: «Hágase». Pero lo que se hizo diciendo él, sin duda alguna se hizo por el Verbo. En aquello, empero, que se dice: «Vio Dios que era bueno», suficientemente se significa que Dios por ninguna necesidad, por ninguna indigencia de utilidad alguna suya, sino por sola bondad hizo lo que se hizo, esto es, porque es bueno; lo cual por eso se dice después de que se hizo, para que la cosa que se hizo se indique que congruye con la bondad por la cual se hizo. La cual bondad, si rectamente se entiende el Espíritu Santo, toda la Trinidad se nos intima en sus obras. De allí es tanto el origen como la información y la bienaventuranza de la ciudad santa, la cual está arriba en los santos ángeles. Pues si se pregunta de dónde es, Dios la fundó; si de dónde es sabia, por Dios es iluminada; si de dónde es feliz, de Dios goza: subsistiendo es modificada, contemplando es ilustrada, inheriendo es alegrada; es, ve, ama; en la eternidad de Dios vigora, en la verdad de Dios luce, en la bondad de Dios se goza.

Capítulo XXV.

Sobre la tripartita disciplina de toda la filosofía.

Quantum intelligi datur, hinc philosophi sapientiae disciplinam tripartitam esse voluerunt; imo tripartitam esse animadvertere potuerunt (neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt): cujus una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica. Quarum nomina latina jam multorum litteris frequentata sunt, ut naturalis, rationalis, moralisque vocarentur: quas etiam in octavo libro breviter perstrinximus (Cap. 4 seqq.). Non quod sit consequens, ut isti in his tribus aliquid secundum Deum de Trinitate cogitaverint. Quamvis Plato primus istam distributionem reperisse et commendasse dicatur, cui neque naturarum omnium auctor nisi Deus visus est, neque intelligentiae dator, neque amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator. Sed certe cum et de natura rerum, et de ratione indagandae veritatis, et de boni fine ad quem cuncta quae agimus referre debemus, diversi diversa sentiant: in his tamen tribus magnis et generalibus quaestionibus omnis eorum versatur intentio. Ita cum in unaquaque earum quid quisque sectetur, multiplex si discrepantia opinionum, esse tamen aliquam naturae causam, scientiae formam, vitae summam, nemo cunctatur. Tria etiam sunt quae in unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat; natura, doctrina, usus: natura ingenio, doctrina scientia, usus fructu dijudicandus est. Nec ignoro quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit; atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsam delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus. Unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis. Non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt. Verumtamen eo loquendi modo, quem plus obtinuit consuetudo, et fructibus utimur, et usibus fruimur. Nam et fructus jam proprie dicuntur agrorum, quibus utique omnes temporaliter utimur. Hoc itaque more usum dixerim in his tribus quae in homine spectanda commonui, quae sunt natura, doctrina, usus. Ex his propter obtinendam beatam vitam, tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina; naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum.

Según se da a entender, de aquí quisieron los filósofos que la disciplina de la sabiduría fuera tripartita; más aún, pudieron advertir que era tripartita (pues ellos mismos no instituyeron que así fuera, sino que más bien la hallaron ser así): de la cual una parte se llamaría física, otra lógica y la tercera ética. Cuyos nombres latinos ya han sido frecuentados por las letras de muchos, de suerte que se llamaran natural, racional y moral; las cuales también tocamos brevemente en el libro octavo (Cap. 4 y ss.). No porque sea consecuente que estos pensaran algo de la Trinidad según Dios en estas tres cosas. Aunque se dice que Platón fue el primero en hallar y encomendar esa distribución, a quien no se le vio otro autor de todas las naturalezas sino Dios, ni otro dador de la inteligencia, ni otro inspirador del amor por el cual se vive bien y dichosamente. Pero ciertamente, aunque sobre la naturaleza de las cosas, y sobre la razón de indagar la verdad, y sobre el fin del bien al que debemos referir todo lo que hacemos, diversos sientan diversas cosas: en estas tres grandes y generales cuestiones, sin embargo, se versa toda su intención. Así, cuando en cada una de ellas lo que cada cual sigue es una múltiple discrepancia de opiniones, nadie duda sin embargo que exista alguna causa de la naturaleza, forma de la ciencia, suma de la vida. Tres son también las cosas que se espectan en cada hombre artífice para que efectúe algo: naturaleza, doctrina y uso; la naturaleza ha de ser juzgada por el ingenio, la doctrina por la ciencia, el uso por el fruto. Ni ignoro que propiamente el fruto es del que goza, y el uso del que usa; y que esto parece interesar: que se dice que gozamos de aquella cosa que nos deleita por sí misma sin haber de ser referida a otra; pero que usamos de aquella cosa que buscamos por causa de otra. De donde las cosas temporales más han de ser usadas que gozadas, para que merezcamos gozar de las eternas. No como los perversos, que quieren gozar de la moneda, pero usar de Dios; puesto que no expenden la moneda por causa de Dios, sino que cultivan a Dios por causa de la moneda. No obstante, por aquel modo de hablar que más obtuvo la costumbre, tanto usamos de los frutos como gozamos de los usos. Pues también los frutos ya se llaman propiamente de los campos, de los cuales por cierto todos usamos temporalmente. De este modo, pues, diría yo «uso» en estas tres cosas que conmemoré que han de espectarse en el hombre, que son naturaleza, doctrina y uso. De estas, para obtener la vida bienaventurada, fue hallada por los filósofos una tripartita disciplina, como dije: la natural por causa de la naturaleza, la racional por causa de la doctrina, la moral por causa del uso.

Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus; et noster amor a nobis profectus, et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret: nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem; procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem; ipsum etiam ut beati simus, suavitatis intimae largitorem.

Caput XXVI.

De imagine summae Trinitatis, quae secundum quemdam modum in natura etiam necdum beatificati hominis invenitur.

Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, imo valde longeque distantem, neque coaeternam, et quo brevius totum dicitur, non ejusdem substantiae, cujus est Deus, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est summae illius Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapores gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilium etiam imagines eis simillimas, nec jam corporeas, cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitamur: sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi me esse, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eumdem quoque amorem quiddam tertium, nec imparis aestimationis, eis quas novi rebus adjungo.

Si, pues, nuestra naturaleza fuera de nosotros, por cierto también habríamos engendrado nuestra propia sabiduría, ni cuidaríamos de percibirla por la doctrina, esto es, aprendiendo de otra parte; y nuestro amor, procediendo de nosotros y referido a nosotros, bastaría para vivir dichosamente, ni necesitaría de otro bien de que gozáramos; pero ahora, porque nuestra naturaleza, para que fuera, tiene a Dios por autor, sin duda alguna para que sepamos cosas verdaderas debemos tenerlo a él por doctor; y a él mismo para que seamos bienaventurados, como larguitor de la suavidad íntima.

Capítulo XXVI.

Sobre la imagen de la suma Trinidad, la cual se halla según un cierto modo en la naturaleza incluso del hombre aún no beatificado.

Y nosotros ciertamente en nosotros, aunque no igual, más aún, muy y lejanamente distante, ni coeterna, y para decir todo más brevemente, no de la misma substancia de la que es Dios, sin embargo aquello a lo que nada es por naturaleza más cercano a Dios en las cosas hechas por él, reconocemos la imagen de Dios, esto es, de aquella suma Trinidad, todavía por ser perfeccionada por la reformación para que sea incluso próxima en la similitud. Pues tanto somos, como nos conocemos ser, y amamos ese ser y ese conocer. En estas tres cosas, empero, que dije, ninguna falsedad verosímil nos turba. Pues no las tocamos, como a aquellas que están fuera, con sentido alguno del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, las cosas duras y blandas palpando, de cuyas cosas sensibles también tratamos en el pensamiento imágenes muy similares a ellas, ya no corpóreas, las retenemos en la memoria, y por ellas somos incitados a los deseos de aquellas; sino que, sin ninguna imaginación ludificatoria de fantasías o fantasmas, me es certísimo que yo soy, y que conozco y amo esto. Ningún argumento de los académicos temo en estas verdades, que dicen: «¿Qué si te engañas?». Pues si me engaño, soy. Pues quien no es, por cierto ni puede engañarse; y por esto soy, si me engaño. Puesto que, pues, soy si me engaño, ¿cómo me engaño en que soy, cuando es cierto que soy si me engaño? Puesto que, por tanto, yo sería el que se engañara, aunque se engañara, sin duda alguna en aquello que me conozco ser, no me engaño. Es consecuente, empero, que también en aquello que me conozco conocer, no me engañe. Pues así como conozco que soy, así conozco también esto mismo: que conozco. Y cuando amo esas dos cosas, a esas cosas que conozco adjunto el mismo amor como un cierto tercero, y no de desigual estimación.

Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar: quanquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero et illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non beatus esse velit. Quomodo enim potest beatus esse, si nihil sit?

Caput XXVII.

De essentia et scientia, et utriusque amore.

1. Ita vero vi quadam naturali ipsum esse jucundum est, ut non ob aliud et hi qui miseri sunt nolint interire, et cum se miseros esse sentiant, non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferri velint. Illis etiam qui et sibi miserrimi apparent, et plane sunt, et non solum a sapientibus, quoniam stulti, verum et ab his qui se beatos putant, miseri judicantur, quia pauperes atque mendici sunt, si quis immortalitatem daret, qua nec ipsa miseria moreretur, proposito sibi quod si in eadem miseria semper esse nollent, nulli et nusquam essent futuri, sed omni modo perituri, profecto exsultarent laetitia, et sic semper eligerent esse, quam omnino non esse. Hujus rei testis est notissimus sensus illorum. Unde enim mori metuunt, et malunt in illa aerumna vivere, quam eam morte finire, nisi quia satis apparet quam refugiat natura non esse? Atque ideo cum se noverint esse morituros, pro magno beneficio sibi hanc impendi misericordiam desiderant, ut aliquanto productius in eadem miseria vivant, tardiusque moriantur. Procul dubio ergo indicant immortalitatem saltem talem quae non habeat finem mendicitatis, quanta gratulatione susciperent. Quid? animalia omnia etiam irrationalia, quibus datum non est ista cogitare, ab immensis draconibus usque ad exiguos vermiculos, nonne se esse velle, atque ob hoc interitum fugere omnibus quibus possunt motibus indicant? Quid? arbusta omnesque frutices, quibus nullus est sensus ad vitandam manifesta motione perniciem, nonne ut in auras tutum culminis germen emittant, altius terrae radices affigunt, quo alimentum trahant, atque ita suum quodammodo esse conservent? Ipsa postremo corpora, quibus non solum sensus, sed nec ulla saltem seminalis est vita, ita tamen vel exsiliunt in superna, vel in ima descendunt, vel librantur in mediis, ut essentiam suam, ubi secundum naturam possunt esse, custodiant.

Pues tampoco me engaño en que amo, cuando en aquellas cosas que amo no me engaño; aunque, aun si aquellas fueran falsas, sería verdadero que yo amaba cosas falsas. Pues ¿de qué modo sería yo rectamente reprendido y rectamente prohibido del amor de las falsas, si fuera falso que yo las amaba? Pero cuando aquellas son también verdaderas y ciertas, ¿quién dudará que de ellas, cuando se aman, también el amor mismo sea verdadero y cierto? Además, nadie hay que no quiera ser, tal como nadie hay que no quiera ser bienaventurado. Pues ¿cómo puede ser bienaventurado si nada es?

Capítulo XXVII.

Sobre la esencia y la ciencia, y el amor de ambas.

1. De tal modo, pues, por una cierta fuerza natural el ser mismo es jocundo, que no por otra cosa incluso estos que son míseros no quieren perecer, y cuando se sienten ser míseros, no quieren que ellos mismos sean quitados de las cosas, sino más bien que su miseria sea quitada. Incluso a aquellos que tanto a sí mismos les parecen misérrimos, y llanamente lo son, y son juzgados míseros no solo por los sabios, por cuanto son necios, sino también por estos que se piensan bienaventurados, porque son pobres y mendigos, si alguien les diera la inmortalidad por la cual ni la misma miseria muriera, propuesto a ellos que si no quisieran estar siempre en la misma miseria, ningunos y en ninguna parte habrían de ser, sino que habrían de perecer de todo modo, por cierto exultarían de alegría, y así elegirían siempre ser que no ser de ningún modo. Testigo de esta cosa es el notidísimo sentido de aquellos. Pues ¿de dónde temen morir, y prefieren vivir en aquella tribulación que terminarla con la muerte, sino porque suficientemente aparece cuánto refugia la naturaleza el no ser? Y por ello, cuando se conocen haber de morir, desean que se les impenda como un gran beneficio esta misericordia: que vivan algo más prolijamente en la misma miseria, y mueran más tarde. Sin duda alguna, pues, indican con cuánta gratulación recibirían al menos tal inmortalidad que no tuviera fin de la mendicidad. ¿Qué? ¿Acaso todos los animales incluso irracionales, a quienes no se les ha dado el pensar estas cosas, desde los inmensos dragones hasta los exiguos gusanillos, no indican que quieren ser, y por ello huyen del exterminio con todos los movimientos que pueden? ¿Qué? ¿Acaso los arbustos y todos los matorrales, a quienes no hay sentido alguno para evitar la perdición con un movimiento manifiesto, no para que emitan al aire un brote seguro de su cima, fijan más profundamente las raíces en la tierra, por donde atraigan el alimento, y así conserven en cierto modo su ser? Finalmente, los cuerpos mismos, a los cuales no solo no hay sentido, sino ni siquiera alguna vida al menos seminal, de tal modo empero o saltan a las partes supernas, o descienden a las ínfimas, o se libran en las medias, que custodien su esencia donde según la naturaleza pueden estar.

2. Jam vero nosse quantum ametur, quamque falli nolit humana natura, vel hinc intelligi potest, quod lamentari quisque sana mente mavult, quam laetari in amentia. Quae vis magna atque mirabilis mortalibus, praeter homini, animantibus nulla est; licet eorum quibusdam ad istam lucem contuendam multo quam nobis sit acrior sensus oculorum: sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt, qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possimus. Nam in quantum eam capimus, in tantum id possumus. Verumtamen inest sensibus irrationalium animantium, etsi scientia nullo modo, at certe quaedam scientiae similitudo. Caetera autem rerum corporalium, non quia sentiunt, sed quia sentiuntur, sensibilia nuncupata sunt. Quorum in arbustis hoc simile est sensibus, quod aluntur et gignunt. Verumtamen et haec et omnia corporalia latentes in natura causas habent; sed formas suas, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. Sed nosse ea sensu corporis ita capimus, ut de his non sensu corporis judicemus. Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem, quo justa et injusta sentimus: justa, per intelligibilem speciem; injusta, per ejus privationem. Ad hujus sensus officium non acies pupillae, non foramen auriculae, non spiramenta narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit. Ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum.

Caput XXVIII.

An etiam ipsum amorem, quo et esse et scire diligimus, diligere debeamus, quo magis divinae Trinitatis imagini propinquamus.

Sed de duobus illis, essentia scilicet et notitia, quantum amentur in nobis, et quemadmodum etiam caeteris rebus quae infra sunt, eorum reperiatur, etsi differens, quaedam tamen similitudo, quantum suscepti hujus operis ratio visa est postulare, satis diximus: de amore autem quo amantur, utrum et ipse amor ametur, non dictum est. Amatur autem: et hinc probamus, quod in hominibus qui rectius amantur, ipse magis amatur. Neque enim vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est, sed qui diligit. Cur ego et in nobis ipsis non et ipsum amorem nos amare sentimus, quo amamus quid quid boni amamus?

2. Ya en verdad cuánto se ame el conocer, y cuánto la naturaleza humana no quiera engañarse, incluso de aquí puede entenderse: que cada cual de mente sana prefiere lamentarse que alegrarse en la demencia. Cuya fuerza grande y admirable en los animales mortales no existe fuera del hombre; aunque a algunos de ellos para contemplar esta luz les sea mucho más acre el sentido de los ojos que a nosotros; pero no pueden tocar aquella luz incorpórea por la cual nuestra mente en cierto modo es irradiada para que podamos juzgar rectamente sobre todas estas cosas. Pues en cuanto la captamos, en tanto podemos eso. No obstante, existe en los sentidos de los animales irracionales, aunque de ningún modo la ciencia, al menos ciertamente una cierta similitud de la ciencia. Las demás cosas, empero, de las cosas corporales, no porque sientan, sino porque son sentidas, han sido llamadas sensibles. De las cuales en los arbustos esto es similar a los sentidos: que se nutren y engendran. No obstante, tanto estas como todas las cosas corporales tienen causas latentes en la naturaleza; pero ofrecen sus formas, por las cuales la estructura de este mundo visible es hermosa, para ser sentidas por los sentidos, para que por aquello que no pueden conocer, parezcan como querer darse a conocer. Pero el conocerlas por el sentido del cuerpo de tal modo lo captamos que no juzgamos sobre ellas por el sentido del cuerpo. Tenemos, pues, otro sentido del hombre interior mucho más excelente que este, por el cual sentimos lo justo y lo injusto: lo justo, por la especie inteligible; lo injusto, por la privación de ella. Al oficio de este sentido no accede la agudeza de la pupila, ni el agujero de la oreja, ni los espiráculos de las narices, ni el gusto de las fauces, ni tacto corpóreo alguno. Allí estoy cierto tanto de que soy como de que conozco esto, y amo estas cosas y estoy similarmente cierto de que las amo.

Capítulo XXVIII.

Si también debemos amar al mismo amor por el cual amamos tanto el ser como el conocer, por lo cual nos aproximamos más a la imagen de la divina Trinidad.

Pero sobre aquellas dos cosas, a saber, la esencia y la noticia, cuánto se amen en nosotros, y de qué modo también en las demás cosas que están abajo se encuentre una cierta similitud de ellas, aunque diferente, ya hemos dicho bastante, según pareció postular la razón de esta obra emprendida: pero sobre el amor por el cual son amadas, si también el amor mismo es amado, no se ha dicho. Pero es amado: y de aquí lo probamos, porque en los hombres que más rectamente son amados, él mismo es más amado. Pues ni se dice meritoriamente varón bueno el que sabe lo que es bueno, sino el que lo ama. ¿Por qué no sentimos también en nosotros mismos que amamos nuestro mismo amor, con el cual amamos cualquier cosa de bien que amamos?

Est enim et amor, quo amatur et quod amandum non est: et istum amorem odit in se, qui illum diligit, quo id amatur quod amandum est. Possunt enim ambo esse in uno homine, et hoc bonum est homini, ut illo proficiente quo bene vivimus, iste deficiat quo male vivimus donec ad perfectum sanetur, et in bonum commutetur omne quod vivimus. Si enim pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejus est amaremus; idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc cum esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item si arbores essemus, nihil quidem sentiente motu amare possemus, verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur. Quoniam igitur homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati, cujus est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera charitas, estque ipsa aeterna et vera et chara Trinitas, neque confusa, neque separata; in iis quidem rebus quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo essent, nec aliqua specie continerentur, nec aliquem ordinem vel appeterent, vel tenerent, nisi ab illo facta essent qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est: tanquam per omnia quae fecit mirabili stabilitate currentes, quasi quaedam ejus alibi magis, alibi minus impressa vestigia colligamus; in nobis autem ipsis ejus imaginem contuentes, tanquam minor ille evangelicus filius ad nosmetipsos reversi surgamus (Luc. XV, 18), ut ad illum redeamus, a quo peccando recesseramus. Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem. Nunc autem ista tria nostra quamvis certa teneamus, nec aliis ea credamus testibus, sed nos ipsi praesentia sentiamus, atque interiore veracissimo cernamus aspectu, tamen quamdiu futura, vel utrum nunquam defutura, et quo si bene, quo autem si male agantur, perventura sint, quoniam per nos ipsos nosse non possumus, alios hinc testes vel quaerimus, vel habemus; de quorum fide cur nulla debeat esse dubitatio, non est iste, sed posterior erit diligentius disserendi locus. In hoc autem libro de civitate Dei, quae non peregrinatur in hujus vitae mortalitate, sed immortalis semper in coelis est, id est, de Angelis sanctis Deo cohaerentibus, qui nec fuerunt unquam, nec futuri sunt desertores, inter quos et illos qui aeternam lucem deserentes, tenebrae facti sunt, Deum primitus divisisse jam diximus, illo adjuvante quod coepimus, ut possumus explicemus.

Pues existe también el amor por el cual se ama también lo que no debe ser amado: y ese amor lo odia en sí quien ama aquel por el cual se ama lo que debe ser amado. Pues pueden ambos estar en un solo hombre, y esto es bueno para el hombre, para que, aprovechando aquel por el cual vivimos bien, desfallezca este por el cual vivimos mal, hasta que todo lo que vivimos sea sanado para lo perfecto y sea conmutado en bien. Pues si fuéramos brutos, amaríamos la vida carnal y lo que es según el sentido de ella; y eso sería nuestro bien suficiente, y según esto, cuando estuviéramos bien, no buscaríamos ninguna otra cosa. Asimismo, si fuéramos árboles, nada ciertamente podríamos amar con un movimiento que siente, no obstante parecería que apetecemos aquello por lo cual fuéramos más feraces y más uberrimamente fructuosos. Si fuéramos piedras, o flujos, o viento, o llama, o algo de ese tipo, sin sentido alguno ciertamente ni vida, no nos faltaría empero como un cierto apetito de nuestros lugares y de nuestro orden. Pues como si fueran amores de los cuerpos son los momentos de los pesos, ya se esfuercen hacia abajo por la gravedad, ya hacia arriba por la levedad. Pues así el cuerpo es llevado por el peso, como el ánimo es llevado por el amor a dondequiera que es llevado. Puesto que, por tanto, somos hombres, creados a imagen de nuestro Creador, de quien es la verdadera eternidad, la eterna verdad, la eterna y verdadera caridad, y es ella misma la eterna y verdadera y cara Trinidad, ni confusa ni separada; en estas cosas ciertamente que están debajo de nosotros, puesto que incluso ellas mismas ni de ningún modo serían, ni se contendrían en alguna especie, ni apetecerían o tendrían algún orden, si no hubieran sido hechas por aquel que sumamente es, que sumamente es sabio, que sumamente es bueno: como si corriendo por todas las cosas que hizo con admirable estabilidad, recojamos como ciertas vestigias de él impresas más en unas partes, menos en otras; pero contemplando en nosotros mismos su imagen, como aquel hijo menor evangélico vueltos a nosotros mismos levantémonos, para que volvamos a aquel de quien pecando nos habíamos apartado. Allí nuestro ser no tendrá muerte, allí nuestro conocer no tendrá error, allí nuestro amar no tendrá ofensa. Pero ahora, aunque estas tres cosas nuestras las tengamos por ciertas, y no las creamos por otros testigos, sino que nosotros mismos las sintamos presentes y las cernamos con un aspecto interior veracísimo, sin embargo, cuánto han de ser en el futuro, o si nunca han de faltar, y a dónde han de llegar si se actúan bien, y a dónde si mal, puesto que por nosotros mismos no podemos conocerlo, buscamos o tenemos de aquí otros testigos; sobre cuya fe por qué no deba haber duda alguna, no es este el lugar, sino que será un lugar posterior para disertar más diligentemente. Pero en este libro sobre la ciudad de Dios, que no peregrina en la mortalidad de esta vida, sino que es siempre inmortal en los cielos, esto es, sobre los ángeles santos coherentes a Dios, que ni fueron nunca ni han de ser desertores, entre los cuales y aquellos que desertando la luz eterna se hicieron tinieblas, ya dijimos que Dios dividió primeramente, expliquemos como podamos, ayudando él lo que comenzamos.

Caput XXIX.

De sanctorum Angelorum scientia, qua Trinitatem in ipsa ejus deitate noverunt, et qua operum causas prius in operantis arte, quam in ipsis operibus artificis intuentur.

Illi quippe Angeli sancti non per verba sonantia Deum discunt; sed per ipsam praesentiam immutabilis veritatis, hoc est, Verbum ejus unigenitum: et ipsum Verbum et Patrem et eorum Spiritum sanctum; eamque esse inseparabilem Trinitatem, singulasque in ea personas esse unam substantiam; et tamen omnes non tres deos esse, sed unum Deum, ita noverunt, ut eis magis ista, quam nos ipsi nobis cogniti sumus. Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei, tanquam in arte qua facta est, quam in ea ipsa sciunt: ac per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis, verumtamen et in se ipsis. Facti sunt enim, et aliud sunt quam ille qui fecit. Ibi ergo tanquam in cognitione diurna, in se ipsis autem tanquam in vespertina, sicut supra jam diximus (Cap. 7). Multum enim differt utrum in ea ratione cognoscatur aliquid secundum quam factum est, an in se ipso. Sicut aliter scitur rectitudo linearum seu veritas figurarum, cum intellecta conspicitur, aliter cum in pulvere scribitur; et aliter justitia in veritate incommutabili, aliter in anima justi. Sic deinde caetera, sicut firmamentum inter aquas superiores et inferiores, quod coelum vocatum est; sicut deorsum aquarum congeries terraeque nudatio, et herbarum institutio atque lignorum; sicut solis et lunae stellarumque conditio; sicut ex aquis animalium, volucrum scilicet atque piscium belluarumque natantium; sicut quorumcumque in terra gradientium atque repentium, et ipsius hominis, qui cunctis in terra rebus excelleret. Omnia haec aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab Angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis; illic clariore, hic obscuriore cognitione, velut artis atque operum: quae tamen opera cum ad ipsius Creatoris laudem venerationemque referuntur, tanquam mane lucescit in mentibus contemplantium.

Caput XXX.

De senarii numeri perfectione, qui primus partium suarum quantitate completur.

Capítulo XXIX.

Sobre la ciencia de los santos ángeles, por la cual conocieron a la Trinidad en su misma deidad, y por la cual intuyen las causas de las obras primero en el arte del que opera que en las mismas obras del artífice.

Aquellos santos ángeles, ciertamente, no aprenden a Dios por palabras sonantes; sino por la misma presencia de la inconmutable verdad, esto es, su Verbo unigénito: y conocen de tal modo al mismo Verbo y al Padre y al Espíritu Santo de ellos, y que esa es la Trinidad inseparable, y que cada una de las personas en ella es una sola substancia, y sin embargo que todos no son tres dioses sino un solo Dios, que estas cosas les son más conocidas que lo que nosotros mismos nos somos conocidos a nosotros. También conocen allí mejor a la criatura misma, esto es, en la sabiduría de Dios, como en el arte por la cual fue hecha, que en ella misma: y por esto se conocen incluso a sí mismos allí mejor que en sí mismos, aunque no obstante también en sí mismos. Pues fueron hechos, y son algo distinto que aquel que los hizo. Allí, pues, como en el conocimiento diurno; en sí mismos, empero, como en el vespertino, según ya dijimos arriba. Pues mucho difiere si algo se conoce en aquella razón según la cual fue hecho, o en sí mismo. Así como de un modo se conoce la rectitud de las líneas o la verdad de las figuras cuando se contempla entendida, de otro modo cuando se escribe en el polvo; y de un modo la justicia en la verdad inconmutable, de otro modo en el alma del justo. Así después lo demás, como el firmamento entre las aguas superiores e inferiores, que fue llamado cielo; como abajo la congregación de las aguas y la denudación de la tierra, y la institución de las hierbas y de los leños; como la condición del sol y de la luna y de las estrellas; como de las aguas los animales, a saber, de las volátiles y de los peces y de las bestias nadantes; como de cualesquiera cosas que caminan y reptan en la tierra, y del hombre mismo, que habría de sobresalir a todas las cosas en la tierra. Todas estas cosas de un modo se conocen en el Verbo de Dios por los ángeles, donde tienen sus causas y razones, esto es, según las cuales fueron hechas, permaneciendo inconmutablemente; de otro modo en sí mismas; allá con un conocimiento más claro, aquí con uno más oscuro, como si fuera del arte y de las obras: cuyas obras, empero, cuando se refieren a la alabanza y veneración del mismo Creador, como que amanece en las mentes de los que contemplan.

Capítulo XXX.

Sobre la perfección del número senario, que es el primero que se completa por la cantidad de sus partes.

Haec autem propter senarii numeri perfectione, eodem die sexies repetito, sex diebus perfecta narrantur: non quia Deo necessaria fuerit mora temporum, quasi qui non potuerit creare omnia simul, quae deinceps congruis motibus peragerent tempora; sed quia per senarium numerum est operum significata perfectio. Numerus quippe senarius primus completur suis partibus, id est, sexta sui parte, et tertia, et dimidia, quae sunt unum, et duo, et tria: quae in summam ducta, sex fiunt. Partes autem in hac consideratione numerorum illae intelligendae sunt, quae quotae sint dici potest: sicut dimidia, tertia, quarta, et deinceps ab aliquo numero denominatae. Neque enim, exempli gratia, quia in novenario numero quatuor pars aliqua ejus est, ideo dici potest quota ejus sit: unum autem potest, nam nona ejus est; et tria potest, nam tertia ejus est. Conjunctae vero istae duae partes ejus, nona scilicet atque tertia, id est, unum et tria, longe sunt a tota summa ejus, quod est novem. Itemque in denario quaternarius est aliqua pars ejus; sed quota sit dici non potest: unum autem potest; nam decima pars ejus est. Habet et quintam, quod sunt duo: habet et dimidiam, quod sunt quinque. Sed hae tres partes ejus, decima et quinta et dimidia, id est unum et duo et quinque, simul ductae non complent decem: sunt enim octo. Duodenarii vero partes numeri in summam ductae, transeunt eum: habet enim duodecimam, quod est unum; habet sextam, quae sunt duo; habet quartam, quae sunt tria; habet tertiam quae sunt quatuor; habet et dimidiam, quae sunt sex: unum autem et duo et tria et quatuor et sex, non duodecim, sed amplius, id est, sexdecim fiunt. Hoc breviter commemorandum putavi ad commendandam senarii numeri perfectionem, qui primus, ut dixi, partibus suis in summam redactis ipse perficitur: in quo perfecit Deus opera sua. Unde ratio numeri contemnenda non est, quae in multis sanctarum Scripturarum locis, quam magni aestimanda sit, elucet diligenter intuentibus. Nec frustra in laudibus Dei dictum est, Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti (Sap. XI, 21).

Caput XXXI.

De die septimo, in quo plenitudo et requies commendatur.

In septimo autem die, id est eodem die septies repetito, qui numerus etiam ipse alia ratione perfectus est, Dei requies commendatur, in qua primum sanctificatio sonat. Ita Deus noluit istum diem in ullis suis operibus sanctificare, sed in requie sua, quae non habet vesperam: neque enim ulla creatura est, ut etiam ipsa aliter in Dei Verbo, aliter in se cognita, faciat aliam velut diurnam, aliam velut vespertinam notitiam.

Estas cosas, empero, por la perfección del número senario, repetido seis veces el mismo día, se narran perfeccionadas en seis días: no porque le fuera necesaria a Dios la mora de los tiempos, como quien no hubiera podido crear todas las cosas a la vez, las cuales después los tiempos recorrieran con movimientos congruos; sino porque por el número senario fue significada la perfección de las obras. Pues el número senario es el primero que se completa con sus partes, esto es, con su sexta parte, y la tercera, y la mitad, que son uno, y dos, y tres: las cuales, llevadas a la suma, se hacen seis. Pero en esta consideración de los números han de entenderse aquellas partes de las que puede decirse qué cuota son: como la mitad, la tercera, la cuarta, y en adelante denominadas por algún número. Pues ni, verbigracia, porque en el número novenario el cuatro sea alguna parte de él, por ello puede decirse qué cuota sea de él: pero el uno sí puede, pues es la novena de él; y el tres puede, pues es la tercera de él. Pero juntas estas dos partes de él, a saber la novena y la tercera, esto es, el uno y el tres, están lejos de su suma total, que es nueve. E igualmente en el denario el cuaternario es alguna parte de él; pero qué cuota sea no puede decirse: el uno empero sí puede, pues es la décima parte de él. Tiene también la quinta, que son dos: tiene también la mitad, que son cinco. Pero estas tres partes de él, la décima y la quinta y la mitad, esto es uno y dos y cinco, sumadas juntas no completan diez: pues son ocho. Pero las partes del número duodenario, llevadas a la suma, lo sobrepasan: pues tiene la dozava, que es uno; tiene la sexta, que son dos; tiene la cuarta, que son tres; tiene la tercera que son cuatro; tiene también la mitad, que son seis: pero uno y dos y tres y cuatro y seis no se hacen doce, sino más, esto es, dieciséis. Esto pensé que debía conmemorarse brevemente para encomendar la perfección del número senario, que es el primero, como dije, que por sus partes redactadas a la suma él mismo se perfecciona: en el cual perfeccionó Dios sus obras. Por lo cual no debe despreciarse la razón del número, la cual en muchos lugares de las sagradas Escrituras, cuán digna de estimarse sea, reluce a los que diligentemente la consideran. Ni en vano se dijo en las alabanzas de Dios: "Todo lo dispusiste en medida y número y peso" (Sab. XI, 21).

Capítulo XXXI.

Sobre el día séptimo, en el cual se encomienda la plenitud y el descanso.

En el séptimo día, empero, esto es, repetido siete veces el mismo día, cuyo número también él mismo por otra razón es perfecto, se encomienda el descanso de Dios, en el cual primeramente suena la santificación. De tal modo no quiso Dios santificar ese día en algunas de sus obras, sino en su descanso, que no tiene tarde: pues ni existe criatura alguna para que ella misma, conocida de un modo en el Verbo de Dios y de otro en sí misma, haga una noticia como diurna y otra como vespertina.

De septenarii porro numeri perfectione dici quidem plura possunt: sed et liber iste jam prolixus est; et vereor ne occasione comperta, scientiolam nostram leviter magis quam utiliter jactare velle videamur. Habenda est itaque ratio moderationis atque gravitatis, ne forte cum de numero multum loquimur, mensuram et pondus negligere judicemur. Hoc itaque satis sit admonere, quod totus impar primus numerus ternarius est, totus par quaternarius: ex quibus duobus septenarius constat. Ideo pro universo saepe ponitur, sicuti est, Septies cadet justus, et resurget (Prov. XXIV, 16): id est, quotiescumque ceciderit, non peribit. Quod non de iniquitatibus, sed de tribulationibus ad humilitatem perducentibus intelligi voluit. Et, Septies in die laudabo te (Psal. CXVIII, 164). Quod alibi alio modo dictum est: Semper laus ejus in ore meo (Psal. XXXIII, 2). Et multa hujusmodi in divinis auctoritatibus reperiuntur, in quibus septenarius numerus, ut dixi, pro cujusque rei universitate poni solet. Propter hoc eodem saepe numero significatur Spiritus sanctus, de quo Dominus ait, Docebit vos omnem veritatem (Joan. XVI, 13). Ibi requies Dei, qua requiescitur in Deo. In toto quippe, id est in plena perfectione, requies; in parte autem labor. Ideo laboramus, quamdiu ex parte scimus; sed cum venerit quod perfectum est, quod ex parte est evacuabitur (I Cor. XIII, 9, 10). Hinc est quod etiam Scripturas istas cum labore rimamur. Sancti vero Angeli, ad quorum societatem et congregationem in hac peregrinatione laboriosissima suspiramus, sicut habent permanendi aeternitatem, ita cognoscendi facilitatem et requiescendi felicitatem. Sine difficultate quippe nos adjuvant; quoniam spiritualibus motibus puris et liberis non laborant.

Caput XXXII.

De opinione eorum qui Angelorum creationem anteriorem volunt esse, quam mundi.

Ne quis autem contendat, et dicat non sanctos Angelos esse significatos, in eo quod scriptum est, Fiat lux, et facta est lux; sed quamlibet lucem tunc primum factam esse corpoream aut opinetur, aut doceat: Angelos autem prius esse factos, non tantum ante firmamentum, quod inter aquas et aquas factum, appellatum est coelum, sed ante illud quod dictum est, In principio fecit Deus coelum et terram: atque illud quod dictum est, In principio, non ita dictum tanquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos; sed quia omnia in sapientia fecit, quod est Verbum ejus, et ipsum Scriptura principium nominavit; sicut ipse in Evangelio Judaeis quaerentibus quis esset, respondit se esse principium (Joan. VIII, 25). non e contrario referam contentionem, maxime quia hoc me delectat plurimum, quod etiam in summo exordio sancti libri Geneseos Trinitas commendatur.

Por lo demás, sobre la perfección del número septenario ciertamente pueden decirse más cosas: pero incluso este libro ya es prolijo; y temo que, hallada la ocasión, parezcamos querer jactar nuestra pequeña ciencia más ligera que útilmente. Se ha de tener, pues, razón de moderación y gravedad, no sea que tal vez cuando hablamos mucho sobre el número, se juzgue que descuidamos la medida y el peso. Sea, pues, bastante advertir esto: que el primer número impar todo es el ternario, el primer par todo el cuaternario: de los cuales dos consta el septenario. Por ello a menudo se pone por el universo, así como es: "Siete veces caerá el justo y resurgirá" (Prov. XXIV, 16): esto es, cuantas veces cayere, no perecerá. Lo cual no quiso que se entendiera sobre las iniquidades, sino sobre las tribulaciones que conducen a la humildad. Y: "Siete veces al día te alabaré" (Psal. CXVIII, 164). Lo cual en otra parte se dijo de otro modo: "Siempre su alabanza en mi boca" (Psal. XXXIII, 2). Y muchas cosas de este tipo se encuentran en las autoridades divinas, en las cuales el número septenario, como dije, suele ponerse por la totalidad de cualquier cosa. Por esto con el mismo número a menudo se significa al Espíritu Santo, de quien dice el Señor: "Él os enseñará toda la verdad" (Juan XVI, 13). Allí está el descanso de Dios, por el cual se descansa en Dios. Pues en el todo, esto es, en la plena perfección, está el descanso; en la parte, empero, el trabajo. Por ello trabajamos mientras conocemos en parte; pero cuando viniere lo que es perfecto, lo que es en parte será evacuado (I Cor. XIII, 9, 10). De aquí es que también escudriñamos estas Escrituras con trabajo. Pero los santos ángeles, por cuya sociedad y congregación suspiramos en esta peregrinación laboriosísima, así como tienen la eternidad de permanecer, así tienen la facilidad de conocer y la felicidad de descansar. Pues sin dificultad nos ayudan, por cuanto no trabajan en movimientos espirituales puros y libres.

Capítulo XXXII.

Sobre la opinión de aquellos que quieren que la creación de los ángeles sea anterior que la del mundo.

No sea que alguien contienda, y diga que no fueron significados los santos ángeles en aquello que está escrito: "Hágase la luz, y fue hecha la luz"; sino que o piense o enseñe que entonces primeramente fue hecha cualquier luz corpórea: pero que los ángeles fueron hechos antes, no solo antes del firmamento que, hecho entre las aguas y las aguas, fue llamado cielo, sino antes de aquello que se dijo: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra"; y que aquello que se dijo: "En el principio", no fue dicho así como si esto hubiera sido hecho primero, habiendo hecho antes a los ángeles; sino porque todas las cosas hizo en la sabiduría, que es su Verbo, y la Escritura lo nominó principio; así como él mismo en el Evangelio a los judíos que preguntaban quién era, respondió que él era el principio (Juan VIII, 25). No referiré en contrario una contención, sobre todo porque esto me deleita muchísimo: que incluso en el sumo exordio del santo libro del Génesis se encomienda la Trinidad.

Cum enim ita dicitur, In principio fecit Deus coelum et terram, ut Pater fecisse intelligatur in Filio, sicut attestatur Psalmus, ubi legitur, Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti (Psal. CIII, 24): convenientissime paulo post commemoratur etiam Spiritus sanctus. Cum enim dictum esset, qualem terram Deus primitus fecerit, vel quam molem materiamve futurae constructionis mundi coeli et terrae nomine nuncupaverit, subjiciendo et addendo, Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum: mox ut Trinitatis commemoratio compleretur, Et spiritus, inquit, Dei superferebatur super aquam (Gen. I, 1-3). Proinde ut volet quisque accipiat, quod ita profundum est, ut ad exercitationem legentium a fidei regula non aberrantes plures possit generare sententias: dum tamen Angelos sanctos in sublimibus sedibus, non quidem Deo coaeternos, sed tamen de sua sempiterna et vera felicitate securos et certos esse, nemo ambigat. Ad quorum societatem pertinere parvulos suos Dominus docens, non solum illud ait, Erunt aequales Angelis Dei (Matth. XXII, 30): verum ipsi quoque Angeli qua contemplatione fruantur, ostendit, ubi ait, Videte ne contemnatis unum ex pusillis istis: dico enim vobis quia Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est (Id. XVIII, 10).

Caput XXXIII.

De duabus Angelorum societatibus diversis atque disparibus, quae non incongrue intelliguntur lucis et tenebrarum nominibus nuncupatae.

Peccasse autem quosdam angelos, et in hujus mundi ima detrusos, qui eis velut carcer est, usque ad futuram in die judicii ultimam damnationem, apostolus Petrus apertissime ostendit, dicens, quod Deus angelis peccantibus non pepercerit, sed carceribus caliginis inferi retrudens tradiderit in judicio puniendos reservari (II Petr. II, 4). Inter hos ergo et illos, Deum vel praescientia vel opere divisisse quis dubitet? illosque lucem merito appellari, quis contradicat? quandoquidem nos adhuc in fide viventes, et eorum aequalitatem adhuc sperantes, utique nondum tenentes, jam lux dicti ab Apostolo sumus: Fuistis enim, inquit, aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino (Ephes. V, 8). Istos vero desertores, tenebras apertissime nuncupari, profecto advertunt, qui pejores esse hominibus infidelibus sive intelligunt, sive credunt. Quapropter, etsi alia lux in isto hujus libri loco intelligenda est, ubi legimus, Dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux; et aliae tenebrae significatae sunt in eo quod scriptum est, Divisit Deus inter lucem et tenebras (Gen. I, 3, 4): nos tamen has duas angelicas societates, unam fruentem Deo, alteram tumentem typho : unam cui dicitur, Adorate eum, omnes Angeli ejus (Psal. XCVI, 8); aliam cujus princeps dicit, Haec omnia tibi dabo, si prostratus adoraveris me (Matth. IV, 9):

Pues cuando se dice así: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra", para que se entienda que el Padre hizo en el Hijo, como atestigua el Salmo donde se lee: "¡Cuán magnificadas son tus obras, Señor! Todas las cosas hiciste en la sabiduría" (Psal. CIII, 24): muy convenientemente poco después se conmemora también al Espíritu Santo. Pues habiéndose dicho qué clase de tierra hizo Dios primeramente, o qué mole o materia de la futura construcción del mundo llamó con el nombre de cielo y tierra, subyugando y añadiendo: "La tierra empero era invisible e incompuesta, y las tinieblas estaban sobre el abismo": luego, para que se completara la conmemoración de la Trinidad: "Y el espíritu", dice, "de Dios se sobrefería sobre el agua" (Gen. I, 1-3). Por tanto, acéptelo cada cual como quiera, lo cual es tan profundo que para ejercitación de los que leen, no berrando de la regla de la fe, puede generar muchas sentencias: con tal que empero nadie dude que los santos ángeles están en las sedes sublimes, no ciertamente coeternos con Dios, pero sin embargo seguros y ciertos de su sempiterna y verdadera felicidad. El Señor, enseñando que sus pequeñuelos pertenecen a la sociedad de ellos, no solo dijo aquello: "Serán iguales a los ángeles de Dios" (Matth. XXII, 30): sino que también mostró de qué contemplación gozan, donde dice: "Ved que no despreciéis a uno de estos pequeñuelos: pues os digo que sus ángeles en los cielos ven siempre la faz de mi Padre, que está en los cielos" (Id. XVIII, 10).

Capítulo XXXIII.

De las dos sociedades de ángeles diversas y disparatadas, que no incongruentemente se entienden llamadas con los nombres de luz y tinieblas.

Que algunos ángeles pecaron y fueron arrojados a lo más bajo de este mundo, que les sirve de cárcel, hasta la futura condensación última en el día del juicio, lo muestra clarísimamente el apóstol Pedro, diciendo que Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, empujándolos a las cárceles de la calígine del infierno, los entregó para ser reservados para el castigo en el juicio (II Ped. II, 4). Entre estos, pues, y aquellos, ¿quién dudará que Dios los dividió ya sea por presciencia o por obra? ¿Y quién contradirá que aquellos son llamados luz con razón? Puesto que nosotros, viviendo aún en la fe y esperando todavía su igualdad, aunque aún no poseyéndola, ya somos llamados luz por el Apóstol: Fuisteis, dice, en algún tiempo tinieblas, pero ahora luz en el Señor (Efes. V, 8). Pero que estos desertores son llamados tinieblas muy manifiestamente, de cierto lo advierten quienes o entienden o creen que son peores que los hombres infieles. Por lo cual, aunque otra luz ha de entenderse en este lugar de este libro, donde leemos: Dijo Dios: Hágase la luz, y la luz fue hecha; y otras tinieblas fueron significadas en lo que está escrito: Dividió Dios entre la luz y las tinieblas (Gén. I, 3, 4): nosotros, sin embargo, estas dos sociedades angélicas, una que goza de Dios, la otra hinchada de soberbia (*typhus*): una a la que se dice: Adoradle, todos sus ángeles (Sal. XCVI, 8); otra cuyo príncipe dice: Todo esto te daré si postrado me adorares (Mat. IV, 9):

unam Dei sancto amore flagrantem, alteram propriae celsitudinis immundo amore fumantem: et quoniam, sicut scriptum est, Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (Jacobi IV, 6; I Petr. V, 5), illam in coelis coelorum habitantem, istam inde dejectam in hoc infimo aerio coelo tumultuantem: illam luminosa pietate tranquillam, istam tenebrosis cupiditatibus turbulentam: illam Dei nutu clementer subvenientem, juste ulciscentem; istam suo fastu subdendi et nocendi libidine exaestuantem: illam, ut quantum vult consulat, Dei bonitati ministram; istam, ne quantum vult noceat, Dei potestate frenatam: illam huic illudentem, ut nolens prosit persecutionibus suis; hanc illi invidentem, cum peregrinos colligit suos: nos ergo has duas societates angelicas inter se dispares atque contrarias, unam et natura bonam, et voluntate rectam; aliam vero natura bonam, sed voluntate perversam, aliis manifestioribus divinarum Scripturarum testimoniis declaratas, quod etiam in hoc libro, cui nomen est Genesis, lucis tenebrarumque vocabulis significatas existimavimus, etiamsi aliud sensit hoc loco forte qui scripsit, non est inutiliter obscuritas hujus pertractata sententiae: quia etsi voluntatem auctoris libri hujus indagare nequivimus, a regula tamen fidei, quae per alias ejusdem auctoritatis sacras Litteras satis fidelibus nota est, non aberravimus . Etsi enim corporalia hic commemorata sunt opera Dei, habent procul dubio nonnullam similitudinem spiritualium, secundum quam dicit Apostolus: Omnes enim vos filii lucis estis et filii diei; non sumus noctis, neque tenebrarum (I Thess. V, 5). Si autem hoc sensit etiam ille qui scripsit, ad perfectiorem disputationis finem nostra pervenit intentio: ut homo Dei tam eximiae divinaeque sapientiae, imo per eum Spiritus Dei in commemorandis operibus Dei, quae omnia sexto die dicit esse perfecta, nullo modo Angelos praetermisisse credatur: sive In principio, quia primo fecit; sive quod convenientius intelligitur, In principio, quia in Verbo unigenito fecit, scriptum sit, In principio fecit Deus coelum et terram: quibus nominibus universalis est significata creatura, vel spiritualis et corporalis, quod est credibilius; vel magnae duae mundi partes, quibus omnia quae creata sunt continentur, ut primitus eam totam proponeret, ac deinde partes ejus secundum mysticum dierum numerum exsequeretur.

Caput XXXIV.

De eo quod quidam putant, in conditione firmamenti aquarum discretarum nomine Angelos significatos, et quod quidam aquas existimant non creatas.

una que arde en el santo amor de Dios, la otra que humea con el inmundo amor de su propia alteza: y puesto que, como está escrito, Dios resiste a los soberbios, pero da gracia a los humildes (Sant. IV, 6; I Ped. V, 5), aquella que habita en los cielos de los cielos, esta arrojada de allí y alborotando en este ínfimo cielo aéreo: aquella tranquila con luminosa piedad, esta turbulenta con tenebrosas codicias: aquella que socorre clementemente por el mandato de Dios y venga justamente; esta que hierve con su propio orgullo de someter y con el deseo de dañar: aquella que, para consultar tanto cuanto quiere, es ministra de la bondad de Dios; esta que, para que no dañe tanto cuanto quiere, es frenada por la potestad de Dios: aquella que se burla de esta, para que le aproveche sin querer con sus persecuciones; esta que envidia a aquella cuando reúne a sus peregrinos: nosotros, pues, estas dos sociedades angélicas dispares y contrarias entre sí, una buena por naturaleza y recta por voluntad; pero la otra buena por naturaleza, pero perversa por voluntad, declaradas por otros testimonios más manifiestos de las divinas Escrituras, estimamos que también en este libro, cuyo nombre es Génesis, fueron significadas con los vocablos de luz y de tinieblas, aunque acaso sintiera otra cosa en este lugar quien lo escribió, no ha sido inútilmente tratada la oscuridad de esta sentencia: porque aunque no pudimos indagar la voluntad del autor de este libro, sin embargo no hemos berrado de la regla de la fe, que por otras sagradas Letras de la misma autoridad es bastante conocida para los fieles. Pues aunque aquí se conmemoran las obras corporales de Dios, tienen sin duda alguna semejanza con las espirituales, según la cual dice el Apóstol: Pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día; no somos de la noche ni de las tinieblas (I Tes. V, 5). Si además esto sintió también aquel que escribió, nuestra intención llega a un fin más perfecto de la disputa: para que no se crea de ningún modo que el hombre de Dios, de tan eximia y divina sabiduría, o mejor, el Espíritu de Dios a través de él, al conmemorar las obras de Dios, todas las cuales dice que fueron perfeccionadas en el sexto día, omitió a los ángeles: ya sea que esté escrito: En el principio, porque los hizo primero; o lo que más convenientemente se entiende: En el principio, porque los hizo en el Verbo unigénito, hizo Dios el cielo y la tierra en el principio: con cuyos nombres se significó la criatura universal, o espiritual y corporal, lo cual es más creíble; o las dos grandes partes del mundo, en las cuales se contienen todas las cosas que han sido creadas, para que primeramente la propusiera toda entera y después prosiguiera sus partes según el místico número de los días.

Capítulo XXXIV.

De aquello que algunos piensan, que en la condición del firmamento los ángeles fueron significados con el nombre de las aguas discretas, y que algunos estiman que las aguas no fueron creadas.

Quanquam nonnulli putaverint aquarum nomine significatos quodammodo populos Angelorum ; et hoc esse quod dictum est, Fiat firmamentum inter aquam et aquam (Gen. I, 6): ut supra firmamentum Angeli intelligantur, infra vero vel aquae istae visibiles, vel malorum angelorum multitudo, vel omnium hominum gentes. Quod si ita est, non illic apparet ubi facti sunt Angeli, sed ubi discreti. Quamvis et aquas, quod perversissimae atque impiae vanitatis est, negent quidam factas a Deo, quoniam nusquam scriptum est, Dixit Deus, Fiant aquae . Quod possunt simili vanitate etiam de terra dicere: nusquam enim legitur, Dixit Deus, Fiat terra. Sed, inquiunt, scriptum est, In principio fecit Deus coelum et terram. Illic ergo et aqua intelligenda est: uno enim nomine utrumque comprehensum est. Nam ipsius est mare, sicut in Psalmo legitur, et ipse fecit illud, et aridam terram manus ejus finxerunt (Psal. XCIV, 5). Sed hi qui in nomine aquarum quae super coelos sunt, Angelos intelligi volunt, ponderibus elementorum moventur, et ideo non putant aquarum fluidam gravemque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui: qui secundum rationes suas si ipsi hominem facere possent, non ei pituitam, quod graece φλέγμα dicitur, et tanquam in elementis corporis nostri aquarum vicem obtinet, in capite ponerent. Ibi enim sedes est phlegmatis, secundum Dei opus utique aptissime: secundum istorum autem conjecturam tam absurde, ut si hoc nesciremus, et in hoc libro similiter scriptum esset, quod Deus humorem fluidum et frigidum, ac per hoc gravem, in superiore omnibus caeteris humani corporis parte posuerit, isti trutinatores elementorum nequaquam crederent; et si auctoritati ejusdem Scripturae subditi essent, aliquid aliud ex hoc intelligendum esse censerent. Sed quoniam, si diligenter singula scrutemur atque tractemus, quae in illo divino libro de constitutione mundi scripta sunt, et multa dicenda, et a proposito instituti operis longe digrediendum est; jamque de duabus istis diversis inter se atque contrariis societatibus Angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis civitatum, de quibus deinceps dicere institui, quantum satis esse visum est, disputavimus, hunc quoque librum aliquando claudamus.

Aunque algunos hayan pensado que con el nombre de aguas se significaron de algún modo los pueblos de los ángeles; y que esto sea lo que se dijo: Hágase el firmamento entre agua y agua (Gén. I, 6): de modo que sobre el firmamento se entiendan los ángeles, y abajo o estas aguas visibles, o la multitud de los ángeles malos, o las gentes de todos los hombres. Lo cual, si es así, no aparece allí donde fueron hechos los ángeles, sino donde fueron divididos. Aunque también algunos nieguen que las aguas fueron hechas por Dios, lo cual es de una perversísima e impía vanidad, porque en ningún lugar está escrito: Dijo Dios: Háganse las aguas. Lo cual pueden decir con similar vanidad también de la tierra: pues en ningún lugar se lee: Dijo Dios: Hágase la tierra. Pero, dicen, está escrito: En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. Allí, pues, también ha de entenderse el agua: pues con un solo nombre se comprendió lo uno y lo otro. Pues suyo es el mar, como se lee en el Salmo, y él mismo lo hizo, y sus manos formaron la tierra árida (Sal. XCIV, 5). Pero estos que en el nombre de las aguas que están sobre los cielos quieren que se entiendan los ángeles, se mueven por los pesos de los elementos, y por eso no piensan que la naturaleza fluida y pesada de las aguas pudo haber sido constituida en los lugares superiores del mundo: quienes, según sus propias razones, si ellos mismos pudieran hacer un hombre, no le pondrían en la cabeza la pituita, que en griego se llama phlegma (φλέγμα), y que como si fuera en los elementos de nuestro cuerpo obtiene el lugar de las aguas. Pues allí está la sede del flema, según la obra de Dios ciertamente muy aptamente: según empero la conjetura de estos tan absurdamente que, si no supiéramos esto y en este libro estuviera escrito de igual modo que Dios puso el humor fluido y frío, y por esto pesado, en la parte superior a todas las demás del cuerpo humano, estos pesadores de los elementos de ningún modo lo creerían; y si estuvieran sujetos a la autoridad de la misma Escritura, juzgarían que otra cosa debía entenderse de esto. Pero puesto que, si escudriñamos y tratamos diligentemente cada cosa de las que están escritas en aquel divino libro sobre la constitución del mundo, habría mucho que decir y habría que desviarse lejos del propósito de la obra instituida; y ya sobre estas dos sociedades de ángeles diversas y contrarias entre sí, en las cuales están ciertos comienzos de las dos ciudades también en las cosas humanas, sobre las cuales instituí decir a continuación, hemos disputado tanto cuanto pareció ser suficiente, cerremos también alguna vez este libro.

Liber D

UODECIMUS.

In quo prius quidem de Angelis inquirit Augustinus, unde nimirum aliis bona voluntas, aliis mala, et quae causa beatitudinis bonorum, quae causa miseriae malorum angelorum fuerit.

Postea vero de hominis institutione agit, docetque cum non ab aeterno, sed in tempore esse conditum, nec alio auctore quam Deo.

Caput Primum.

De una bonorum malorumque angelorum natura.

1. Antequam de institutione hominis dicam, ubi duarum civitatum, quantum ad rationalium mortalium genus attinet, apparebit exortus, sicut superiore libro apparuisse in Angelis jam videtur; prius mihi quaedam de ipsis Angelis video esse dicenda, quibus demonstretur, quantum a nobis potest, quam non inconveniens neque incongrua dicatur esse hominibus Angelisque societas: ut non quatuor, duae scilicet Angelorum totidemque hominum, sed duae potius civitates, hoc est societates, merito esse dicantur; una in bonis, altera in malis, non solum Angelis, verum etiam hominibus constitutae.

2. Angelorum bonorum et malorum inter se contrarios appetitus non naturis principiisque diversis, cum Deus omnium substantiarum bonus auctor et conditor utrosque creaverit, sed voluntatibus et cupiditatibus exstitisse, dubitare fas non est; dum alii constanter in communi omnibus bono, quod ipse illis Deus est, atque in ejus aeternitate, veritate, charitate persistunt; alii sua potestate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluxerunt; et habentes elationis fastum pro excelsissima aeternitate, vanitatis astutiam pro certissima veritate, studia partium pro individua charitate, superbi, fallaces, invidi effecti sunt. Beatitudinis igitur illorum causa est, adhaerere Deo. Quocirca istorum miseriae causa ex contrario est intelligenda, quod est, non adhaerere Deo. Quamobrem, si cum quaeritur quare illi beati sint, recte respondetur, quia adhaerent Deo; et cum quaeritur cur isti sint miseri, recte respondetur, quia non adhaerent Deo: non est creaturae rationalis vel intellectualis bonum, quo beata sit, nisi Deus.

Libro D

UODÉCIMO.

En el cual primero ciertamente inquiere Agustín sobre los ángeles, de dónde a saber a unos la buena voluntad, a otros la mala, y cuál fue la causa de la bienaventuranza de los buenos, cuál la causa de la miseria de los ángeles malos.

Después empero trata de la institución del hombre, y enseña que fue fundado no desde la eternidad, sino en el tiempo, y no por otro autor que por Dios.

Capítulo Primero.

De la única naturaleza de los ángeles buenos y malos.

1. Antes que hable de la institución del hombre, donde aparecerá el exordio de las dos ciudades en cuanto pertenece al género de los racionales mortales, como ya parece haber aparecido en los ángeles en el libro anterior; veo que primero han de ser dichas por mí ciertas cosas sobre los mismos ángeles, con las cuales se demuestre, cuanto puede ser por nosotros, cuán no inconveniente ni incongrua se dice ser la sociedad de los hombres y de los ángeles: para que no se diga que hay cuatro ciudades, a saber, dos de ángeles y otras tantas de hombres, sino más bien dos ciudades, esto es, sociedades, con razón; una constituida en los buenos, otra en los malos, no solo de los ángeles, sino también de los hombres.

2. Que los apetitos contrarios de los ángeles buenos y malos existieron no por naturalezas y principios diversos, habiendo creado a ambos Dios, el bueno autor y fundador de todas las substancias, sino por las voluntades y codicias, no es lícito dudar; mientras que unos persisten constantemente en el bien común a todos, que es el mismo Dios para ellos, y en su eternidad, verdad y caridad; otros, deleitados más bien por su propia potestad, como si ellos mismos fueran su propio bien para sí, refluyeron del superior bien común beatífico de todos a lo propio; y teniendo el orgullo de la elación por la excelentísima eternidad, la astucia de la vanidad por la certísima verdad, los estudios de las partes por la caridad indivisa, se volvieron soberbios, falaces y envidiosos. La causa, pues, de la bienaventuranza de aquellos es adherirse a Dios. Por lo cual, la causa de la miseria de estos ha de entenderse por el contrario, que es no adherirse a Dios. Por lo cual, si cuando se pregunta por qué aquellos son bienaventurados, rectamente se responde: porque se adhieren a Dios; y cuando se pregunta por qué estos son míseros, rectamente se responde: porque no se adhieren a Dios: no hay bien de la criatura racional o intelectual por el cual sea bienaventurada, sino Dios.

Ita quamvis non omnis beata possit esse creatura (neque enim hoc munus adipiscuntur aut capiunt ferae, ligna, saxa, et si quid ejusmodi est), ea tamen quae potest, non ex se ipsa potest, quia ex nihilo creata est; sed ex illo, a quo creata est. Hoc enim adepto beata, quo amisso misera est. Ille vero qui non alio, sed se ipso bono beatus est, ideo ipse miser non potest esse, quia non se potest amittere.

3. Dicimus itaque incommutabile bonum non esse, nisi unum verum beatum Deum: ea vero quae fecit, bona quidem esse, quod ab illo; verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt. Quanquam ergo summa non sint; quibus est Deus majus bonum: magna sunt tamen ea mutabilia bona, quae adhaerere possunt ut beata sint, immutabili bono; quod usque adeo bonum eorum est, ut sine illo misera esse necesse sit. Nec ideo caetera in hac creaturae universitate meliora sunt, quia misera esse non possunt. Neque enim caetera membra corporis nostri ideo dicendum est oculis esse meliora, quia caeca esse non possunt. Sicut autem melior est natura sentiens et cum dolet, quam lapis qui dolere nullo modo potest: ita rationalis natura praestantior est etiam misera, quam illa quae rationis vel sensus est expers, et ideo in eam non cadit miseria. Quod cum ita sit, huic naturae, quae in tanta excellentia creata est, ut licet ipsa sit mutabilis, inhaerendo tamen incommutabili bono, id est summo Deo, beatitudinem consequatur, nec expleat indigentiam suam nisi utique beata sit, eique explendae non sufficiat nisi Deus, profecto non illi adhaerere, vitium est. Omne autem vitium naturae nocet, ac per hoc contra naturam est. Ab illa igitur quae adhaeret Deo, non natura differt ista, sed vitio: quo tamen etiam vitio valde magna multumque laudabilis ostenditur ipsa natura. Cujus enim recte vituperatur vitium, procul dubio natura laudatur. Nam recta vitii vituperatio est, quod illo dehonestatur natura laudabilis. Sicut ergo cum vitium oculorum dicitur caecitas, id ostenditur, quod ad naturam oculorum pertinet visus; et cum vitium aurium dicitur surditas, ad earum naturam pertinere demonstratur auditus: ita cum vitium creaturae angelicae dicitur, quod non adhaeret Deo, hinc apertissime declaratur, ejus naturae, ut Deo adhaereat, convenire. Quam porro magna sit laus adhaerere Deo, ut ei vivat, inde sapiat, illo gaudeat, tantoque bono sine morte, sine errore, sine molestia perfruatur, quis cogitare digne possit, aut eloqui? Quapropter etiam vitio malorum angelorum, quo non adhaerent Deo, quoniam omne vitium naturae nocet, satis manifestatur Deum tam bonam eorum creasse naturam, cui noxium sit non esse cum Deo.

Así, aunque no toda criatura puede ser bienaventurada (pues no alcanzan ni captan este don las fieras, los maderos, las piedras, y si hay algo de este género), sin embargo aquella que puede, no puede por sí misma, porque fue creada de la nada; sino por aquel por quien fue creada. Pues por este alcanzado es bienaventurada, por el cual perdido es mísera. Pero aquel que es bienaventurado no por otro bien, sino por sí mismo, por eso él mismo no puede ser mísero, porque no puede perderse a sí mismo.

3. Decimos, por tanto, que no hay bien inconmutable sino el único, verdadero y bienaventurado Dios; pero las cosas que él hizo son ciertamente buenas, porque son de él; sin embargo, son mutables, porque no fueron hechas de él, sino de la nada. Aunque, por tanto, no sean los sumos bienes, para los cuales Dios es un bien mayor, sin embargo son grandes bienes mutables aquellos que pueden adherirse, para ser bienaventurados, al bien inconmutable; el cual es hasta tal punto bien de ellos que sin él es necesario que sean míseros. Ni por eso las demás cosas en esta universalidad de la criatura son mejores, porque no pueden ser míseras. Pues no ha de decirse que los demás miembros de nuestro cuerpo son por eso mejores que los ojos, porque no pueden ser ciegos. Así como empero es mejor la naturaleza que siente incluso cuando le duele, que la piedra que de ningún modo puede doler; así la naturaleza racional es más excelente incluso siendo mísera, que aquella que está falta de razón o de sentido, y por eso no cae en ella la miseria. Siendo esto así, para esta naturaleza que fue creada en tanta excelencia que, aunque ella misma sea mutable, sin embargo, inheriendo al bien inconmutable, esto es, al sumo Dios, consiga la bienaventuranza, y no llene su indigencia sino ciertamente siendo bienaventurada, y para llenarla no le baste sino Dios, de cierto no adherirse a él es un vicio. Todo vicio empero daña a la naturaleza, y por esto es contra la naturaleza. De aquella naturaleza, pues, que se adhiere a Dios, no difiere esta por naturaleza, sino por vicio; por el cual vicio, sin embargo, se muestra que la misma naturaleza es muy grande y muy digna de alabanza. Pues de quien rectamente se vitupera el vicio, sin duda alguna se alaba la naturaleza. Pues la recta vituperación del vicio es que por él se deshonra la naturaleza laudable. Así como, por tanto, cuando se dice que la ceguera es un vicio de los ojos, se muestra con ello que la vista pertenece a la naturaleza de los ojos; y cuando se dice que la sordera es un vicio de los oídos, se demuestra que el oído pertenece a la naturaleza de ellos; así, cuando se dice que es un vicio de la criatura angélica que no se adhiere a Dios, de aquí se declara muy abiertamente que a su naturaleza le conviene adherirse a Dios. Por lo demás, ¿cuán grande sea la alabanza de adherirse a Dios, para que para él viva, de él sea sabia, en él se goce, y de tan gran bien sin muerte, sin error, sin molestia disfrute, quién podría dignamente pensarlo o expresarlo? Por lo cual, también por el vicio de los ángeles malos, por el cual no se adhieren a Dios, puesto que todo vicio daña a la naturaleza, se manifiesta suficientemente que Dios creó tan buena naturaleza de ellos, para la cual sea nocivo no estar con Dios.

Caput II.

Nullam essentiam Deo esse contrariam, quia ab eo qui summe est et semper est, hoc totum videtur diversum esse quod non est.

Haec dicta sint, ne quisquam, cum de angelis apostaticis loquimur, existimet eos aliam velut ex alio principio habere potuisse naturam, nec eorum naturae auctorem Deum. Cujus erroris impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius, quanto perspicacius intelligere potuerit, quod per angelum dixit Deus, quando Moysen mittebat ad filios Israel: Ego sum, qui sum (Exod. III, 14). Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. Sicut enim ab eo quod est sapere, vocatur sapientia; sic ab eo quod est esse, vocatur essentia: novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed jam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant *οὐσίαν*. Hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia. Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae, et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est.

Caput III.

De inimicis Dei, non per naturam, sed per contrariam voluntatem, quae cum ipsis nocet, bonae utique naturae nocet: quia vitium si non nocet, non est.

Dicuntur autem in Scripturis inimici Dei, qui non natura, sed vitiis adversantur ejus imperio: nihil ei valentes nocere, sed sibi. Inimici enim sunt resistendi voluntate, non potestate laedendi. Deus namque immutabilis est, et omnimodo incorruptibilis. Idcirco vitium quo resistunt Deo, qui ejus appellantur inimici, non est Deo, sed ipsis malum. Neque hoc ob aliud, nisi quia corrumpit in eis naturae bonum. Natura igitur non est contraria Deo, sed vitium. Quia quod malum est, contrarium est bono , Quis autem neget Deum summe bonum? Vitium ergo contrarium est Deo, tanquam malum bono.

Capítulo II.

Que ninguna esencia es contraria a Dios, porque de aquel que es sumamente y siempre es, todo esto que no es parece ser diverso.

Díganse estas cosas para que nadie, cuando hablamos de los ángeles apóstatas, piense que ellos pudieron tener otra naturaleza como de otro principio, y que Dios no fue el autor de su naturaleza. Cada cual carecerá de la impiedad de este error tanto más expedita y fácilmente cuanto más perspicazmente pueda entender lo que Dios dijo por medio del ángel, cuando enviaba a Moisés a los hijos de Israel: "Yo soy el que soy" (Éx. III, 14). Pues siendo Dios la suma esencia, esto es, siendo sumamente, y por ello siendo inconmutable; a las cosas que creó de la nada les dio el ser, pero no el ser sumamente, como él mismo es; y a unas les dio el ser más ampliamente, a otras menos; y así ordenó las naturalezas por grados de esencias. Pues así como de lo que es saber (sapere) se llama sabiduría (sapientia); así de lo que es ser (esse) se llama esencia (essentia): con un nombre nuevo ciertamente, del cual no usaron los antiguos autores de la lengua latina, pero ya usado en nuestros tiempos, para que no faltara también a nuestra lengua lo que los griegos llaman ousia. Pues esta palabra fue expresada palabra por palabra, para que se dijera esencia. Y por esto, para aquella naturaleza que es sumamente, por cuya acción son cualesquiera cosas que son, no hay naturaleza contraria, sino la que no es. Pues a lo que es, lo contrario es el no ser. Y por tanto, para Dios, esto es, para la suma esencia y autor de todas las esencias de cualquier clase, ninguna esencia es contraria.

Capítulo III.

Sobre los enemigos de Dios, no por naturaleza, sino por una voluntad contraria, la cual, al dañarlos a ellos, daña ciertamente a una naturaleza buena: porque si el vicio no daña, no es tal.

Se llaman empero en las Escrituras enemigos de Dios aquellos que se oponen a su imperio no por naturaleza, sino por los vicios: no pudiendo dañarlo a él en nada, sino a sí mismos. Pues son enemigos por la voluntad de resistir, no por la potestad de herir. Porque Dios es inconmutable y en todo modo incorruptible. Por eso el vicio por el cual resisten a Dios los que son llamados sus enemigos, no es un mal para Dios, sino para ellos mismos. Ni esto por otra causa sino porque corrompe en ellos el bien de la naturaleza. La naturaleza, por tanto, no es contraria a Dios, sino el vicio. Porque lo que es malo es contrario a lo bueno; ¿y quién negará que Dios es sumamente bueno? El vicio, por tanto, es contrario a Dios, como el mal al bien.

Porro autem bonum est et natura quam vitiat; unde et huic bono utique contrarium est: sed Deo tantummodo tanquam bono malum; naturae vero quam vitiat, non tantum malum, sed etiam noxium. Nulla quippe mala Deo noxia, sed mutabilibus corruptibilibusque naturis, bonis tamen ipsorum quoque testimonio vitiorum. Si enim bonae non essent, eis vitia nocere non possent. Nam quid eis nocendo faciunt, nisi adimunt integritatem, pulchritudinem, salutem, virtutem, et quidquid boni naturae per vitium detrahi sive minui consuevit? Quod si omnino desit, nihil boni adimendo non nocet, ac per hoc nec vitium est. Nam esse vitium, et non nocere, non potest. Unde colligitur, quamvis non possit vitium nocere incommutabili bono, non tamen posse nocere nisi bono: quia non inest, nisi ubi nocet. Hoc etiam isto modo dici potest, vitium esse nec in summo posse bono, nec nisi in aliquo bono. Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam: quoniam naturae etiam illae quae ex malae voluntatis vitio vitiatae sunt, in quantum vitiosae sunt, malae sunt; in quantum autem naturae sunt, bonae sunt. Et cum in poenis est natura vitiosa, excepto eo quod natura est, etiam hoc ibi bonum est, quod impunita non est. Hoc enim est justum, et omne justum procul dubio bonum. Non enim quisquam de vitiis naturalibus, sed de voluntariis poenas luit. Nam etiam quod vitium consuetudine nimiove progressu roboratum velut naturaliter inolevit, a voluntate sumpsit exordium. De vitiis quippe nunc loquimur ejus naturae, cui mens inest capax intelligibilis lucis, qua discernitur justum ab injusto.

Caput IV.

De natura irrationalium, aut vita carentium, quae in suo genere atque ordine ab universitatis decore non discrepat.

Caeterum vitia pecorum et arborum, aliarumque rerum mutabilium atque mortalium, vel intellectu, vel sensu, vel vita omnino carentium, quibus eorum dissolubilis natura corrumpitur, damnabilia putare, ridiculum est: cum istae creaturae eum modum nutu Creatoris acceperint, ut cedendo ac succedendo peragant infimam pulchritudinem temporum in genere suo istius mundi partibus congruentem. Neque enim coelestibus fuerant terrena coaequanda, aut ideo universitati deesse ista debuerunt, quoniam sunt illa meliora.

Además, también es buena la naturaleza que vicia; de donde también es ciertamente contraria a este bien: pero para Dios solamente como el mal al bien; para la naturaleza empero que vicia, no solo es mal, sino también nocivo. Pues ningunos males son nocivos para Dios, sino para las naturalezas mutables y corruptibles, que sin embargo son buenas por el testimonio de sus mismos vicios. Pues si no fueran buenas, los vicios no podrían dañarlas. Pues ¿qué les hacen al dañarlas, sino quitarles la integridad, la hermosura, la salud, la virtud, y cualquier bien de la naturaleza que por el vicio suele ser retirado o disminuido? Que si falta del todo, al no quitar nada de bien no daña, y por esto ni siquiera es vicio. Pues no puede ser vicio y no dañar. De donde se colige que, aunque el vicio no pueda dañar al bien inconmutable, sin embargo no puede dañar sino a un bien: porque no está sino donde daña. Esto también puede decirse de este modo: que el vicio ni puede estar en el sumo bien, ni sino en algún bien. Por tanto, solo los bienes pueden estar en alguna parte, y solo los males en ninguna: puesto que incluso aquellas naturalezas que por el vicio de una mala voluntad han sido viciadas, en cuanto son viciosas, son malas; en cuanto empero son naturalezas, son buenas. Y cuando una naturaleza viciosa está en las penas, excepto aquello que es naturaleza, también esto es allí un bien, que no quede impune. Pues esto es justo, y todo lo justo es sin duda alguna bueno. Pues nadie sufre penas por los vicios naturales, sino por los voluntarios. Incluso aquel vicio que, robustecido por la costumbre o por un progreso excesivo, ha crecido como naturalmente, tomó su inicio de la voluntad. Pues ahora hablamos de los vicios de aquella naturaleza en la cual hay una mente capaz de luz inteligible, por la cual se discierne lo justo de lo injusto.

Capítulo IV.

Sobre la naturaleza de las cosas irracionales, o de las que carecen de vida, la cual en su propio género y orden no discrepa del decoro del universo.

Por lo demás, es ridículo pensar que sean condenables los vicios de los ganados y de los árboles, y de las otras cosas mutables y mortales, que carecen o de intelecto, o de sentido, o de vida del todo, por los cuales su naturaleza disoluble se corrompe: habiendo estas criaturas recibido aquel modo por la voluntad del Creador, para que, cediendo y sucediéndose, completen la ínfima hermosura de los tiempos en su género, de acuerdo con las partes de este mundo. Pues ni las cosas terrenas debían ser igualadas a las celestiales, ni por eso debieron faltar estas al universo, porque aquellas sean mejores.

Cum ergo in his locis, ubi talia esse competebat, alia aliis deficientibus oriuntur, et succumbunt minora majoribus, atque in qualitates superantium superata vertuntur, rerum est ordo transeuntium. Cujus ordinis decus propterea nos non delectat, quoniam parti ejus pro conditione nostrae mortalitatis intexti, universum, cui particulae quae nos offendunt, satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus. Unde nobis, in quibus eam contemplari minus idonei sumus, rectissime credenda praecipitur providentia Conditoris, ne tanti artificis opus in aliquo reprehendere vanitate humanae temeritatis audeamus. Quanquam et vitia rerum terrenarum non voluntaria, neque poenalia, naturas ipsas, quarum nulla omnino est, cujus non sit auctor et conditor Deus, si prudenter attendamus, eadem ratione commendant: quia et in eis hoc nobis per vitium tolli displicet, quod in natura placet: nisi quia hominibus etiam ipsae naturae plerumque displicent, cum eis fiunt noxiae, non eas considerantibus, sed utilitatem suam; sicut illa animalia, quorum abundantia Aegyptiorum superbia vapulavit. Sed isto modo possunt et solem vituperare; quoniam quidam peccantes, vel debita non reddentes, poni a judicibus jubentur ad solem . Non itaque ex commodo vel incommodo nostro, sed per seipsam considerata natura dat artifici suo gloriam. Sic est et natura ignis aeterni sine ulla dubitatione laudabilis, quamvis damnatis impiis futura poenalis. Quid enim est igne flammante, vigente, lucente pulchrius? quid calefaciente, curante, coquente utilius? quamvis eo nihil sit urente molestius. Idem igitur ipse aliter appositus perniciosus, qui convenienter adhibitus commodissimus invenitur. Nam ejus in universo mundo utilitates verbis explicare quis sufficit? Nec audiendi sunt, qui laudant in igne lucem, ardorem autem vituperant: videlicet non ex sui natura, sed ex suo commodo vel incommodo. Videre enim volunt, ardere nolunt. Sed parum attendunt eam ipsam lucem, quae certe et illis placet, oculis infirmis per inconvenientiam nocere; et in illo ardore, qui eis displicet, nonnulla animalia per convenientiam salubriter vivere .

Caput V.

Quod in omni naturae specie ac modo laudabilis sit Creator.

Naturae igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam, et quamdam secum pacem suam, profecto bonae sunt. Et cum ibi sunt, ubi esse per naturae ordinem debent, quantum acceperunt, suum esse custodiunt.

Cuando, por tanto, en estos lugares donde era conveniente que tales cosas estuvieran, unas surgen al faltar otras, y las menores sucumben a las mayores, y las vencidas se convierten en las cualidades de las que prevalecen, es el orden de las cosas transeúntes. El decoro de este orden no nos deleita por esta causa: porque, entretejidos en una parte de él según la condición de nuestra mortalidad, no podemos sentir el universo, con el cual las partículas que nos ofenden concuerdan bastante apta y decentemente. De donde, para nosotros, en quienes somos menos idóneos para contemplarlo, se nos manda rectísimamente creer en la providencia del Creador, para que no nos atrevamos a reprender la obra de tan gran artífice en nada por la vanidad de la temeridad humana. Aunque también los vicios de las cosas terrenas, ni voluntarios ni penales, encomiendan las naturalezas mismas (de las cuales no hay ninguna en absoluto de la que Dios no sea autor y fundador) si atendemos prudentemente, por la misma razón: porque también en ellas nos disgusta que se nos quite por el vicio aquello que nos place en la naturaleza: sino que a los hombres incluso las naturalezas mismas frecuentemente les disgustan cuando les resultan nocivas, no considerándolas a ellas, sino a su propia utilidad; como aquellos animales por cuya abundancia fue azotada la soberbia de los egipcios. Pero de este modo pueden también vituperar al sol; puesto que algunos que pecan, o que no pagan sus deudas, son mandados por los jueces a ser puestos al sol. No, por tanto, por nuestra conveniencia o inconveniencia, sino considerada por sí misma, la naturaleza da gloria a su artífice. Así también la naturaleza del fuego eterno es sin duda alguna laudable, aunque haya de ser penal para los impíos condenados. Pues ¿qué hay más hermoso que el fuego llameante, vigoroso, luciente? ¿qué más útil que el que calienta, cura, cocina? aunque nada sea más molesto que el que quema. Lo mismo, pues, aplicado de otro modo es pernicioso, lo cual, empleado convenientemente, se encuentra ser comodísimo. Pues ¿quién basta para explicar con palabras sus utilidades en todo el mundo? Ni se ha de escuchar a quienes alaban en el fuego la luz, pero vituperan el ardor: a saber, no por su naturaleza, sino por su conveniencia o inconveniencia. Pues quieren ver, pero no quieren quemarse. Pero poco atienden a que esa misma luz, que ciertamente les place, daña a los ojos enfermos por la inconveniencia; y en aquel ardor que les disgusta, algunos animales viven saludablemente por la conveniencia.

Capítulo V.

Que el Creador es laudable en toda especie y modo de naturaleza.

Todas las naturalezas, por tanto, puesto que son, y por eso tienen su modo, su especie y una cierta paz propia consigo mismas, son ciertamente buenas. Y cuando están allí donde deben estar según el orden de la naturaleza, conservan su ser según lo han recibido.

Et quae semper esse non acceperunt, pro usu motuque rerum, quibus Creatoris lege subduntur, in melius deteriusve mutantur, in eum divina providentia tendentes exitum, quem ratio gubernandae universitatis includit: ita ut nec tanta corruptio, quanta usque ad interitum naturas mutabiles mortalesque perducit, sic faciat non esse quod erat, ut non inde fiat consequenter quod esse debeat. Quae cum ita sint, Deus qui summe est, atque ob hoc ab illo facta est omnis essentia, quae non summe est (quia neque illi aequalis esse deberet, quae de nihilo facta esset); neque ullo modo esse posset, si ab illo facta non esset: nec ullorum vitiorum offensione vituperandus, et omnium naturarum consideratione laudandus est.

Caput VI.

Quae causa sit beatitudinis Angelorum bonorum, et quae causa sit miseriae angelorum malorum.

Proinde causa beatitudinis Angelorum bonorum ea verissima reperitur, quod ei adhaerent qui summe est. Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo qui summe est aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt: et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupatur? Initium quippe omnis peccati superbia (Eccli. X, 15). Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam (Psal. LVIII, 10): et qui magis essent, si ei qui summe est adhaererent; se illi praeferendo, id quod minus est praetulerunt. Hic primus defectus et prima inopia primumque vitium ejus naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam, eo qui summe est frui posset, a quo aversa, non quidem nulla, sed tamen minus esset, atque ob hoc misera fieret.

Hujus porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, male autem voluntatis efficiens est nihil. Quoniam si res aliqua est, aut habet aut non habet aliquam voluntatem: si habet, au bonam profecto habet, aut malam: si bonam, quis ita desipiat, ut dicat quod bona voluntas faciat voluntatem malam? Erit enim, si ita est, bona voluntas causa peccati: quo absurdius putari nihil potest.

Y aquellas que no han recibido el ser siempre, según el uso y movimiento de las cosas a las cuales están sometidas por la ley del Creador, se mudan en mejor o en peor, tendiendo por la divina providencia a aquel fin que incluye la razón de gobernar el universo: de tal modo que ni siquiera una corrupción tan grande como la que conduce a las naturalezas mutables y mortales hasta la destrucción, hace de tal modo que no sea lo que era, que no se haga de ello consecuentemente lo que debe ser. Siendo esto así, Dios, que es sumamente, y por esto por él fue hecha toda esencia que no es sumamente (porque no debía ser igual a él la que fue hecha de la nada); ni de ningún modo podría ser si no hubiera sido hecha por él: no ha de ser vituperado por la ofensa de ningunos vicios, y ha de ser alabado por la consideración de todas las naturalezas.

Capítulo VI.

Cuál sea la causa de la bienaventuranza de los ángeles buenos, y cuál la causa de la miseria de los ángeles malos.

Por lo tanto, la causa más verdadera de la bienaventuranza de los ángeles buenos se encuentra en esto: en que se adhieren a aquel que es sumamente. Mas cuando se busca la causa de la miseria de los ángeles malos, ocurre merecidamente esta: que, apartados de aquel que es sumamente, se convirtieron a sí mismos, que no son sumamente: ¿y cómo se llama este vicio sino soberbia? Pues «el inicio de todo pecado es la soberbia» (Eclo X, 15). No quisieron, pues, guardar su fortaleza para él (Sal LVIII, 10): y los que habrían sido más si se hubieran adherido a aquel que es sumamente, al preferirse a sí mismos a él, prefirieron aquello que es menos. Este fue el primer defecto, la primera indigencia y el primer vicio de aquella naturaleza que fue de tal modo creada que no fuera sumamente, y sin embargo, para poseer la bienaventuranza, pudiera gozar de aquel que es sumamente, de quien apartada, no fuera ciertamente nada, pero fuera sin embargo menos, y por esto se hiciera mísera.

Si de esta mala voluntad se busca además la causa eficiente, nada se encuentra. Pues ¿qué es lo que hace mala a la voluntad, cuando ella misma hace la obra mala? Y por esto la voluntad mala es eficiente de la obra mala, mas de la voluntad mala nada es eficiente. Puesto que si alguna cosa es, o tiene o no tiene alguna voluntad: si la tiene, o ciertamente la tiene buena, o mala: si buena, ¿quién sería tan necio que dijera que la buena voluntad hace la mala voluntad? Pues si es así, la buena voluntad será causa del pecado: de lo cual nada más absurdo puede pensarse.

Si autem res ista quae putatur facere voluntatem malam, ipsa quoque habet voluntatem malam; etiam eam quae fecerit res, consequenter interrogo: atque ut sit aliquis inquirendi modus, causam primae malae voluntatis inquiro. Non est enim prima voluntas mala, quam fecit voluntas mala : sed illa prima est, quam nulla fecit. Nam si praecessit a qua fieret, illa prior est, quae alteram fecit. Si respondetur quod eam nulla res fecerit, et ideo semper fuerit; quaero utrum in aliqua natura fuerit. Si enim in nulla fuit, omnino non fuit: si autem in aliqua, vitiabat eam et corrumpebat, eratque illi noxia, ac per hoc bono privabat. Et ideo in mala natura voluntas mala esse non poterat; sed in bona, mutabili tamen, cui vitium hoc posset nocere. Si enim non nocuit, non utique vitium fuit: ac per hoc nec mala voluntas fuisse dicenda est. Porro si nocuit, bonum auferendo vel minuendo utique nocuit. Non igitur esse potuit sempiterna voluntas mala in ea re, in qua bonum naturale praecesserat, quod mala voluntas nocendo posset adimere. Si ergo non erat sempiterna, quis eam fecerit, quaero. Restat ut dicatur, quod ea res fecerit malam voluntatem, in qua nulla voluntas fuit. Haec utrum superior sit, requiro; an inferior, an aequalis. Sed si superior, utique melior: quomodo ergo nullius, ac non potius bonae voluntatis? Hoc idem profecto et aequalis . Duo quippe quandiu sunt pariter voluntatis bonae, non facit alter in altero voluntatem malam. Relinquitur ut inferior res, cui nulla voluntas est, fecerit angelicae naturae, quae prima peccavit, voluntatem malam. Sed etiam res ipsa quaecumque est inferior usque ad infimam terram, quoniam natura et essentia est, procul dubio bona est, habens modum et speciem suam in genere atque ordine suo. Quomodo ergo res bona efficiens est voluntatis malae? quomodo, inquam, bonum est causa mali? Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala: non quia malum est, quo se convertit; sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit; sed rem inferiorem prave atque inordinate ipsa quae facta est, appetivit. Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret; quid putamos esse causae, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala? Quae illam res fecit, in quo facta est? Neque enim pulchritudo illa corporis; nam eam non fecit in ambobus: quandoquidem amborum non dispariliter occurrit aspectibus. An caro intuentis in causa est? Cur non et illius? An vero animus? Cur non utriusque? Ambos enim et animo et corpore aequaliter affectos fuisse praediximus.

Pero si esa cosa que se piensa que hace la mala voluntad, ella también tiene una mala voluntad, pregunto consecuentemente también por aquella que la hizo; y para que haya algún límite en el preguntar, inquiero por la causa de la primera mala voluntad. Pues no es la primera voluntad mala la que hizo una voluntad mala, sino que aquella es la primera que ninguna voluntad hizo. Pues si precedió una por la cual se hiciera, aquella es anterior que hizo a la otra. Si se responde que ninguna cosa la hizo, y por tanto siempre fue, pregunto si estuvo en alguna naturaleza. Pues si no estuvo en ninguna, no fue en absoluto; pero si estuvo en alguna, la viciaba y la corrompía, y le era nociva, y por esto la privaba del bien. Y por tanto, en una naturaleza mala no podía estar la voluntad mala, sino en una buena, aunque mutable, a la cual este vicio pudiera dañar. Pues si no dañó, ciertamente no fue vicio; y por esto ni siquiera ha de decirse que fue voluntad mala. Además, si dañó, dañó ciertamente quitando o disminuyendo el bien. No pudo, pues, ser sempiterna la voluntad mala en aquella cosa en la cual había precedido un bien natural, que la voluntad mala pudiera quitar dañándolo. Si, por tanto, no era sempiterna, pregunto quién la hizo. Resta que se diga que hizo la mala voluntad aquella cosa en la cual no hubo voluntad alguna. Inquiero si esta es superior, o inferior, o igual. Pero si es superior, ciertamente es mejor: ¿cómo, pues, será causa de ninguna voluntad, y no más bien de una buena? Lo mismo ciertamente ocurre con la igual. Pues dos cosas, mientras son igualmente de buena voluntad, una no hace en la otra una voluntad mala. Queda que una cosa inferior, a la cual ninguna voluntad pertenece, hizo la mala voluntad a la naturaleza angélica que pecó primero. Pero incluso la cosa misma, cualquiera que sea inferior hasta la ínfima tierra, puesto que es naturaleza y esencia, es sin duda alguna buena, teniendo su modo y especie en su género y orden. ¿Cómo, pues, una cosa buena es eficiente de una mala voluntad? ¿Cómo, digo, el bien es causa del mal? Pues cuando la voluntad, dejado lo superior, se convierte a las cosas inferiores, se hace mala: no porque sea malo aquello a lo que se convierte, sino porque es perversa la conversión misma. Por tanto, no la cosa inferior hizo la mala voluntad, sino que la cosa inferior la apeteció depravada y desordenadamente aquella misma naturaleza que fue hecha. Pues si dos cualesquiera, igualmente afectados en el ánimo y en el cuerpo, ven la hermosura de un solo cuerpo, vista la cual uno de ellos se mueve a gozar de ella ilícitamente, mientras el otro persevera estable en una voluntad púdica; ¿qué pensamos que sea la causa para que en aquel se haga, y en este no se haga la voluntad mala? ¿Qué cosa la hizo en aquel en quien se hizo? Pues no aquella hermosura del cuerpo; pues no la hizo en ambos, puesto que se presentó a los ojos de ambos no desigualmente. ¿Acaso la carne del que mira es la causa? ¿Por qué no también la del otro? ¿O acaso el ánimo? ¿Por qué no el de ambos? Pues dijimos antes que ambos estaban igualmente afectados en el ánimo y en el cuerpo.

An dicendum est, alterum eorum occulta maligni spiritus suggestione tentatum? quasi non eidem suggestioni et qualicumque suasioni propria voluntate consenserit. Hanc igitur consensionem, hanc malam quam male suadenti adhibuit voluntatem, quae in eo res fecerit, quaerimus. Nam ut hoc quoque impedimentum ab ista quaestione tollatur, si eadem tentatione ambo tententur, et unus ei cedat atque consentiat, alter idem qui fuerat perseveret; quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? Unde, nisi propria voluntate, ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectio? Amborum oculis pariter visa est eadem pulchritudo, ambobus pariter institit occulta tentatio: propriam igitur in uno eorum voluntatem malam quae res fecerit scire volentibus, si bene intueantur, nihil occurrit. Si enim dixerimus quod ipse eam fecerit, quid erat ipse ante voluntatem malam nisi natura bona, cujus auctor Deus, qui est incommutabile bonum? Qui ergo dicit eum qui consensit tentanti atque suadenti, cui non consensit alius, ad illicite utendum pulchro corpore, quod videndum ambobus pariter adfuit, cum ante illam visionem ac tentationem similes ambo animo et corpore fuerint, ipsum sibi fecisse voluntatem malam, quia utique bonus ante voluntatem malam fuerit; quaerat cur eam fecerit, utrum quia natura est, an quia ex nihilo facta est: et inveniet voluntatem malam non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo natura facta est. Nam si natura causa est voluntatis malae, quid aliud cogimur dicere, nisi a bono fieri malum, et bonum esse causam mali? siquidem a natura bona fit voluntas mala. Quod unde fieri potest, ut natura bona, quamvis mutabilis, antequam habeat voluntatem malam, faciat aliquid mali, hoc est, ipsam voluntatem malam?

CAPUT. VII.---Causam efficientem malae voluntatis non esse quaerendam.

Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium: quod tamen utrumque nobis notum est; neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures; non sane in specie, sed in speciei privatione.

¿O se ha de decir que uno de ellos fue tentado por la oculta sugerencia de un espíritu maligno? como si no hubiera consentido a la misma sugerencia y a cualquier persuasión por su propia voluntad. Buscamos, pues, qué cosa hizo en él este consentimiento, esta mala voluntad que aplicó al que mal le persuadía. Pues para que también este impedimento se quite de esta cuestión, si ambos son tentados por la misma tentación, y uno cede a ella y consiente, mientras el otro persevera tal cual era; ¿qué otra cosa aparece sino que uno quiso y el otro no quiso faltar a la castidad? ¿De dónde, sino de la propia voluntad, donde había sido la misma afección de cuerpo y de ánimo en ambos? A los ojos de ambos se presentó igualmente la misma hermosura, sobre ambos instó igualmente la oculta tentación: a los que quieren saber, pues, qué cosa hizo en uno de ellos la propia voluntad mala, si bien lo miran, nada se les ocurre. Pues si dijéramos que él mismo la hizo, ¿qué era él mismo antes de la mala voluntad sino una naturaleza buena, cuyo autor es Dios, que es el bien inconmutable? El que dice, pues, que el que consintió al que le tentaba y persuadía (a quien no consintió el otro) para usar ilícitamente del cuerpo hermoso que estuvo presente para que ambos lo vieran por igual, siendo que antes de aquella visión y tentación ambos fueron semejantes en el ánimo y en el cuerpo, se hizo a sí mismo la mala voluntad, porque ciertamente era bueno antes de la mala voluntad; pregunte por qué la hizo, si porque es naturaleza, o porque fue hecha de la nada: y encontrará que la mala voluntad comienza a ser no por aquello que es naturaleza, sino por aquello que la naturaleza fue hecha de la nada. Pues si la naturaleza es causa de la mala voluntad, ¿qué otra cosa nos vemos obligados a decir sino que del bien se hace el mal, y que el bien es causa del mal? puesto que de una naturaleza buena se hace la voluntad mala. ¿De dónde puede ser esto, que la naturaleza buena, aunque mutable, antes de tener la voluntad mala, haga algo de mal, esto es, la misma voluntad mala?

Capítulo VII.

Que no se ha de buscar la causa eficiente de la mala voluntad.

Nadie, por tanto, busque la causa eficiente de la mala voluntad: pues no es eficiente, sino deficiente; porque ni aquella es una efeción, sino una defección. Pues defallecer de aquello que es sumamente hacia aquello que es menos, esto es comenzar a tener una mala voluntad. Querer además encontrar las causas de estas defecciones, no siendo eficientes, como dije, sino deficientes, es tal como si alguien quisiera ver las tinieblas o oír el silencio: lo cual, sin embargo, nos es conocido a ambos; aquello no sino por los ojos, esto no sino por los oídos; no ciertamente en su especie, sino en la privación de la especie.

Nemo ergo ex me scire quaerat, quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est. Ea quippe quae non in specie, sed in ejus privatione sciuntur, si dici aut intelligi potest, quodammodo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur. Cum enim acies etiam oculi corporalis currit per species corporales, nusquam tenebras videt, nisi ubi coeperit non videre. Ita etiam non ad aliquem alium sensum, sed ad solas aures pertinet sentire silentium: quod tamen nullo modo nisi non audiendo sentitur. Sic species intelligibiles mens quidem nostra intelligendo conspicit; sed ubi deficiunt, nesciendo condiscit. Delicta enim quis intelligit (Psal. XVIII, 13)?

Caput VIII.

De amore perverso, quo voluntas ab incommutabili bono ad commutabile bonum deficit.

Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere; et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt. Quae tamen quanto magis sunt, et bona faciunt (tunc enim aliquid faciunt), causas habent efficientes: in quantum autem deficiunt, et ex hoc mala faciunt, (quid enim tunc faciunt nisi vana?) causas habent deficientes. [VIII.] Itemque scio in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret: et ideo non necessarios, sed voluntarios defectus justa poena consequitur. Deficitur enim non ad mala, sed male; id est, non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est. Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum, justitia derelicta, quae incomparabiliter auro debuit anteponi. Nec luxuria est vitium pulchrorum suaviumque corporum, sed animae perverse amantis corporeas voluptates, neglecta temperantia, qua rebus spiritualiter pulchrioribus, et incorruptibiliter suavioribus coaptamur. Nec jactantia vitium est laudis humanae, sed animae perverse amantis laudari ab hominibus, spreto testimonio conscientiae. Nec superbia vitium est dantis potestatem, vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse amantis potestatem suam, potentioris justiore contempta. Ac per hoc qui perverse amat cujuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus.

Nadie, pues, busque saber de mí lo que sé que no sé, a no ser tal vez para que aprenda a no saber lo que se debe saber que no puede saberse. Pues aquellas cosas que se conocen no en su especie, sino en la privación de ella, si puede decirse o entenderse, de algún modo se conocen no conociendo, para que conociendo no se conozcan. Pues cuando la agudeza incluso del ojo corporal recorre las especies corporales, en ninguna parte ve las tinieblas sino donde ha comenzado a no ver. Así también a ningún otro sentido, sino a solos los oídos pertenece sentir el silencio: el cual, sin embargo, de ningún modo se siente sino no oyendo. Así nuestra mente ciertamente contempla las especies inteligibles entendiendo; pero donde faltan, aprende no sabiendo. Pues «¿quién entiende los pecados?» (Sal XVIII, 13).

Capítulo VIII.

Del amor perverso, por el cual la voluntad deserta del bien inconmutable hacia el bien conmutable.

Esto sé, que la naturaleza de Dios nunca, en ninguna parte, ni en ninguna porción puede fallar; y que pueden fallar aquellas cosas que fueron hechas de la nada. Las cuales, sin embargo, cuanto más son y hacen cosas buenas (pues entonces hacen algo), tienen causas eficientes: pero en cuanto fallan, y por esto hacen cosas malas (¿pues qué hacen entonces sino cosas vanas?), tienen causas deficientes. E igualmente sé que en aquel en quien se produce una mala voluntad, esto sucede en él porque, si no quisiera, no sucedería: y por tanto, no a los fracasos necesarios, sino a los voluntarios, les sigue una justa pena. Pues se deserta no hacia cosas malas, sino malamente; es decir, no hacia naturalezas malas, sino por eso malamente, porque es contra el orden de las naturalezas, desde aquello que es sumamente hacia aquello que es menos. Porque la avaricia no es un vicio del oro, sino del hombre que ama perversamente el oro, abandonada la justicia, que incomparablemente debió ser antepuesta al oro. Ni la lujuria es un vicio de los cuerpos hermosos y suaves, sino del alma que ama perversamente los placeres corporales, descuidada la templanza, por la cual nos adaptamos a cosas espiritualmente más hermosas e incorruptiblemente más suaves. Ni la jactancia es un vicio de la alabanza humana, sino del alma que ama perversamente ser alabada por los hombres, despreciado el testimonio de la conciencia. Ni la soberbia es un vicio del que da el poder, ni tampoco del mismo poder, sino del alma que ama perversamente su propio poder, despreciada la justicia del más poderoso. Y por esto, quien ama perversamente el bien de cualquier naturaleza, aunque lo consiga, él mismo se vuelve malo en el bien, y miserable, privado de un bien mejor.

Caput IX.

An sancti Angeli quem habent creatorem naturae, eumdem habeant bonae voluntatis auctorem per Spiritum sanctum in eis charitate diffusa.

1. Cum ergo malae voluntatis efficiens naturalis, vel, si dici potest, essentialis nulla sit causa; ab ipsa quippe incipit spirituum mutabilium malum, quo minuitur atque depravatur naturae bonum, nec talem voluntatem facit nisi defectio, qua deseritur Deus, cujus defectionis etiam causa utique deficit: si dixerimus nullam esse efficientem causam etiam voluntatis bonae, cavendum est, ne voluntas bona bonorum Angelorum, non facta, sed Deo coaeterna esse credatur. Cum ergo ipsi facti sint, quomodo illa non esse facta dicetur? Porro quia facta est, utrum cum ipsis facta est, an sine illa fuerunt prius? Sed si cum ipsis, non dubium quod ab illo facta sit, a quo et ipsi; simulque ut facti sunt, ei a quo facti sunt, amore cum quo facti sunt, adhaeserunt. Eoque sunt isti ab illorum societate discreti, quod hi in eadem voluntate bona manserunt, illi ab ea deficiendo mutati sunt, mala scilicet voluntate, hoc ipso quod a bona defecerunt: a qua non defecissent, si utique noluissent. Si autem boni Angeli fuerunt prius sine bona voluntate, eamque in se ipsi Deo non operante fecerunt; ergo meliores a se ipsis, quam ab illo facti sunt. Absit. Quid enim erant sine bona voluntate, nisi mali? Aut si propterea non mali, quia nec mala voluntas eis inerat (neque enim ab ea, quam nondum coeperant habere, defecerant), certe nondum tales, nondum tam boni, quam esse cum voluntate bona coeperunt. Aut si non potuerunt se ipsos facere meliores, quam eos ille fecerat, quo nemo melius quidquam facit; profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adjutorio Creatoris, habere non possent. Et cum id egit eorum voluntas bona, ut non ad se ipsos, qui minus erant, sed ad illum qui summe est, converterentur, eique adhaerentes magis essent, ejusque participatione sapienter beateque viverent; quid aliud ostenditur, nisi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram, nisi ille qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem?

Capítulo IX.

Si los santos ángeles, que tienen a Dios como creador de su naturaleza, tienen al mismo como autor de su buena voluntad por el Espíritu Santo, difundida la caridad en ellos.

Puesto que, por tanto, no hay ninguna causa eficiente natural o, si puede decirse, esencial de la mala voluntad; pues de ella ciertamente comienza el mal de los espíritus mudables, por el cual se disminuye y deprava el bien de la naturaleza, ni hace tal voluntad sino la defección por la cual se deserta de Dios, cuya causa de defección también ciertamente falla: si dijéramos que no hay ninguna causa eficiente incluso de la buena voluntad, se debe tener cuidado de que no se crea que la buena voluntad de los buenos ángeles no fue hecha, sino que es coeterna con Dios. Puesto que, por tanto, ellos mismos fueron hechos, ¿cómo se dirá que aquella voluntad no fue hecha? Además, porque fue hecha, ¿se hizo con ellos, o estuvieron sin ella primero? Pero si se hizo con ellos, no hay duda de que fue hecha por aquel por quien también ellos lo fueron; y al mismo tiempo que fueron hechos, se adhirieron a aquel por quien fueron hechos, con el amor con que fueron hechos. Y por esto están estos separados de la sociedad de aquellos, porque estos permanecieron en la misma buena voluntad, aquellos se mudaron defalleciendo de ella, a saber, con una mala voluntad, por esto mismo que defallecieron de la buena: de la cual no habrían defallecido, si ciertamente no hubieran querido. Pero si los buenos ángeles fueron primero sin buena voluntad, y ellos mismos la hicieron en sí mismos sin que Dios obrara; entonces fueron hechos mejores por sí mismos que por él. Lejos sea. Pues ¿qué eran sin buena voluntad, sino malos? O si no malos por eso, porque no había en ellos mala voluntad (pues no habían defallecido de ella, que aún no habían comenzado a tener), ciertamente aún no eran tales, aún no tan buenos, como comenzaron a ser con la buena voluntad. O si no pudieron hacerse a sí mismos mejores de lo que él los había hecho, que nadie hace nada mejor que él; ciertamente tampoco podrían tener la buena voluntad, por la cual serían mejores, a no ser que obrara el auxilio del Creador. Y habiendo actuado su buena voluntad para que se convirtieran no a sí mismos, que eran menos, sino a aquel que es sumamente, y adhiriéndose a él fueran más, y por su participación vivieran sabia y bienaventuradamente; ¿qué otra cosa se muestra sino que cualquier voluntad buena habría sido indigente y habría permanecido solo en el deseo, si aquel que de la nada había hecho una buena naturaleza capaz de él, no la hiciera mejor llenándola de sí mismo, haciéndola primero más ávida excitándola?

2. Nam et hoc discutiendum est, si boni Angeli ipsi in se fecerunt voluntatem bonam, utrum aliqua eam, an nulla voluntate fecerunt. Si nulla, utique nec fecerunt. Si aliqua, utrum mala, an bona. Si mala, quomodo esse potuit mala voluntas bonae voluntatis effectrix? Si bona, jam ergo habebant. Et istam quis fecerat, nisi ille qui eos cum bona voluntate, id est cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul eis et condens naturam, et largiens gratiam? Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, nunquam sanctos Angelos fuisse, credendum est. Isti autem, qui cum boni creati essent, tamen mali sunt, mala propria voluntate, quam bona natura non fecit, nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum, sed defectus a bono, aut minorem acceperunt amoris divini gratiam, quam illi qui in eadem perstiterunt; aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adjuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt: sicut jam etiam in libro, quem sequitur iste, tractavimus (cap. 13). Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis Angelis posse dici, quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis (Rom. V, 5); nec tantum hominum, sed primitus praecipueque Angelorum bonum esse, quod scriptum est, Mihi autem adhaerere Deo, bonum est (Psal. LXXII, 28). Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se societatem sanctam, et sunt una civitas Dei, eademque vivum sacrificium ejus vivumque templum ejus. Cujus pars quae conjungenda immortalibus Angelis ex mortalibus hominibus congregatur, et nunc mortaliter peregrinatur in terris, vel in eis qui morte obierunt, secretis animarum receptaculis sedibusque requiescit, eodem Deo creante, quemadmodum exorta sit, sicut de Angelis dictum est, jam video esse dicendum. Ex uno quippe homine, quem primum Deus condidit, genus humanum sumpsit exordium, secundum sanctae Scripturae fidem, quae mirabilem auctoritatem non immerito habet in orbe terrarum, atque in omnibus gentibus, quas sibi esse crediturus inter caetera vera quae dixit, vera divinitate praedixit.

Caput X.

De falsitate ejus historiae, quae multa millia annorum praeteritis temporibus adscribat.

2. Porque también esto debe discutirse: si los buenos ángeles mismos hicieron en sí mismos la buena voluntad, si la hicieron por alguna voluntad o por ninguna. Si por ninguna, ciertamente no la hicieron. Si por alguna, si por una mala o por una buena. Si por una mala, ¿cómo pudo la mala voluntad ser la creadora de la buena voluntad? Si por una buena, entonces ya la tenían. ¿Y quién había hecho aquella sino aquel que los creó con buena voluntad, esto es, con amor casto por el cual se adhirieran a él, a la vez fundándoles la naturaleza y otorgándoles la gracia? Por lo cual se ha de creer que sin buena voluntad, esto es, el amor de Dios, nunca han estado los santos ángeles. Pero aquellos que, aunque fueron creados buenos, sin embargo son malos por su propia mala voluntad, la cual no hizo la buena naturaleza sino cuando defalleció del bien espontáneamente, de modo que la causa del mal no es el bien, sino el defecto del bien; o recibieron una menor gracia del amor divino que aquellos que persistieron en la misma; o si ambos fueron creados igualmente buenos, cayendo estos por la mala voluntad, aquellos, más ampliamente ayudados, llegaron a aquella plenitud de bienaventuranza por la cual se harían certísimos de que nunca caerían: como ya tratamos en el libro que sigue a este (Cap. XIII). Se debe confesar, por tanto, con la debida alabanza del Creador, que no pertenece solo a los santos hombres, sino que también de los santos ángeles puede decirse que la caridad de Dios está difundida en ellos por el Espíritu Santo que les ha sido dado (Rom V, 5); y que no solo de los hombres, sino primordial y principalmente de los ángeles es el bien que está escrito: «Para mí, en cambio, adherirme a Dios es bueno» (Sal LXXII, 28). Para quienes este bien es común, tienen tanto con aquel a quien se adhieren como entre sí una sociedad santa, y son una ciudad de Dios, y ella misma es su sacrificio vivo y su templo vivo. Cuya parte, que se congrega de los hombres mortales para ser unida a los ángeles inmortales, y ahora peregrina mortalmente en las tierras, o descansa en aquellos que fallecieron por la muerte en los secretos receptáculos y sedes de las almas—cómo surgió por la creación del mismo Dios, como se dijo de los ángeles, veo que ya debe decirse. Pues de un solo hombre, a quien Dios primero fundó, tomó su inicio el género humano, según la fe de la Sagrada Escritura, la cual tiene no inmerecidamente una admirable autoridad en el orbe de las tierras y en todas las naciones, las cuales predijo con verdadera divinidad que creerían en ella, entre otras cosas verdaderas que dijo.

Capítulo X.

De la falsedad de aquella historia que adscribe muchos miles de años a los tiempos pasados.

1. Omittamus igitur conjecturas hominum nescientium quid loquantur de natura vel institutione generis humani. Alii namque, sicut de ipso mundo crediderunt, semper fuisse homines opinantur. Unde ait et Apuleius, cum hoc animantium genus describeret: «Singillatim mortales, cunctim tamen universo genere perpetui (In libro de deo Socratis). Et cum illis dictum fuerit, si semper humanum genus fuit, quonam modo verum eorum loquatur historia, narrans qui fuerint quarumque rerum inventores, qui primi liberalium disciplinarum aliarumque artium institutores, vel a quibus primum illa vel illa regio parsque terrarum, illa atque illa insula incoli coeperit: respondent, diluviis et conflagrationibus per certa intervalla temporum non quidem omnia, sed plurima terrarum ita vastari, ut redigantur homines ad exiguam paucitatem, ex quorum progenie rursus multitudo pristina reparetur, ac sic identidem reparari et institui quasi prima, cum restituantur potius quae fuerant illis nimiis vastationibus interrupta et exstincta; caeterum hominem nisi ex homine existere omnino non posse. Dicunt autem quod putant, non quod sciunt.

2. Fallunt eos etiam quaedam mendacissimae litterae, quas perhibent in historia temporum multa annorum millia continere: cum ex Litteris sacris ab institutione hominis nondum completa annorum sex millia computemus. Unde, ne multa disputem quemadmodum illarum litterarum, in quibus longe plura annorum millia referuntur, vanitas refellatur, et nulla in illis rei hujus idonea reperiatur auctoritas; illa epistola Alexandri Magni ad Olympiadem matrem suam, quam scripsit narrationem cujusdam Aegyptii sacerdotis insinuans, quam protulit ex litteris quae sacrae apud illos haberentur, continentem regna quae Graeca quoque novit historia: in quibus regnum Assyriorum in eadem epistola Alexandri quinque millia excedit annorum; in Graeca vero historia mille ferme et trecentos habet ab ipsius Beli principatu, quem regem et ille Aegyptius in ejusdem regni ponit exordio. Persarum autem et Macedonum imperium usque ad ipsum Alexandrum, cui loquebatur, plus quam octo et annorum millium ille constituit: cum apud Graecos Macedonum usque ad mortem Alexandri quadringenti octoginta quinque reperiantur; Persarum vero, donec ipsius Alexandri victory finiretur, ducenti et triginta tres computentur. Longe itaque hi numeri annorum illis Aegyptiis sunt minores, nec eis, etiamsi ter tantum computarentur, aequarentur. Perhibentur enim Aegyptii quondam tam breves annos habuisse, ut quaternis mensibus finirentur.

1. Omitamos, por tanto, las conjeturas de los hombres que no saben lo que dicen sobre la naturaleza o la institución del género humano. Pues algunos, como creyeron sobre el mundo mismo, opinan que siempre ha habido hombres. Por lo cual dice también Apuleyo, cuando describía este género de seres animados: «Individualmente mortales, pero perpetuos como un todo en su género universal» (En el libro sobre el dios de Sócrates). Y cuando se les ha dicho que, si siempre existió el género humano, de qué modo es verdadera su historia, que narra quiénes fueron los inventores de qué cosas, quiénes los primeros institores de las disciplinas liberales y de otras artes, o por quiénes primero comenzó a ser habitada esta o aquella región y parte de las tierras, esta o aquella isla: responden que por diluvios y conflagraciones, por ciertos intervalos de tiempos, no ciertamente todas las cosas, sino la mayoría de las tierras son de tal modo devastadas que los hombres son reducidos a una exigua escasez, de cuya progenie de nuevo se repara la multitud pristina, y así una y otra vez se repara e instituye como si fuera la primera vez, cuando más bien se restauran las cosas que habían sido interrumpidas y extinguidas por aquellas excesivas devastaciones; por lo demás, que el hombre no puede existir en absoluto sino del hombre. Pero dicen lo que piensan, no lo que saben.

2. Los engañan también ciertos escritos mentirosísimos que pretenden que en la historia de los tiempos se contienen muchos miles de años: cuando por las Sagradas Letras computamos que aún no se han completado seis mil años desde la institución del hombre. Por lo cual, para no disputar largamente cómo se refuta la vanidad de aquellos escritos en los que se refieren muchos más miles de años, y no se encuentra en ellos ninguna autoridad idónea para este asunto; aquella epístola de Alejandro Magno a su madre Olimpia, que escribió insinuando la narración de un cierto sacerdote egipcio, que produjo de los escritos que se tenían por sagrados entre ellos, conteniendo los reinos que también la historia griega conoce: en los cuales el reino de los asirios en la misma epístola de Alejandro excede los cinco mil años; pero en la historia griega tiene cerca de mil trescientos desde el principado del mismo Belo, a quien aquel egipcio pone también en el exordio del mismo reino. En cuanto al imperio de los persas y de los macedonios hasta el mismo Alejandro, a quien hablaba, aquel lo constituyó en más de ocho mil años: cuando entre los griegos los macedonios hasta la muerte de Alejandro se encuentran cuatrocientos ochenta y cinco; de los persas, en cambio, hasta que se terminó por la victoria del mismo Alejandro, se computan doscientos treinta y tres. Por tanto, estos números de años son mucho menores que aquellos de los egipcios, ni se igualarían a ellos aunque se computaran por triplicado. Pues se dice que los egipcios antiguamente tuvieron años tan breves que se terminaban en cuatro meses.

Unde annus plenior et verior, qualis nunc et nobis et illis est, tres eorum annos complectebatur antiquos. Sed ne sic quidem, ut dixi, Graeca Aegyptiae numero temporum concordat historia, Et ideo Graecae potius fides habenda est: quia veritatem non excedit annorum, qui Litteris nostris, quae vere sacrae sunt continentur. Porro si haec epistola Alexandri, quae maxime innotuit, multum abhorret in spatiis temporum a probabili fide rerum; quanto minus credendum est illis litteris, quas plenas fabulosis velut antiquitatibus proferre voluerint contra auctoritatem notissimorum divinorumque librorum, quae totum orbem sibi crediturum esse praedixit, et cui totus orbis, sicut ab ea praedictum est, credidit; quae vera se narrasse praeterita, ex his quae futura praenuntiavit, cum tanta veritate implentur, ostendit?

Caput XI.

De his qui hunc quidem mundum non sempiternum putant, sed aut innumerabiles, aut eumdem unum certa conclusione saeculorum semper nasci et resolvi opinantur.

Alii vero qui mundum istum non existimant sempiternum, sive non eum solum, sed innumerabiles opinentur, sive solum quidem esse, sed certis saeculorum intervallis innumerabiliter oriri et occidere; necesse est fateantur hominum genus prius sine hominibus gignentibus extitisse. Neque enim ut alluvionibus incendiisque terrarum, quas illi non putant toto prorsus orbe contingere, et ideo paucos homines ex quibus multitudo pristina reparetur, semper remanere contendunt, ita et hi possunt putare, quod aliqui hominum pereunte mundo relinquantur in mundo: sed sicut ipsum mundum ex materia sua renasci existimant, ita in illo ex elementis ejus genus humanum, ac deinde a parentibus progeniem pullulare mortalium, sicut aliorum animalium.

Caput XII.

Quid respondendum sit his, qui primam conditionem hominis tardam esse causantur.

Por lo cual un año más pleno y verdadero, cual ahora es para nosotros y para ellos, comprendía tres de sus años antiguos. Pero ni aun así, como dije, concuerda la historia griega con la egipcia en el número de los tiempos. Y por eso se debe dar fe más bien a la griega: porque no excede la verdad de los años que se contienen en nuestras Letras, que son verdaderamente sagradas. Además, si esta epístola de Alejandro, que es muy conocida, discrepa mucho en los espacios de los tiempos de la fe probable de las cosas; ¿cuánto menos se ha de creer a aquellos escritos que, llenos de antigüedades como fabulosas, han querido presentar contra la autoridad de los libros divinos y conocidísimos, que predijeron que todo el orbe creería en ellos, y a los cuales todo el orbe, como fue predicho por ellos, creyó; los cuales muestran que narraron verdades del pasado por aquellas cosas que prenunciaron como futuras, cuando se cumplen con tanta verdad?

Capítulo XI.

De aquellos que ciertamente no piensan que este mundo sea sempiterno, sino que opinan o que hay innumerables mundos, o que este mismo uno, por una cierta conclusión de los siglos, siempre nace y se resuelve.

Pero otros que no consideran que este mundo sea sempiterno, ya sea que opinen que no es el solo, sino que hay innumerables, o bien que es el solo, pero que nace y muere innumerables veces por ciertos intervalos de siglos; es necesario que confiesen que el género de los hombres existió antes de que hubiera hombres engendradores. Pues ni como por los aluviones e incendios de las tierras, los cuales ellos no piensan que ocurran en todo el orbe por completo, y por eso sostienen que siempre permanecen unos pocos hombres de los cuales se repare la multitud pristina, así también estos pueden pensar que algunos de los hombres queden en el mundo cuando el mundo perece: sino que, así como piensan que el mundo mismo renace de su propia materia, así en él, de sus elementos, piensan que brota el género humano, y después de los padres la progenie de los mortales, como la de los demás animales.

Capítulo XII.

Qué se debe responder a aquellos que alegan que la primera condición del hombre fue tardía.

Quod autem respondimus, cum de mundi origine quaestio verteretur, eis qui nolunt credere non eum semper fuisse, sed esse coepisse, sicut etiam Plato apertissime confitetur (In Timaeo), quamvis a nonnullis contra quam loquitur, sensisse credatur: hoc etiam de prima hominis conditione responderim, propter eos qui similiter moventur, cur homo per innumerabilia atque infinita retro tempora creatus non sit, tamque sero sit conditus, ut minus quam sex millia sint annorum, ex quo esse coepisse in sacris Litteris invenitur. Si enim brevitas eos offendit temporis, quod tam pauci eis videntur anni ex quo institutus homo in nostris auctoritatibus legitur; considerent nihil esse diuturnum, in quo est aliquid extremum, et omnia saeculorum spatia definita, si aeternitati interminatae comparentur, non exigua existimanda esse, sed nulla. Ac per hoc, si non quinque vel sex, verum etiam sexaginta millia, sive sexcenta, aut sexagies, aut sexcenties, aut sexcenties millies dicerentur annorum; aut itidem per totidem toties multiplicaretur haec summa, ubi jam nullum numeri nomen haberemus, ex quo Deus hominem fecit; similiter quaeri posset, cur ante non fecerit. Dei quippe ab hominis creatione cessatio retrorsus aeterna sine initio tanta est, ut si ei conferatur quamlibet magna et ineffabilis numerositas temporum, quae tamen fine conclusa certi spatii terminetur, nec saltem tanta videri debeat, quanta si humoris brevissimam guttam universo mari, etiam quantum Oceanus circumfluit, comparemus: quoniam istorum duorum unum quidem perexiguum est, alterum incomparabiliter magnum, sed utrumque finitum; illud vero temporis spatium, quod ab initio aliquo progreditur et aliquo termino coercetur, magnitudine quantacumque tendatur, comparatum illi quod initium non habet, nescio utrum pro minimo, an potius pro nullo deputandum est.

Hinc enim si a fine vel brevissima singillatim momenta detrahantur, decrescente numero, licet tam ingenti, ut vocabulum non inveniat retrorsum redeundo; tanquam si hominis dies ab illo in quo nunc vivit, usque ad illum in quo natus est, detrahas: quandoque ad initium illa detractio perducetur. Si autem detrahantur retrorsus in spatio, quod a nullo coepit exordio, non dico singillatim minuta momenta, vel horarum aut dierum aut mensium aut annorum etiam quantitates; sed tam magna spatia, quanta illa summa comprehendit annorum, quae jam dici a quibuslibet computatoribus non potest, quae tamen momentorum minutatim detractione consumitur; et detrahantur haec tanta spatia, non semel atque iterum saepiusque, sed semper: quid fit, quid agitur, quando nunquam ad initium, quod omnino nullum est, pervenitur?

En cuanto a lo que respondimos, cuando se trataba la cuestión del origen del mundo, a aquellos que no quieren creer que no siempre fue, sino que comenzó a ser, como también Platón confiesa abiertamente (En el Timeo), aunque algunos crean que sintió de modo contrario a lo que dice: esto mismo respondería sobre la primera condición del hombre, por causa de aquellos que de modo semejante se mueven por qué el hombre no fue creado por innumerables e infinitos tiempos retroactivos, y fue fundado tan tarde que se encuentra en las Sagradas Letras que hace menos de seis mil años comenzó a ser. Pues si la brevedad del tiempo los ofende, porque les parecen tan pocos años desde que el hombre fue instituido según se lee en nuestras autoridades; consideren que nada es duradero en lo que hay algo extremo, y que todos los espacios definidos de los siglos, si se comparan con la eternidad interminable, no deben ser estimados como exiguos, sino como nada. Y por esto, si no se dijeran cinco o seis mil, sino incluso sesenta mil, o seiscientos mil, o sesenta veces, o seiscientas veces, o seiscientas mil veces mil años; o del mismo modo si se multiplicara esta suma tantas veces por otras tantas, donde ya no tuviéramos nombre para el número, desde que Dios hizo al hombre; de modo semejante podría preguntarse por qué no lo hizo antes. Pues el cese de Dios de la creación del hombre hacia atrás, eterno y sin inicio, es tan grande que si se le compara cualquier numerosa cantidad de tiempos, por grande e inefable que sea, que sin embargo esté concluida por el fin de un cierto espacio, ni siquiera debería parecer tan grande como si comparáramos una brevísima gota de humedad con el mar universal, incluso con cuanto el Océano circunda: puesto que de estos dos, uno ciertamente es pequeñísimo y el otro incomparablemente grande, pero ambos son finitos; en cambio, aquel espacio de tiempo que progresa desde algún inicio y se coarta por algún término, por mucha magnitud que se extienda, comparado con aquel que no tiene inicio, no sé si debe ser reputado como mínimo o más bien como nada.

Pues si desde aquí, desde el fin, se restaran uno por uno incluso los momentos más breves, decreciendo el número, aunque sea tan ingente que no encuentre nombre al volver hacia atrás; tal como si restas los días del hombre desde aquel en que ahora vive hasta aquel en que nació: en algún momento aquella resta será conducida al inicio. Pero si se restan hacia atrás en el espacio que no comenzó por ningún exordio, no digo uno por uno los minutos momentos, o las cantidades de horas o de días o de meses o de años; sino espacios tan grandes como aquella suma de años comprende, que ya no puede decirse por cualesquiera computadores, la cual sin embargo se consume por la resta de momentos minuciosamente; y si se restan estos espacios tan grandes, no una vez y otra y más veces, sino siempre: ¿qué pasa, qué sucede, cuando nunca se llega al inicio, que no es absolutamente ninguno?

Quapropter, quod nos modo quaerimus post quinque millia et quod excurrit annorum, possent et posteri etiam post annorum sexcenties millies eadem curiositate requirere, si in tantum haec mortalitas hominum exoriendo et occumbendo, et imperita perseveraret infirmitas. Potuerunt et qui fuerunt ante nos, ipsis recentibus hominis creati temporibus, istam movere quaestionem. Ipse denique primus homo, vel postridie, vel eodem die posteaquam factus est, potuit inquirere, cur non ante sit factus. Et quandocumque antea factus esset, non vires tunc alias et alias nunc, vel etiam postea, ista de initio rerum temporalium controversia reperiret.

Caput XIII.

De revolutione saeculorum, quibus certo fine conclusis, universa semper in eumdem ordinem eamdemque speciem reditura quidam philosophi crediderunt.

1. Hanc autem se philosophi mundi hujus non aliter putaverunt posse vel debere dissolvere, nisi ut circuitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura, atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent volumina venientium praetereuntiumque saeculorum: sive in mundo permanente isti circuitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens mundus eadem semper quasi nova, quae transacta et quae ventura sunt, exhiberet. A quo ludibrio prorsus immortalem animam, etiam cum sapientiam perceperit, liberare non possunt, euntem sine cessatione ad falsam beatitudinem, et ad veram miseriam sine cessatione redeuntem. Quomodo enim vera beatitudo est, de cujus nunquam aeternitate confiditur, dum anima venturam miseriam aut imperitissime in veritate nescit, aut infelicissime in beatitudine pertimescit? Aut si ad miserias nunquam ulterius reditura, ex his ad beatitudinem pergit; fit ergo aliquid novi in tempore, quod finem non habet temporis. Cur non ergo et mundus? cur non et homo factus in mundo? ut illi nescio qui falsi circuitus a falsis sapientibus fallacibusque comperti, in doctrina sana tramite recti itineris evitentur.

2. Nam quidam et illud quod legitur in libro Salomonis, qui vocatur Ecclesiastes, Quid est quod fuit? Ipsum quod erit. Et quid est quod factum est? Ipsum quod fiet: et non est omne recens sub sole. Quis loquatur, et dicat, Ecce hoc novum est? Jam fuit in saeculis quae fuerunt ante nos (Eccle. I, 9, 10); propter hos circuitus in eadem redeuntes et in eadem cuncta revocantes, dictum intelligi volunt:

Por lo cual, lo que nosotros ahora preguntamos después de cinco mil y pico de años, también los pósteros podrían requerir con la misma curiosidad incluso después de seiscientas mil veces seiscientos mil años, si en tanto perseverara esta mortalidad de los hombres surgiendo y falleciendo, y la imperita flaqueza. También pudieron mover esta cuestión los que fueron antes de nosotros, en los mismos tiempos recientes del hombre creado. Finalmente, el primer hombre mismo, o al día siguiente, o el mismo día después de que fue hecho, pudo inquirir por qué no fue hecho antes. Y en cualquier momento que antes hubiera sido hecho, no encontraría entonces y ahora, o también después, otras y otras fuerzas esta controversia sobre el inicio de las cosas temporales.

Capítulo XIII.

De la revolución de los siglos, por la cual algunos filósofos creyeron que, concluidos estos con un fin cierto, todas las cosas siempre han de volver al mismo orden y a la misma especie.

1. Pero los filósofos de este mundo no pensaron que pudieran o debieran resolver esto de otro modo, sino induciendo circuitos de tiempos por los cuales aseveraran que las mismas cosas siempre habían sido renovadas y repetidas en la naturaleza de las cosas, y que así en adelante serían los volúmenes de los siglos venideros y pasados sin cesar: ya sea que estos circuitos se hicieran en un mundo permanente, o que el mundo, naciendo y muriendo por ciertos intervalos, exhibiera siempre las mismas cosas como nuevas, las que ya pasaron y las que han de venir. De este ludibrio ciertamente no pueden liberar al alma inmortal, incluso cuando ha percibido la sabiduría, yendo sin cesar a una falsa bienaventuranza y volviendo sin cesar a una verdadera miseria. Pues ¿cómo es verdadera bienaventuranza aquella de cuya eternidad nunca se confía, mientras el alma o ignorantísimamente en la verdad no sabe la miseria venidera, o infelicísimamente en la bienaventuranza la teme? O si, para no volver nunca más a las miserias, de estas pasa a la bienaventuranza; se produce, por tanto, algo nuevo en el tiempo que no tiene fin de tiempo. ¿Por qué no, entonces, también el mundo? ¿Por qué no también el hombre hecho en el mundo? Para que aquellos no sé qué falsos circuitos, descubiertos por falsos y falaces sabios, sean evitados en la doctrina sana por la senda de un camino recto.

2. Pues algunos también quieren que se entienda que lo que se lee en el libro de Salomón, que se llama Eclesiastés, ¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será. ¿Y qué es lo que se hizo? Lo mismo que se hará: y no hay nada nuevo bajo el sol. ¿Quién hablará y dirá: He aquí que esto es nuevo? Ya fue en los siglos que fueron antes de nosotros (Ecl I, 9, 10); por causa de estos circuitos que vuelven a las mismas cosas y revocan todas las cosas a lo mismo, quieren que se entienda dicho:

quod ille aut de his rebus dixit, de quibus superius loquebatur, hoc est de generationibus aliis euntibus, aliis venientibus, de solis anfractibus, de torrentium lapsibus; aut certe de omnium rerum generibus, quae oriuntur, atque occidunt. Fuerunt enim homines ante nos, sunt et nobiscum, et erunt post nos; ita quaeque animantia, vel arbusta. Monstra quoque ipsa, quae inusitata nascuntur, quamvis inter se diversa sint, et quaedam eorum semel facta narrentur, tamen secundum id quod generaliter miracula et monstra sunt, utique et fuerunt, et erunt; nec recens et novum est, ut monstrum sub sole nascatur. Quamvis haec verba quidam sic intellexerint, tanquam in praedestinatione Dei jam facta fuisse omnia, sapiens ille voluisset intelligi, et ideo nihil recens esse sub sole. Absit autem a recta fide, ut his Salomonis verbis illos circuitus significatos esse credamus, quibus illi putant sic eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, ut, verbi gratia, sicut isto saeculo Plato philosophus in urbe Atheniensi, et in ea schola quae Academia dicta est, discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula, multum prolixis quidem intervallis, sed tamen certis, et idem Plato et eadem civitas et eadem schola iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia deinde saecula repetendi sint: absit, inquam, ut nos ista credamus. Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris; resurgens autem a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur (Rom. VI, 9): et nos post resurrectionem semper cum Domino erimus (I Thess. IV, 16), cui modo dicimus, quod sacer admonet Psalmus, Tu, Domine, servabis nos, et custodies nos a generatione hac in aeternum. Satis autem istis existimo convenire quod sequitur, In circuitu impii ambulant (Psal. XI, 8, 9): non quia per circulos quos opinantur, eorum vita est recursura; sed quia modo talis est erroris eorum via, id est, falsa doctrine.

Caput XIV.

De temporali conditione generis humani, quam Deus nec novo consilio constituerit, nec mutabili voluntate.

Quid autem mirum est, si in his circuitibus errantes, nec aditum, nec exitum inveniunt? Quia genus humanum atque ista nostra mortalitas, nec quo initio coepta sit sciunt, nec quo fine claudatur; quandoquidem altitudinem Dei penetrare non possunt: quia cum ipse sit aeternus et sine initio, ab aliquo tamen initio exorsus est tempora, et hominem quem nunquam ante fecerat, fecit in tempore, non tamen novo et repentino, sed immutabili aeternoque consilio.

lo cual él dijo o de estas cosas de las que hablaba arriba, esto es, de unas generaciones que pasan y otras que vienen, de los rodeos del sol, de las caídas de los torrentes; o ciertamente de los géneros de todas las cosas que nacen y mueren. Pues hubo hombres antes de nosotros, los hay con nosotros y los habrá después de nosotros; así cualesquiera seres animados o arboledas. Los mismos monstruos que nacen inusitadamente, aunque sean diversos entre sí y se narre que algunos de ellos ocurrieron una sola vez, sin embargo, según aquello de que son generalmente milagros y monstruos, ciertamente tanto fueron como serán; ni es reciente ni nuevo que nazca un monstruo bajo el sol. Aunque algunos entendieron estas palabras como si el sabio hubiera querido que se entendiera que todas las cosas ya habían sido hechas en la predestinación de Dios, y por eso nada es nuevo bajo el sol. Lejos esté, sin embargo, de la recta fe que creamos que con estas palabras de Salomón se significan aquellos circuitos por los cuales ellos piensan que se repiten de tal modo los mismos volúmenes de los tiempos y de las cosas temporales que, verbigracia, así como en este siglo el filósofo Platón enseñó a sus discípulos en la ciudad de Atenas y en aquella escuela que se llamó Academia, así por innumerables siglos pasados, con intervalos ciertamente muy prolongados pero ciertos, tanto el mismo Platón como la misma ciudad y la misma escuela y los mismos discípulos se repitieron, y han de repetirse por innumerables siglos en adelante: lejos esté, digo, que creamos estas cosas. Pues una sola vez murió Cristo por nuestros pecados; resurgiendo, en cambio, de los muertos ya no muere, y la muerte no tendrá más dominio sobre él (Rom VI, 9): y nosotros después de la resurrección estaremos siempre con el Señor (I Tes IV, 16), a quien ahora decimos lo que el sagrado Salmo amonesta: «Tú, Señor, nos guardarás y nos custodiarás de esta generación para siempre». Pienso, además, que les conviene bastante lo que sigue: «En circuito caminan los impíos» (Sal XI, 8, 9): no porque su vida haya de retornar por los círculos que imaginan, sino porque tal es ahora la vía de su error, esto es, la falsa doctrina.

Capítulo XIV.

De la condición temporal del género humano, la cual Dios no constituyó ni por un nuevo consejo ni por una voluntad mudable.

¿Qué maravilla es, entonces, si errando en estos circuitos, no encuentran ni entrada ni salida? Porque no saben ni con qué inicio comenzó el género humano y esta mortalidad nuestra, ni con qué fin se cerrará; puesto que ciertamente no pueden penetrar la altura de Dios: porque aunque él mismo sea eterno y sin inicio, sin embargo desde algún inicio dio comienzo a los tiempos, e hizo en el tiempo al hombre que nunca antes había hecho, no sin embargo por un consejo nuevo y repentino, sino por uno inconmutable y eterno.

Quis hanc valeat altitudinem investigabilem vestigare, et inscrutabilem perscrutari, secundum quam Deus hominem temporalem, ante quem nemo unquam hominum fuit, non mutabili voluntate in tempore condidit, et genus humanum ex uno multiplicavit? Quandoquidem Psalmus ipse cum praemisisset atque dixisset, Tu, Domine, servabis nos, et custodies nos a generatione hac in aeternum; ac deinde repercussisset eos, in quorum stulta impiaque doctrina nulla liberationis et beatitudinis animae servatur aeternitas, continuo subjiciens, In circuitu impii ambulant: tanquam ei diceretur, Quid ergo tu credis, sentis, intelligis? numquidnam existimandum est subito Deo placuisse hominem facere, quem nunquam antea infinita retro aeternitate fecisset, cui nihil novi accidere potest, in quo mutabile aliquid non est? continuo respondit ad ipsum Deum loquens, Secundum altitudinem tuam multiplicasti filios hominum (Ibid.). Sentiant, inquit, homines quod putant, et quod eis placet opinentur et disputent: Secundum altitudinem tuam, quam nullus potest nosse hominum, multiplicasti filios hominum. Valde quippe altum est, et semper Deum fuisse, et hominem quem nunquam fecerat, ex aliquo tempore primum facere voluisse, nec consilium voluntatemque mutasse.

Caput XVI.

Quomodo intelligenda sit promissa homini a Deo vita aeterna ante tempora aeterna.

Quae saecula praeterierint antequam genus institueretur humanum, me fateor ignorare: non tamen dubito nihil omnino creaturae Creatori esse coaeternum. Dicit etiam Apostolus tempora aeterna, nec ea futura, sed, quod magis est mirandum, praeterita. Sic enim ait: In spem vitae aeternae, quam promisit non mendax Deus ante tempora aeterna ; manifestavit autem temporibus suis Verbum suum (Tit. I, 2 et 3). Ecce dixit retro quod fuerint tempora aeterna, quae tamen non fuerint Deo coaeterna. Si quidem ille ante tempora aeterna non solum erat, verum etiam promisit vitam aeternam, quam manifestavit temporibus suis, id est congruis, quid aliud quam Verbum suum? Hoc est enim vita aeterna. Quomodo autem promisit, cum hominibus utique promiserit, qui nondum erant ante tempora aeterna; nisi quia in ipsius aeternitate, atque in ipso ejus Verbo eidem coaeterno, jam praedestinatione fixum erat, quod suo tempore futurum erat?

CAPUT XVII.---Quid de incommutabili consilio aut voluntate Dei fides sana defendat, contra ratiocinationes eorum qui opera Dei ex aeternitate repetita per eosdem semper volunt saeculorum redire circuitus.

¿Quién podrá investigar esta altura investigable y escudriñar esta inescrutable, según la cual Dios fundó en el tiempo al hombre temporal, antes del cual nunca hubo ningún hombre, no por voluntad mudable, y multiplicó el género humano de uno solo? Puesto que ciertamente el mismo Salmo, habiendo premisado y dicho: «Tú, Señor, nos guardarás y nos custodiarás de esta generación para siempre»; y después habiendo rebatido a aquellos en cuya necia e impía doctrina no se preserva ninguna eternidad de liberación y bienaventuranza del alma, subyugando inmediatamente: «En circuito caminan los impíos»; como si se le dijera a él: ¿Qué crees tú entonces, qué sientes, qué entiendes? ¿Acaso se ha de pensar que de repente le plugo a Dios hacer al hombre, a quien nunca antes había hecho en la infinita eternidad retroactiva, a quien nada nuevo puede sucederle, en quien no hay nada mudable? inmediatamente respondió hablando al mismo Dios: «Según tu altura multiplicaste a los hijos de los hombres» (Ibíd.). Sientan los hombres lo que piensan, dice, y opinen y disputen lo que les plazca: «Según tu altura», que ningún hombre puede conocer, «multiplicaste a los hijos de los hombres». Pues es sumamente alto tanto que Dios haya sido siempre, como que haya querido hacer primero desde algún tiempo al hombre temporal, a quien nunca había hecho, ni cambió su consejo y voluntad.

Capítulo XVI.

Cómo se debe entender la vida eterna prometida por Dios al hombre antes de los tiempos eternos.

Confieso que ignoro qué siglos transcurrieron antes de que se instituyera el género humano; sin embargo, no dudo que nada de lo creado es en absoluto coeterno con el Creador. Dice también el Apóstol «tiempos eternos», y no los futuros, sino, lo que es más de admirar, los pasados. Pues así dice: «En la esperanza de la vida eterna, la cual prometió Dios, que no miente, antes de los tiempos eternos; pero manifestó en sus tiempos su Verbo» (Tit. 1, 2 y 3). He aquí que dijo que hubo tiempos eternos hacia atrás, los cuales sin embargo no fueron coeternos con Dios. Si en verdad él no solo era antes de los tiempos eternos, sino que también prometió la vida eterna, la cual manifestó en sus tiempos, es decir, en los congruos, ¿qué otra cosa sino su Verbo? Pues esto es la vida eterna. Pero ¿cómo prometió, habiendo ciertamente prometido a los hombres, que aún no existían antes de los tiempos eternos; a no ser porque en su propia eternidad, y en su mismo Verbo coeterno con él, ya estaba fijado por la predestinación lo que había de ser en su tiempo?

CAPÍTULO XVII.---Qué defiende la fe sana acerca del consejo o voluntad inconmutable de Dios, contra las razonamientos de aquellos que quieren que las obras de Dios, repetidas desde la eternidad, vuelvan siempre por los mismos circuitos de los siglos.

1. Illud quoque non dubito, antequam primus homo creatus esset, nunquam quemquam hominem fuisse: nec eumdem ipsum, nescio quibus circuitibus, nescio quoties revolutum, nec alium aliquem natura similem. Neque ab hac fide me philosophorum argumenta deterrent, quorum acutissimum illud putatur, quod dicunt, nulla infinita ulla scientia posse comprehendi: ac per hoc Deus inquiunt, rerum quas facit , omnium finitarum omnes finitas apud se rationes habet. Bonitas autem ejus nunquam vacua fuisse credenda est, ne sit temporalis ejus operatio, cujus retro fuerit aeterna cessatio, quasi poenituerit eum prioris sine initio vacationis, ac propterea sit operis aggressus initium. Et ideo necesse est, inquiunt, eadem semper repeti, eademque semper repetenda transcurrere: vel manente mundo mutabiliter, qui licet nunquam non fuerit et sine initio temporis tamen factus est; vel ejus quoque ortu et occasu semper illis circuitibus repetito, semperque repetendo: ne videlicet, si aliquando primum Dei opera coepta dicantur, priorem suam sine initio vacationem tanquam inertem ac desidiosam, et ideo sibi displicentem damnasse quodammodo, atque ob hoc mutasse credatur. Si autem semper quidem temporalia, sed alia atque alia perhibetur operatus, ac sic aliquando etiam ad hominem faciendum, quem nunquam antea fecerat, pervenisse: non scientia, qua putant non posse quaecumque infinita comprehendi, sed quasi ad horam, sicut veniebat in mentem, fortuita quadam inconstantia videatur fecisse quae fecit. Porro si illi circuitus admittantur, inquiunt, quibus vel manente mundo, vel ipso quoque revolubiles ortus suos et occasus eisdem circuitibus inserente, eadem temporalia repetuntur, nec ignavum otium, praesertim tam longae sine initio diuturnitatis, Deo tribuitur, nec improvida temeritas operum suorum. Quoniam si non eadem repetantur, non possunt infinita diversitate variata ulla ejus scientia vel praescientia comprehendi.

2. Has argumentationes quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus, de via recta conantur avertere, si ratio refutare non posset, fides irridere deberet. Huc accedit, quod in adjutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifesta confringit. Hinc enim maxime isti errant, ut in circuitu falso ambulare, quam vero et recto itinere malint, quod mentem divinam omnino immutabilem cujuslibet infinitatis capacem, et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana, mutabili, angustaque metiuntur.

1. Tampoco dudo de esto, que antes de que el primer hombre fuera creado, nunca hubo ningún hombre; ni ese mismo, revuelto por no sé qué circuitos, no sé cuántas veces, ni ningún otro semejante por naturaleza. Ni me disuaden de esta fe los argumentos de los filósofos, de los cuales se piensa que es el más agudo aquel que dicen, que ninguna cosa infinita puede ser comprendida por ciencia alguna; y por esto, dicen, Dios tiene ante sí todas las razones finitas de todas las cosas finitas que hace. Pero su bondad nunca se ha de creer que estuvo vacía, para que su operación no sea temporal, de la cual hacia atrás hubo una cesación eterna, como si se hubiera arrepentido de su previa vacación sin inicio, y por ello hubiera emprendido el inicio de su obra. Y por eso es necesario, dicen, que siempre se repitan las mismas cosas, y que siempre habiendo de repetirse transcurran: ya sea permaneciendo el mundo de modo mudable, el cual aunque nunca dejó de ser, sin embargo fue hecho sin inicio de tiempo; o también su origen y ocaso siempre repetido por aquellos circuitos, y siempre habiendo de repetirse: para que, a saber, si alguna vez se dice que las obras de Dios comenzaron por primera vez, se crea que de algún modo condenó como inerte y ociosa su previa vacación sin inicio, y por eso desagradable para sí, y por esto la cambió. Pero si se afirma que siempre obró cosas temporales, pero unas tras otras, y así alguna vez llegó también a hacer al hombre, a quien nunca antes había hecho: parecería que hizo lo que hizo no por ciencia, por la cual piensan que no pueden comprenderse cualesquiera cosas infinitas, sino como por el momento, según le venía a la mente, por una cierta inconstancia fortuita. Además, si se admiten aquellos circuitos, dicen, por los cuales, ya sea permaneciendo el mundo, o insertando él mismo sus orígenes y ocasos revolubles en los mismos circuitos, se repiten las mismas cosas temporales, ni se atribuye a Dios un ocio ignavo, especialmente de tan larga duración sin inicio, ni una temeridad imprevista de sus obras. Porque si no se repitieran las mismas cosas, no podrían, variadas por una diversidad infinita, ser comprendidas por ciencia o presciencia alguna suya.

2. Estas argumentaciones, por las cuales los impíos intentan desviar nuestra sencilla piedad del camino recto para que caminemos con ellos en circuito, si la razón no pudiera refutarlas, la fe debería burlarse de ellas. A esto se añade que, con la ayuda del Señor nuestro Dios, la razón manifiesta rompe estos círculos volubles que la opinión finge. Pues en esto yerran principalmente estos hombres, que prefieren caminar en un circuito falso antes que por el camino verdadero y recto, porque miden la mente divina, totalmente inconmutable, capaz de cualquier infinitud y que numera todas las cosas innumerables sin alternancia de pensamiento, por la suya humana, mudable y estrecha.

Et fit illis quod ait Apostolus: comparantes enim semetipsos sibimetipsis , non intelligunt (II Cor. X, 12). Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt); profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant. Nobis autem fas non est credere, aliter Deum affici cum vacat, aliter cum operatur: quia nec affici dicendus est, tanquam in ejus natura fiat aliquid, quod non ante fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non itaque in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia; sicut nec in ejus opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere, et agens quiescere. Potest ad opus novum, non novum, sed sempiternum adhibere consilium; nec poenitendo quia prius cessa verat, coepit facere quod non fecerat. Sed et si prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio quod dicitur, prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt: hinc eis qui talia videre possunt mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit.

Caput XVIII.

Contra eos qui dicunt, ea quae infinita sunt nec Dei posse scientia comprehendi.

Illud autem aliud quod dicunt, nec Dei scientia quae infinita sunt posse comprehendi; restat eis ut dicere audeant, atque huic se voragini profundae impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est: quoniam in quocumque numero finem faciendum putaveris, idem ipse, non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus et quamlibet ingentem multitudinem continens in ipsa ratione atque scientia numerorum, non solum duplicari, verum etiam multiplicari potest. Ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit. Ergo et dispares inter se atque diversi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt. Itane numeros propter infinitatem nescit omnes Deus ; et usque ad quamdam summam numerorum scientia Dei pervenit, caeteros ignorat? Quis hoc etiam dementissimus dixerit?

Y les sucede lo que dice el Apóstol: «comparándose, en efecto, a sí mismos consigo mismos, no entienden» (2 Cor. 10, 12). Pues porque cualquier cosa nueva que les viene a la mente para ser hecha, la hacen por un nuevo consejo (pues llevan mentes mudables); de seguro, no pensando en Dios, a quien no pueden concebir, sino pensando en sí mismos en lugar de él, no lo comparan a él sino a sí mismos, ni con él, sino con ellos mismos. Pero a nosotros no nos es lícito creer que Dios es afectado de un modo cuando está en vacación y de otro cuando obra: porque no se ha de decir que es afectado, como si ocurriera algo en su naturaleza que antes no hubiera sido. Pues padece quien es afectado, y es mudable todo lo que padece algo. No se piense, pues, en su vacación la ignavia, la desidia o la inercia; así como tampoco en su obra el trabajo, el esfuerzo o la industria. Sabe actuar descansando y descansar actuando. Puede aplicar a una obra nueva un consejo no nuevo, sino sempiterno; ni comenzó a hacer lo que no había hecho arrepintiéndose porque antes hubiera cesado. Pero aunque antes cesara y después obrara (lo cual no sé de qué modo pueda ser entendido por el hombre), esto que se dice «antes» y «después» estuvo sin duda en las cosas que antes no existían y después existieron. Pero en él no cambió ni quitó una voluntad subsiguiente a otra precedente, sino que por una misma, sempiterna e inconmutable voluntad hizo que las cosas que fundó primero no fueran, mientras no fueron, y que después fueran, cuando comenzaron a ser: mostrando de este modo quizá maravillosamente a quienes pueden ver tales cosas, cómo no tuvo necesidad de ellas, sino que las fundó por gratuita bondad, pues sin ellas permaneció desde la eternidad que carece de inicio en una bienaventuranza no menor.

Capítulo XVIII.

Contra aquellos que dicen que las cosas que son infinitas no pueden ser comprendidas ni siquiera por la ciencia de Dios.

Pero aquello otro que dicen, que las cosas que son infinitas no pueden ser comprendidas ni siquiera por la ciencia de Dios; les queda que se atrevan a decir, y que se sumerjan en este profundo abismo de impiedad, que Dios no conoce todos los números. Pues que ellos son infinitos, es certísimo: puesto que en cualquier número que pienses que se ha de poner un límite, ese mismo puede ser aumentado, no digo añadiendo uno, sino por grande que sea y por vasta multitud que contenga en la misma razón y ciencia de los números, puede ser no solo duplicado, sino incluso multiplicado. Así, en verdad, cada número está terminado por sus propias propiedades, de modo que ninguno de ellos puede ser igual a cualquier otro. Por tanto, son tanto dispares entre sí como diversos, y cada uno de ellos es finito, y todos son infinitos. ¿Acaso por la infinitud no conoce Dios todos los números; y la ciencia de Dios llega hasta una cierta suma de números e ignora los demás? ¿Quién, aun el más demente, diría esto?

Nec audebunt isti contemnere numeros, et eos dicere ad Dei scientiam non pertinere, apud quos Plato Deum magna auctoritate commendat mundum numeris fabricantem (In Timaeo): et apud nos Deo dictum legitur, Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti (Sap. XI, 21)? De quo dicit et propheta, Qui profert numerose saeculum (Isai XL, 26, sec. LXX). Et Salvator in Evangelio, Capilli, inquit, vestri omnes numerati sunt (Matth. X, 30). Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, cujus intelligentiae, sicut in Psalmo canitur, non est numerus (Psal. CXLVI, 5). Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cujus intelligentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur; profecto et omnis infinitas quodam ineffabli modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. Quare si infinitas numerorum scientiae Dei, qua comprehenditur, esse non potest infinita; qui tandem nos sumus homunculi, qui ejus scientiae limites figere praesumamus, dicentes quod, nisi eisdem circuitibus temporum eadem temporalia repetuntur, non potest Deus cuncta quae fecit vel praescire ut faciat, vel scire cum fecerit? cujus sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis, tam incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit, ut quaecumque nova et dissimilia consequentia praecedentibus si semper facere vellet, inordinata et improvisa habere non posset; nec ea praevideret ex proximo tempore, sed aeterna praescientia contineret.

Caput XIX.

De saeculis saeculorum.

Quod utrum ita faciat , et continuata sibi connexione copulentur quae appellantur saecula saeculorum, alia tamen atque alia, ordinata dissimilitudine procurrentia, eis duntaxat qui ex miseria liberantur in sua beata immortalitate sine fine manentibus; an ita dicantur saecula saeculorum, ut intelligantur saecula in sapientia Dei inconcussa stabilitate manentia, istorum quae cum tempore transeunt tanquam efficientia saeculorum, definire non audeo . Fortassis enim possit dici saeculum, quae sunt saecula; ut nihil aliud perhibeatur saeculum saeculi, quam saecula saeculorum: sicut nihil aliud dicitur coelum coeli, quam coeli coelorum. Nam coelum Deus vocavit firmamentum super quod sunt aquae (Gen. I, 8), et tamen Psalmus, Et aquae, inquit, quae super coelos sunt, laudent nomen Domini (Psal. CXLVIII, 4).

Ni se atreverán aquellos a despreciar los números y a decir que no pertenecen a la ciencia de Dios, entre quienes Platón encomienda a Dios con gran autoridad fabricando el mundo por medio de números (En el Timeo): ¿y entre nosotros se lee dicho a Dios: «Todo lo dispusiste en medida, número y peso» (Sab. 11, 21)? De quien dice también el profeta: «El cual saca el siglo por número» (Is. 40, 26, sec. LXX). Y el Salvador en el Evangelio dice: «Todos los cabellos de vuestra cabeza están contados» (Mt. 10, 30). Lejos esté, pues, que dudemos que le es conocido todo número, «de cuya inteligencia», como se canta en el Salmo, «no hay número» (Sal. 146, 5). Por tanto, la infinitud del número, aunque no haya número de los números infinitos, no es sin embargo incomprensible para aquel de cuya inteligencia no hay número. Por lo cual, si todo lo que se comprende por la ciencia es terminado por la comprensión del que conoce; ciertamente también toda infinitud es de un cierto modo inefable finita para Dios, porque no es incomprensible para su ciencia. Por lo cual, si la infinitud de los números no puede ser infinita para la ciencia de Dios, por la cual es comprendida; ¿quiénes somos nosotros, hombrecillos, para presumir fijar límites a su ciencia, diciendo que, si no se repitieran las mismas cosas temporales por los mismos circuitos de los tiempos, Dios no puede ni conocer de antemano todas las cosas que hizo para hacerlas, ni conocerlas cuando las haya hecho? cuya sabiduría, simplemente múltiple y uniformemente multiforme, comprende todas las cosas incomprensibles con una comprensión tan incomprensible, que si siempre quisiera hacer cosas nuevas y disímiles consecuentes a las precedentes, no podría tenerlas desordenadas e imprevistas; ni las prevería desde un tiempo cercano, sino que las contendría en su eterna presciencia.

Capítulo XIX.

De los siglos de los siglos.

Si acaso lo hace así, y se acoplan con conexión continuada los que se llaman siglos de los siglos, unos tras otros sin embargo, transcurriendo con una disimilitud ordenada, permaneciendo sin fin en su bienaventurada inmortalidad al menos aquellos que son liberados de la miseria; o si se llaman siglos de los siglos de modo que se entiendan como los siglos que permanecen con inconmovible estabilidad en la sabiduría de Dios, como causas eficientes de estos que pasan con el tiempo, no me atrevo a definirlo. Pues tal vez pueda decirse «siglo» lo que son «siglos»; de modo que no se afirme otra cosa por «siglo del siglo» que «siglos de los siglos»: así como no se dice otra cosa por «cielo del cielo» que «cielos de los cielos». Pues Dios llamó cielo al firmamento sobre el cual están las aguas (Gén. 1, 8), y sin embargo el Salmo dice: «Y las aguas que están sobre los cielos alaben el nombre del Señor» (Sal. 148, 4).

Quid ergo istorum duorum sit, an praeter haec duo aliquid aliud de saeculis saeculorum possit intelligi, profundissima quaestio est: neque hoc quod nunc agimus impedit, si indiscussa interim differatur; sive aliquid in ea definire valeamus, sive nos faciat cautiores diligentior ipsa tractatio, ne in tanta obscuritate rerum affirmare aliquid temere audeamus. Nunc enim contra opinionem disputamus, qua illi circuitus asseruntur, quibus semper eadem per intervalla temporum necesse esse repeti existimantur. Quaelibet autem illarum sententiarum de saeculis saeculorum vera sit, ad hos circuitus nihil pertinet: quoniam sive saecula saeculorum sint, non eadem repetita, sed alterum ex altero connexione ordinatissima procurrentia, liberatorum beatitudine sine ullo recursu miseriarum certissima permanente, sive saecula saeculorum aeterna sint temporalium tanquam dominantia subditorum, circuitus illi eadem revolventes locum non habent, quos maxime refellit aeterna vita sanctorum (Matth. XXV, 46).

Caput XX.

De impietate eorum qui asserunt animas summae veraeque beatitudinis participes, iterum atque iterum per circuitus temporum ad easdem miserias laboresque redituras.

Quorum enim aures piorum ferant, post emensam tot tantisque calamitatibus vitam (si tamen ista vita dicenda est, quae potius mors est, ita gravis, ut mors quae ab hac liberat, mortis hujus amore timeatur), post tam magna mala tamque multa et horrenda, tandem aliquando per veram religionem atque sapientiam expiata atque finita, ita pervenire ad conspectum Dei, atque ita fieri beatum contemplatione incorporeae lucis per participationem immutabilis immortalitatis ejus, cujus adipiscendae amore flagramus, ut eam quandoque necesse sit deseri, et eos qui deserunt, ab illa aeternitate, veritate, felicitate dejectos, tartareae mortalitati, turpi stultitiae, miseriis exsecrabilibus implicari, ubi Deus amittatur, ubi odio veritas habeatur, ubi per immundas nequitias beatitudo quaeratur; et hoc itidem atque itidem sine ullo fine priorum et posteriorum certis intervallis et dimensionibus saeculorum factum et futurum;

Cuál de estas dos cosas sea, o si además de estas dos pueda entenderse alguna otra cosa de los siglos de los siglos, es una cuestión profundísima: ni impide esto que ahora tratamos si se difiere mientras tanto sin discutir; ya sea que podamos definir algo en ella, ya sea que el trato más diligente nos haga más cautos, para que en tanta oscuridad de las cosas no nos atrevamos a afirmar nada temerariamente. Pues ahora disputamos contra la opinión por la cual se aseveran aquellos circuitos, por los cuales se piensa que es necesario que siempre se repitan las mismas cosas por intervalos de tiempos. Pero cualquiera de aquellas sentencias sobre los siglos de los siglos que sea verdadera, nada pertenece a estos circuitos: puesto que, ya sea que haya siglos de los siglos, no repetidos los mismos, sino procediendo uno de otro con conexión ordenadísima, permaneciendo certísima la bienaventuranza de los liberados sin ningún recurso de miserias; o ya sea que los siglos de los siglos sean los eternos de las cosas temporales como dominantes de sus súbditos, aquellos circuitos que revuelven las mismas cosas no tienen lugar, a los cuales refuta principalmente la vida eterna de los santos (Mt. 25, 46).

Capítulo XX.

De la impiedad de aquellos que asertan que las almas partícipes de la suma y verdadera bienaventuranza, una y otra vez por los circuitos de los tiempos volverán a las mismas miserias y trabajos.

Pues ¿qué oídos de piadosos soportarían que, después de una vida medida por tantas y tan grandes calamidades (si es que ha de llamarse vida esta que es más bien muerte, tan grave que la muerte que de esta libera es temida por el amor de esta muerte), después de tan grandes males y tan muchos y horrendos, por fin alguna vez por la verdadera religión y sabiduría expiados y terminados, se llegue así al conspecto de Dios, y así se haga uno bienaventurado por la contemplación de la luz incorpórea por la participación de su inmutable inmortalidad, para cuya obtención nos inflamamos de amor, que sea necesario alguna vez desampararla, y los que la desamparan, derribados de aquella eternidad, verdad y felicidad, se vean implicados en la mortalidad tartárea, en la torpe estulticia, en miserias execrables, donde se pierda a Dios, donde se tenga en odio la verdad, donde por inmundas maldades se busque la bienaventuranza; y esto una y otra vez sin ningún fin de los anteriores y posteriores por ciertos intervalos y dimensiones de los siglos hecho y por hacer;

et hoc propterea, ut possint Deo, circuitibus definitis euntibus semper atque redeuntibus per nostras falsas beatitudines et veras miserias, alternatim quidem, sed revolutione incessabili sempiternas, nota esse opera sua; quoniam neque a faciendo quiescere, neque sciendo possit ea quae infinita sunt, indagare? quis haec audiat? quis credat? quis ferat? Quae si vera essent, non solum tacerentur prudentius, verum etiam (ut quomodo valeo dicam quod volo) doctius nescirentur. Nam si haec illic in memoria non habebimus, et ideo beati erimus, cur hic per eorum scientiam gravatur amplius nostra miseria? Si autem ibi ea necessario scituri sumus, hic saltem nesciamus, ut hic felicior sit exspectatio, quam illic adeptio summi boni: quando hic aeterna vita consequenda exspectatur; ibi autem beata, sed non aeterna, quandoque amittenda cognoscitur.

Si autem dicunt, neminem posse ad illam beatitudinem pervenire, nisi hos circuitus, ubi beatitudo et miseria vicissim alternant, in hujus vitae eruditione cognoverit; quomodo ergo fatentur, quanto plus quisque amaverit Deum, tanto eum facilius ad beatitudinem perventurum, qui ea docent quibus amor ipse torpescat? Nam quis non remissius et tepidius amet eum, quem se cogitat necessario deserturum, et contra ejus veritatem sapientiamque sensurum, et hoc cum ad ejus plenam pro sua capacitate notitiam beatitudinis perfectione pervenerit; quando nec hominem amicum possit quisque amare fideliter, cui se futurum noverit inimicum? Sed absit ut vera sint, quae nobis minantur veram miseriam nunquam finiendam, sed interpositionibus falsae beatitudinis saepe ac sine fine rumpendam. Quid enim illa beatitudine falsius atque fallacius, ubi nos futuros miseros, aut in tanta veritatis luce nesciamus, aut in summa felicitatis arce timeamus? Si enim venturam calamitatem ignoraturi sumus, peritior est hic nostra miseria, ubi venturam beatitudinem novimus. Si autem nos illic clades imminens non latebit, beatius tempora transigit anima misera quibus transactis ad beatitudinem sublevetur, quam beata quibus transactis in miseriam revolvatur. Atque ita spes nostrae infelicitatis est felix et felicitatis infelix. Unde fit, ut quia hic mala praesentia patimur, ibi metuimus imminentia, verius semper miseri quam beati aliquando esse possimus.

3. Sed quoniam haec falsa sunt clamante pietate, convincente veritate (illa enim nobis veraciter promittitur vera felicitas, cujus erit semper retinenda, et nulla infelicitate rumpenda certa securitas); viam rectam sequentes, quae nobis est Christus, eo duce ac salvatore a vano et inepto impiorum circuitu iter fidei mentemque avertamus.

y esto para que puedan ser conocidas sus obras por Dios, yendo y volviendo siempre los circuitos definidos por nuestras falsas bienaventuranzas y verdaderas miserias, alternativamente por cierto, pero sempiternas por revolución incesante; ¿puesto que ni pueda descansar de hacer, ni pueda, conociendo, indagar aquellas cosas que son infinitas? ¿Quién oiría estas cosas? ¿Quién las creería? ¿Quién las soportaría? Las cuales, si fueran verdaderas, no solo se callarían más prudentemente, sino que también (para decir como puedo lo que quiero) más doctamente se ignorarían. Pues si no tendremos estas cosas allí en la memoria, y por eso seremos bienaventurados, ¿por qué aquí por su ciencia se grava más nuestra miseria? Pero si allí necesariamente hemos de saberlas, al menos aquí no las sepamos, para que aquí sea más feliz la expectación que allí la obtención del sumo bien: cuando aquí se espera conseguir la vida eterna; allí, en cambio, se conoce que la vida bienaventurada, pero no eterna, alguna vez ha de perderse.

Pero si dicen que nadie puede llegar a aquella bienaventuranza si no hubiere conocido en la erudición de esta vida estos circuitos, donde la bienaventuranza y la miseria alternan por turno; ¿cómo, pues, confiesan que cuanto más cada uno hubiere amado a Dios, tanto más fácilmente llegará a la bienaventuranza, los que enseñan aquellas cosas por las cuales el amor mismo se entorpezca? Pues ¿quién no amaría más remisa y tibiamente a aquel a quien piensa que necesariamente ha de desamparar, y ha de sentir contra su verdad y sabiduría, y esto cuando hubiere llegado a su noticia plena según su capacidad por la perfección de la bienaventuranza; cuando ni siquiera a un hombre amigo pueda cada uno amar fielmente, de quien supiere que ha de ser enemigo? Pero lejos esté que sean verdaderas las cosas que nos amenazan con una verdadera miseria que nunca ha de terminarse, sino que por interposiciones de falsa bienaventuranza ha de romperse a menudo y sin fin. Pues ¿qué hay más falso y falaz que aquella bienaventuranza donde, o no sepamos en tanta luz de la verdad que habremos de ser miserables, o lo temamos en la suma alcázar de la felicidad? Pues si hemos de ignorar la calamidad venidera, más perita es aquí nuestra miseria, donde conocemos la bienaventuranza venidera. Pero si allí no nos ha de estar oculta la ruina inminente, más bienaventuradamente pasa los tiempos el alma misera por los cuales, una vez pasados, sea elevada a la bienaventuranza, que la bienaventurada por los cuales, una vez pasados, sea revuelta a la miseria. Y así la esperanza de nuestra infelicidad es feliz, y la de nuestra felicidad, infeliz. De donde resulta que, porque aquí padecemos males presentes, allí tememos los inminentes, siempre podamos ser más verdaderamente míseros que alguna vez bienaventurados.

3. Pero puesto que estas cosas son falsas clamando la piedad y convenciendo la verdad (puesto que se nos promete verdaderamente aquella verdadera felicidad, cuya cierta seguridad habrá de ser siempre retenida y por ninguna infelicidad rota); siguiendo la vía recta, que para nosotros es Cristo, con él como guía y salvador apartemos el camino de la fe y la mente del vano e inepto circuito de los impíos.

Si enim de istis circuitibus et sine cessatione alternantibus itionibus et reditionibus animarum Porphyrius Platonicus suorum opinionem sequi noluit, sive ipsius rei vanitate permotus, sive jam tempora christiana reveritus; et quod in libro decimo commemoravi, (cap. 30), dicere maluit, animam propter cognoscenda mala traditam mundo, ut ab eis liberata atque purgata, cum ad Patrem redierit, nihil ulterius tale patiatur: quanto magis nos istam inimicam christianae fidei falsitatem detestari ac devitare debemus? His autem circuitibus evacuatis atque frustratis, nulla necessitas nos compellit, ideo putare non habere initium temporis ex quo esse coeperit genus humanum, quia per nescio quos circuitus nihil sit in rebus novi, quod non et antea certis intervallis temporum fuerit, et postea sit futurum. Si enim liberatur anima non reditura ad miserias, sicut nunquam antea liberata est, fit in illa aliquid quod antea nunquam factum est, et hoc quidem valde magnum, id est, quae nunquam desinat aeterna felicitas. Si autem in natura immortali fit tanta novitas, nullo repetita, nullo repetenda circuitu, cur in rebus mortalibus fieri non posse contenditur? Si dicunt non fieri in anima beatitudinis novitatem, quoniam ad eam revertitur in qua semper fuit, ipsa certe liberatio nova fit, cum de miseria liberatur in qua nunquam fuit, et ipsa miseriae novitas in ea facta est quae nunquam fuit. Haec autem novitas si non in rerum, quae divina providentia gubernantur, ordinem venit, sed casu potius evenit, ubi sunt illi determinati dimensique circuitus, in quibus nulla nova fiunt, sed repetuntur eadem quae fuerunt? Si autem et haec novitas ab ordinatione providentiae non excluditur, sive data sit anima, sive lapsa sit, possunt fieri nova, quae neque antea facta sint, nec tamen a rerum ordine aliena sint. Et si potuit anima facere per imprudentiam sibi novam miseriam, quae non esset improvisa divinae providentiae, ut hanc quoque in rerum ordine includeret, et ab hac eam non improvide liberaret; qua tandem temeritate humanae vanitatis audemus negare divinitatem facere posse res, non sibi, sed mundo novas, quas neque antea fecerit, nec unquam habuerit improvisas? Si autem dicunt liberatas quidem animas ad miseriam non reversuras, sed cum hoc fit, in rebus nihil novi fieri, quoniam semper aliae atque aliae liberatae sunt, et liberantur, et liberabuntur: hoc certe concedant, si ita est, novas animas fieri, quibus sit et nova miseria et nova liberatio. Nam si antiquas eas dicunt esse, et retrorsum sempiternas, ex quibus quotidie novi fiant homines, de quorum corporibus, si sapienter vixerint, ita liberentur, ut nunquam ad miserias revolvantur, consequenter dicturi sunt infinitas.

Pues si sobre estos circuitos y las idas y vueltas de las almas que alternan sin cesar Porfirio el platónico no quiso seguir la opinión de los suyos, ya sea movido por la vanidad de la cosa misma, ya sea respetando ya los tiempos cristianos; y como conmemoré en el libro décimo (cap. 30), prefirió decir que el alma fue entregada al mundo para conocer los males, para que, liberada y purgada de ellos, cuando haya vuelto al Padre, nada más sufra de tal clase: ¿cuánto más nosotros debemos detestar y evitar esa falsedad enemiga de la fe cristiana? Pero evacuados y frustrados estos circuitos, ninguna necesidad nos compele a pensar por ello que el género humano no tiene un inicio de tiempo desde el cual comenzó a ser, porque por no sé qué circuitos nada haya nuevo en las cosas que no haya sido también antes por ciertos intervalos de tiempos, y haya de ser después. Pues si el alma es liberada para no volver a las miserias, como nunca antes fue liberada, se hace en ella algo que antes nunca se hizo, y esto ciertamente muy grande, es decir, una felicidad eterna que nunca cese. Pero si en una naturaleza inmortal se hace tan gran novedad, no repetida por ningún circuito, ni que haya de repetirse, ¿por qué se contiende que en las cosas mortales no pueda hacerse? Si dicen que no se hace en el alma una novedad de bienaventuranza, puesto que vuelve a aquella en que siempre estuvo, ciertamente la misma liberación se hace nueva, cuando es liberada de la miseria en que nunca estuvo, y esa misma novedad de la miseria se hizo en ella, la cual nunca fue. Pero esta novedad, si no viene al orden de las cosas que son gobernadas por la divina providencia, sino que sucede más bien por azar, ¿dónde están aquellos circuitos determinados y medidos en los cuales nada nuevo se hace, sino que se repiten las mismas cosas que fueron? Pero si también esta novedad no es excluida de la ordenación de la providencia, ya sea que haya sido dada al alma, ya sea que haya caído, pueden hacerse cosas nuevas que ni antes se hayan hecho, ni sin embargo sean ajenas al orden de las cosas. Y si el alma pudo por imprudencia hacerse una nueva miseria, que no fuera imprevista para la divina providencia, para incluir esta también en el orden de las cosas, y no imprevistamente liberarla de esta; ¿con qué temeridad de la vanidad humana, por fin, nos atrevemos a negar que la divinidad puede hacer cosas, nuevas no para sí, sino para el mundo, que ni antes haya hecho, ni nunca haya tenido imprevistas? Pero si dicen que las almas liberadas ciertamente no volverán a la miseria, pero cuando esto se hace, nada nuevo se hace en las cosas, puesto que siempre otras y otras han sido liberadas, y son liberadas, y serán liberadas: concedan ciertamente esto, si es así, que se hacen nuevas almas, para las cuales haya tanto una nueva miseria como una nueva liberación. Pues si dicen que son antiguas, y sempiternas hacia atrás, de las cuales diariamente se hacen nuevos hombres, de cuyos cuerpos, si hubieren vivido sabiamente, sean liberadas de tal modo que nunca sean revueltas a las miserias, consecuentemente habrán de decir que son infinitas.

Quantuslibet namque finitus numerus fuisset animarum, infinitis retro saeculis sufficere non valeret, ut ex illo semper fierent homines, quorum essent animae ab ista semper mortalitate liberandae, nunquam ad eam deinceps rediturae. Nec ullo modo explicabunt, quomodo in rebus, quas, ut Deo notae esse possint, finitas volunt, infinitus sit numerus animarum.

4. Quapropter quoniam circuitus illi jam explosi sunt, quibus ad easdem miserias necessario putabatur anima reditura; quid restat convenientius pietati, quam credere non esse impossibile Deo, et ea quae nunquam fecerit nova facere, et ineffabili praescientia voluntatem mutabilem non habere? Porro autem utrum animarum liberatarum nec ulterius ad miserias redituarum numerus possit semper augeri, ipsi viderint, qui de rerum infinitate cohibenda tam subtiliter disputant: nos vero ratiocinationem nostram ex utroque latere terminamus. Si enim potest, quid causae est ut negetur creari potuisse quod nunquam antea creatum esset, si liberatarum animarum numerus, qui nunquam antea fuit, non solum factus est semel, sed nunquam fieri desinet? Si autem oportet ut certus sit liberatarum aliquis numerus animarum, quae ad miseriam nunquam redeant, neque iste numerus ulterius augeatur; etiam ipse sine dubio quicumque erit, ante utique nunquam fuit: qui profecto crescere, et ad suae quantitatis terminum pervenire sine aliquo non possit initio; quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.

Caput XXI.

De conditione unius primi hominis, atque in eo generis humani.

Hac igitur quaestione difficillima propter aeternitatem Dei nova creantis sine novitate aliqua voluntatis, quantum potuimus, explicata, non est arduum videre multo fuisse melius quod factum est, ut ex uno homine quem primum condidit, multiplicaret genus humanum, quam si id inchoasset a pluribus. Nam cum animantes alias solitarias, et quodammodo solivagas, id est, quae solitudinem magis appetant, sicuti sunt aquilae, milvi, leones, lupi, et quaecumque ita sunt; alias congreges instituerit, quae congregatae atque in gregibus malint vivere, ut sunt columbi, sturni, cervi, damulae, et caetera hujusmodi: utrumque tamen genus non ex singulis propagavit, sed plura simul jussit existere.

Pues por grande que hubiese sido un número finito de almas, no podría bastar para infinitos siglos hacia atrás, para que de él siempre se hicieran hombres, cuyas almas hubiesen de ser liberadas siempre de esta mortalidad, para nunca más volver a ella. Ni explicarán de ningún modo cómo, en las cosas que quieren que sean finitas para que puedan ser conocidas por Dios, sea infinito el número de las almas.

4. Por lo cual, puesto que ya han sido explotados aquellos circuitos por los cuales se pensaba que el alma habría de volver necesariamente a las mismas miserias; ¿qué resta más conveniente a la piedad que creer que no es imposible para Dios tanto hacer cosas nuevas que nunca haya hecho, como por inefable presciencia no tener una voluntad mudable? Por lo demás, si el número de las almas liberadas que no habrán de volver más a las miserias puede siempre aumentarse, véanlo ellos, que tan sutilmente disputan sobre la cohibición de la infinitud de las cosas: nosotros, en verdad, terminamos nuestro raciocinio por ambos lados. Pues si puede, ¿qué causa hay para que se niegue que pudo ser creado lo que nunca antes había sido creado, si el número de las almas liberadas, que nunca antes fue, no solo se hizo una vez, sino que nunca dejará de hacerse? Pero si es oportuto que sea cierto algún número de almas liberadas que nunca vuelvan a la miseria, ni ese número se aumente más; incluso él mismo, sin duda, cualquiera que sea, antes ciertamente nunca fue: el cual por cierto no podría crecer y llegar al término de su cuantidad sin algún inicio; cuyo inicio de ese modo antes nunca fue. Para que esto, pues, fuese, fue creado el hombre, antes del cual no hubo ninguno.

Capítulo XXI.

De la condición del único primer hombre, y en él del género humano.

Explicada, pues, cuanto pudimos, esta dificilísima cuestión sobre la eternidad de Dios que crea cosas nuevas sin ninguna novedad de voluntad, no es arduo ver que fue mucho mejor lo que se hizo, que de un solo hombre a quien primero fundó, multiplicase el género humano, que si lo hubiese comenzado de muchos. Pues habiendo instituido a los otros animales, unos solitarios y en cierto modo vagabundos de la soledad, esto es, que más apetecen la soledad, como son las águilas, los milanos, los leones, los lobos, y los que son así; otros gregarios, que prefieren vivir congregados y en greyes, como son las palomas, los estorninos, los ciervos, las gamas, y los demás de esta clase: sin embargo, no propagó ambos géneros de individuos singulares, sino que mandó que existiesen varios a la vez.

Hominem vero, cujus naturam quodammodo mediam inter Angelos bestiasque condebat, ut, si Creatori suo tanquam vero Domino subditus praeceptum ejus pia obedienceia custodiret, in consortium transiret angelicum, sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termino consecutus; si autem Dominum Deum suum libera voluntate superbe atque inobedienter usus offenderet, morti addictus bestialiter viveret, libidinis servus aeternoque post mortem supplicio destinatus; unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando nec ipsam quidem feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum.

CAPUT XXII.---Quod praescierit Deus hominem, quem primum condidit, peccaturum; simulque praeviderit quantum piorum populum ex ejus genere in angelicum consortium sua esset gratia translaturus.

Nec ignorabat Deus hominem peccaturum, et morti jam obnoxium morituros propagaturum, eoque progressuros peccandi immanitate mortales, ut tutius atque pacatius inter se rationalis voluntatis expertes bestiae sui generis viverent, quarum ex aquis et terris plurium pullulavit exordium, quam homines, quorum genus ex uno est ad commendandam concordiam propagatum. Neque enim unquam inter se leones, aut inter se dracones, qualia homines, bella gesserunt. Sed praevidebat etiam gratia sua populum piorum in adoptionem vocandum, remissisque peccatis justificatum Spiritu sancto sanctis Angelis in aeterna pace sociandum, novissima inimica morte destructa: cui populo esset hujus rei consideratio profutura, quod ex uno homine Deus ad commendandum hominibus, quam ei grata sit etiam in pluribus unitas, genus instituisset humanum.

Caput XXIII.

De natura humanae animae creatae ad imaginem Dei.

Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intelligentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natatilibus et volatilibus, quae mentem hujusmodi non haberent. Et cum virum terreno formasset ex pulvere, eique animam qualem dixi, sive quam jam fecerat sufflando indidisset, sive potius sufflando fecisset, eumque flatum quem sufflando fecit, (nam quid est aliud sufflare, quam flatum facere?) animam hominis esse voluisset, etiam conjugem illi in adjutorium generandi ex ejus latere osse detracto fecit, ut Deus.

Al hombre, en cambio, cuya naturaleza fundaba en cierto modo media entre los ángeles y las bestias, de tal manera que, si estando súbdito a su Creador como a verdadero Señor custodiase su precepto con piadosa obediencia, pasase al consorcio angélico, habiendo conseguido una bienaventurada inmortalidad sin ningún término y sin muerte media; pero si, usando soberbia y desobedientemente de su libre voluntad, ofendiese al Señor su Dios, adicto a la muerte viviese bestialmente, siervo de la líbido y destinado al eterno suplicio después de la muerte; a él lo creó uno y solo, no ciertamente para ser dejado solo sin sociedad humana, sino para que de ese modo se le recomendase más vehementemente la unidad de la misma sociedad y el vínculo de la concordia, si los hombres se enlasen no solo por la similitud de la naturaleza, sino también por el afecto del parentesco; puesto que ni siquiera a la misma mujer que había de ser acoplada al varón le plugo crearla como a él, sino de él, para que todo el género humano se difundiese de un solo hombre.

CAPÍTULO XXII.---Que Dios presupo que el hombre, a quien primero fundó, habría de pecar; y al mismo tiempo previó qué tan gran pueblo de piadosos de su género habría de trasladar al consorcio angélico por su gracia.

Ni ignoraba Dios que el hombre habría de pecar, y siendo ya obnoxio a la muerte habría de propagar a hombres que habrían de morir, y que hasta tal punto progresarían los mortales en la inmensidad del pecar, que más segura y pacíficamente vivirían entre sí las bestias de su género, carentes de voluntad racional, cuyo exordio brotó de las aguas y las tierras en mayor número, que los hombres, cuyo género es propagado de uno para recomendar la concordia. Pues nunca entre sí los leones, o entre sí los dragones, han librado tales guerras como los hombres. Pero preveía también por su gracia que un pueblo de piadosos habría de ser llamado a la adopción, y justificado por el Espíritu Santo, perdonados los pecados, habría de ser asociado a los santos ángeles en paz eterna, destruida la última enemiga, la muerte: a cuyo pueblo habría de serle provechosa la consideración de este hecho, que Dios había instituido el género humano de un solo hombre para recomendar a los hombres cuán grata le es incluso en muchos la unidad.

Capítulo XXIII.

De la naturaleza del alma humana creada a imagen de Dios.

Hizo, pues, Dios al hombre a su imagen. Pues tal alma le creó, por la cual por la razón y la inteligencia fuese superior a todos los animales terrestres y nadadores y volátiles, que no tuviesen una mente de esta clase. Y habiendo formado al varón del polvo terreno, y habiéndole indultado soplando un alma tal cual dije, ya sea la que ya había hecho, o más bien la hubiese hecho soplando, y hubiese querido que aquel hálito que hizo soplando (pues ¿qué otra cosa es soplar, sino hacer un hálito?) fuese el alma del hombre, también le hizo una cónyuge en ayuda de la generación, habiendo extraído un hueso de su costado, como Dios.

Neque enim haec carnali consuetudine cogitanda sunt, ut videre solemus opifices ex materia quacumque terrena corporalibus membris, quod artis industria potuerint, fabricating. Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur. Sed haec fabulosa potius quam vera esse arbitrantur, qui virtutem ac sapientiam Dei, qua novit et potest etiam sine seminibus ipsa certe facere semina, ex his usitatis et quotidianis metiuntur operibus; ea vero quae primitus instituta sunt, quoniam non noverunt, infideliter cogitant: quasi non haec ipsa quae noverunt de humanis conceptibus atque partubus, si inexpertis narrarentur, incredibiliora viderentur; quamvis et ea ipsa plerique magis naturae corporalibus causis, quam operibus divinae mentis assignent.

Caput XXIV.

An ullius vel minimae creaturae possint dici Angeli creatores.

Sed cum his nullum nobis est in his libris negotium, qui divinam mentem facere vel curare ista non credunt. Illi autem qui Platoni suo credunt, non ab illo summo Deo qui fabricatus est mundum, sed ab aliis minoribus, quos quidem ipse creaverit, permissu sive jussu ejus animalia facta esse cuncta mortalia, in quibus homo praecipuum diisque ipsis cognatum teneret locum (In Timaeo); si superstitione careant, qua quaerunt unde juste videantur sacra et sacrificia facere quasi conditoribus suis, facile carebunt etiam hujus opinionis errore. Neque enim fas est ullius naturae quamlibet minimae mortalisque creatorem nisi Deum credere ac dicere, et antequam possit intelligi. Angeli autem, quos illi deos libentius appellant, etiamsi adhibent vel jussi vel permissi operationem suam rebus quae gignuntur in mundo, tamen tam non eos dicimus creatores animalium, quam nec agricolas frugum atque arborum.

Caput XXV.

Omnem naturam et omnem speciem universae creaturae nonnisi opere Dei formari.

Cum enim alia sit species quae adhibetur extrinsecus cuicumque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium; alia vero quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque intelligentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit:

Pues estas cosas no han de ser pensadas por la costumbre carnal, como solemos ver a los artífices fabricando de cualquier materia terrena con los miembros corporales lo que pudieron por la industria del arte. La mano de Dios es la potencia de Dios, que también obra las cosas visibles invisiblemente. Pero juzgan que estas cosas son fabulosas más bien que verdaderas aquellos que miden la virtud y la sabiduría de Dios, por la cual conoce y puede incluso sin semillas hacer las mismas semillas, por estas obras usuales y cotidianas; pero aquellas cosas que fueron instituidas primigeniamente, puesto que no las conocieron, las piensan infielmente: como si estas mismas cosas que conocieron sobre los conceptos y partos humanos, si se narrasen a los inexpertos, no fuesen más increíbles; aunque también esas mismas cosas muchos las asignen más a las causas corporales de la naturaleza que a las obras de la mente divina.

Capítulo XXIV.

Si de alguna, aun de la mínima criatura, pueden decirse creadores los ángeles.

Pero con estos no tenemos ningún negocio en estos libros, los cuales no creen que la mente divina haga o cuide de estas cosas. Pero aquellos que creen a su Platón, que no por aquel sumo Dios que fabricó el mundo, sino por otros menores, a los cuales él ciertamente creó, por su permiso o mandato fueron hechos todos los animales mortales, en los cuales el hombre tuviese el lugar principal y emparentado con los mismos dioses (En el Timeo); si careciesen de superstición, por la cual buscan de dónde justamente parezcan hacer ritos sagrados y sacrificios como a sus fundadores, fácilmente carecerán también del error de esta opinión. Pues no es lícito creer ni decir que el creador de cualquier naturaleza por mínima y mortal que sea sea nadie sino Dios, incluso antes de que pueda ser entendido. Pero los ángeles, a quienes ellos llaman más gustosamente dioses, aunque empleen su operación, ya mandados ya permitidos, en las cosas que se engendran en el mundo, sin embargo, tanto no los llamamos creadores de los animales, como tampoco a los agricultores de los frutos y los árboles.

Capítulo XXV.

Que toda naturaleza y toda especie de la criatura universal no se forma sino por la obra de Dios.

Pues siendo una la especie que se aplica desde fuera a cualquier materia corporal, como obran los hombres alfareros y herreros y los artífices de esa clase, que también pintan y fingen formas similares a los cuerpos de los animales; otra, en cambio, la que tiene las causas eficientes desde dentro del secreto y oculto arbitrio de una naturaleza viviente e inteligente, la cual no solo hace las especies naturales de los cuerpos, sino también las mismas almas de los vivientes, mientras no es hecha:

supradicta illa species artificibus quibusque tribuatur; haec autem altera nonnisi uni artifici creatori et conditori Deo, qui mundum ipsum et Angelos sine ullo mundo et sine ullis Angelis fecit. Qua enim vi divina, et, ut ita dicam, effectiva, quae fieri nescit, sed facere, accepit speciem, cum mundus fieret, rotunditas coeli et rotunditas solis; eadem vi divina et effectiva, quae fieri nescit, sed facere, accepit speciem rotunditas oculi et rotunditas pomi, et caeterae figurae naturales quas videmus in rebus quibusque nascentibus non extrinsecus adhiberi, sed intima Creatoris potentia, qui dixit, Coelum et terram ego impleo (Jerem. XXIII, 24): et cujus sapientia est quae attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (Sap. VIII, 1). Proinde, facti primitus Angeli cujusmodi ministerium praebuerint Creatori caetera facienti, nescio; nec tribuere illis audeo quod forte non possunt, nec debeo derogare quod possunt. Creationem tamen conditionemque omnium naturarum, qua fit ut omnino naturae sint, eis quoque faventibus illi Deo tribuo, cui se etiam ipsi debere quod sunt cum gratiarum actione noverunt. Non solum igitur agricolas non dicimus fructuum quorumque creatores, cum legamus, Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat Deus (I Cor. III, 7): sed ne ipsam quidem terram, quamvis mater omnium fecunda videatur, quae germinibus erumpentia promovet, et fixa radicibus continet, cum itidem legamus, Deus illi dat corpus quomodo voluerit, et unicuique seminum proprium corpus (Id. XV, 38). Ita nec feminam sui puerperii creatricem appellare debemus, sed potius illum qui cuidam suo famulo dixit, Priusquam te formarem in utero, novi te (Jerem. I, 5). Et quamvis anima sic vel sic affecta praegnantis valeat aliquibus velut induere qualitatibus fetum, sicut de virgis variatis fecit Jacob, ut pecora colore varia gignerentur (Gen. XXX, 37); naturam tamen illam quae gignitur, tam ipsa non fecit, quam nec ipsa se fecit. Quaelibet igitur corporales vel seminales causae gignendis rebus adhibeantur, sive operationibus Angelorum aut hominum, aut quorumque animalium, sive marium feminarumque mixtionibus; quaelibet etiam desideria motusve animae matris valeant aliquid lineamentorum aut colorum aspergere teneris mollibusque conceptibus, ipsas omnino naturas, quae sic vel sic in suo genere afficiantur, non facit nisi summus Deus: cujus occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est; quia nisi faciente illo, non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset.

aquella especie sobredicha tribúyase a cualesquiera artífices; esta otra, en cambio, no sino al único artista creador y fundador Dios, que hizo el mundo mismo y a los ángeles sin ningún mundo y sin ningún ángel. Pues por qué fuerza divina, y, por así decirlo, efectiva, que no sabe ser hecha, sino hacer, recibió especie, cuando se hacía el mundo, la redondez del cielo y la redondez del sol; por esa misma fuerza divina y efectiva, que no sabe ser hecha, sino hacer, recibió especie la redondez del ojo y la redondez del fruto, y las demás figuras naturales que vemos en cualesquiera cosas que nacen, que no se aplican desde fuera, sino por la íntima potencia del Creador, que dijo: 'Yo lleno el cielo y la tierra' (Jer. 23, 24): y de quien es la sabiduría que 'alcanza de fin a fin fuertemente, y lo dispone todo suavemente' (Sab. 8, 1). Por consiguiente, hechos primigeniamente los ángeles, qué clase de ministerio prestaron al Creador que hacía lo demás, no lo sé; ni me atrevo a atribuirles lo que tal vez no pueden, ni debo derogar lo que pueden. Sin embargo, la creación y condición de todas las naturalezas, por la cual resulta que sean enteramente naturalezas, se la atribuyo a aquel Dios, aun favoreciéndolo ellos, a quien ellos mismos también saben que deben lo que son con acción de gracias. No solo, pues, no llamamos a los agricultores creadores de cualesquiera frutos, cuando leemos: 'Ni el que planta es algo, ni el que riega; sino Dios que da el incremento' (1 Cor. 3, 7): sino ni siquiera a la misma tierra, aunque parezca madre fecunda de todas las cosas, que promueve lo que irrumpe en gérmenes y lo contiene fijo por las raíces, cuando leemos igualmente: 'Dios le da cuerpo como quiso, y a cada una de las semillas su propio cuerpo' (1 Cor. 15, 38). Así ni debemos llamar a la mujer creadora de su parto, sino más bien a aquel que dijo a cierto siervo suyo: 'Antes que te formase en el útero, te conocí' (Jer. 1, 5). Aunque el alma de la gestante, afectada de tal o cual modo, pueda como vestir de algunas cualidades al feto, como hizo Jacob con las varas variadas para que las reses naciesen de color variado (Gén. 30, 37); sin embargo, aquella naturaleza que nace, tanto no la hizo ella misma, como ni ella misma se hizo a sí misma. Cualesquiera que sean, pues, las causas corporales o seminales que se apliquen para engendrar las cosas, ya por las operaciones de los ángeles o de los hombres, o de cualesquiera animales, ya por las mezclas de machos y hembras; cualesquiera que sean también los deseos o movimientos del alma de la madre que puedan salpicar algo de los lineamientos o colores en los tiernos y blandos conceptos, las mismas naturalezas enteramente, que de tal o cual modo sean afectadas en su género, no las hace sino el sumo Dios: cuya oculta potencia penetrando todo por una incontaminable presencia hace que sea lo que de cualquier modo es, en cuanto que es; porque si no lo hiciese él, no sería tal o cual, sino que no podría ser en absoluto.

Quapropter, si in illa specie quam forinsecus corporalibus opifices rebus imponunt, urbem Romam et urbem Alexandriam non fabros et architectos, sed reges, quorum voluntate, consilio, imperio fabricatae sunt, illam Romulum, illam Alexandrum habuisse dicimus conditores: quanto potius nonnisi Deum debemus conditorem dicere naturarum, qui neque ex ea materia facit aliquid quam ipse non fecerit, nec operarios habet nisi quos ipse creaverit; et si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut ante quam fierent non fuerunt? Sed ante dico, aeternitate, non tempore. Quis enim alius creator est temporum, nisi qui fecit ea, quorum motibus currerent tempora?

Caput XXVI.

De Platonicorum opinione, qua putaverunt angelos quidem a Deo conditos, sed ipsos esse humanorum corporum conditores.

Ita sane Plato minores et a summo Deo factos deos effectores esse voluit animalium caeterorum, ut immortalem partem ab ipso sumerent, ipsi vero mortalem attexerent (In Timaeo). Proinde animarum nostrarum eos creatores esse noluit, sed corporum. Unde quoniam Porphyrius propter animae purgationem dicit omne corpus fugiendum, simulque cum suo Platone aliisque Platonicis sentit eos, qui immoderate ac inhoneste vixerint, propter luendas poenas ad corpora redire mortalia, Plato quidem etiam ad bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum; sequitur eos, ut dicant deos istos, quos a nobis volunt quasi parentes et conditores nostros coli, nihil esse aliud quam fabros compedum carcerumve nostrorum; nec institutores, sed inclusores alligatoresque nostros ergastulis aerumnosis et gravissimis vinculis. Aut ergo desinant Platonici poenas animarum ex istis corporibus comminari; aut eos nobis deos colendos non praedicent, quorum in nobis operationem ut, quantum possumus, fugiamus et evadamus, hortantur; cum tamen sit utrumque falsissimum. Nam neque ita luunt poenas animae, cum ad istam vitam denuo revolvuntur; et omnium viventium sive in coelo, sive in terra, nullus est conditor, nisi a quo facta sunt coelum et terra. Nam si nulla causa est vivendi in hoc corpore, nisi propter pudenda supplicia; quomodo dicit idem Plato aliter mundum fieri non potuisse pulcherrimum atque optimum, nisi omnium animalium, id est immortalium et mortalium, generibus impleretur (In Timaeo)? Si autem nostra institutio, qua vel mortales conditi sumus, divinum munus est; quomodo poena est ad ista corpora, id est ad divina beneficia, remeare? Et si Deus, quod assidue Plato commemorat, sicut universi mundi, ita omnium animalium species aeterna intelligentia continebat, quomodo non ipse cuncta condebat?

Por lo cual, si en aquella especie que desde fuera imponen los artífices a las cosas corporales, decimos que la ciudad de Roma y la ciudad de Alejandría tuvieron por fundadores no a los herreros y arquitectos, sino a los reyes por cuya voluntad, consejo y mando fueron fabricadas, aquella a Rómulo, aquella a Alejandro: cuánto más no debemos llamar sino a Dios fundador de las naturalezas, que ni hace nada de aquella materia que él mismo no haya hecho, ni tiene operarios sino a los que él mismo creó; y si sustrajese su potencia, por así decirlo, fabricatoria de las cosas, tanto no serán, como no fueron antes de que fuesen hechas? Pero digo antes en la eraernidad, no en el tiempo. ¿Quién otro es el creador de los tiempos, sino quien hizo aquellas cosas por cuyos movimientos corriesen los tiempos?

Capítulo XXVI.

De la opinión de los platónicos, por la cual pensaron que los ángeles ciertamente fueron fundados por Dios, pero que ellos mismos son los fundadores de los cuerpos humanos.

Así ciertamente Platón quiso que los dioses menores y hechos por el sumo Dios fuesen los efectores de los demás animales, de tal modo que tomasen de él la parte inmortal, pero ellos mismos tejiesen la mortal (En el Timeo). Por consiguiente, no quiso que fuesen ellos los creadores de nuestras almas, sino de los cuerpos. De donde, puesto que Porfirio dice que por la purgación del alma debe huirse de todo cuerpo, y al mismo tiempo siente con su Platón y otros platónicos que aquellos que vivieron inmoderada y deshonestamente vuelven a cuerpos mortales para pagar las penas, Platón ciertamente incluso a los de las bestias, Porfirio solamente a los de los hombres; se sigue para ellos que digan que ese dioses, a quienes quieren que adoremos como a nuestros padres y fundadores, no son otra cosa que herreros de nuestros grillos o cárceles; y no nuestros institutores, sino nuestros inclusores y ligadores en ergástulas penosas y gravísimos vínculos. O, pues, dejen los platónicos de conminar las penas de las almas de estos cuerpos; o no nos prediquen que han de ser adorados esos dioses, cuya operación en nosotros nos exhortan a que, cuanto podemos, huyamos y evadamos; siendo, sin embargo, ambas cosas falsísimas. Pues ni así pagan las penas las almas cuando son revueltas de nuevo a esta vida; y de todos los vivientes, sea en el cielo o en la tierra, no hay ningún fundador sino aquel por quien fueron hechos el cielo y la tierra. Pues si no hay ninguna causa de vivir en este cuerpo sino por causa de vergonzosos suplicios; ¿cómo dice el mismo Platón que de otro modo no pudo hacerse el mundo hermosísimo y óptimo, sino llenándose de los géneros de todos los animales, esto es, de inmortales y mortales (En el Timeo)? Pero si nuestra institución, por la cual fuimos fundados incluso como mortales, es un don divino; ¿cómo es una pena retornar a estos cuerpos, esto es, a los beneficios divinos? Y si Dios, como asiduamente conmemora Platón, así como del universo mundo, así contenía en su inteligencia eterna las especies de todos los animales, ¿cómo no fundaba él mismo todas las cosas?

An aliquorum esse artifex nollet, quorum efficiendorum artem ineffabilis ejus et ineffabiliter laudabilis mens haberet?

Caput XXVII.

In primo homine exortam fuisse omnem plenitudinem generis humani, in qua praevidit Deus quae pars honoranda esset praemio, quae damnanda supplicio.

1. Merito igitur vera religio, quae mundi universi eum, animalium quoque universorum, hoc est et animarum et corporum, conditorem agnoscit et praedicat. In quibus terrenis praecipuus ab illo ad ejus imaginem homo propter eam causam, quam dixi, et si qua forte alia major latet, factus est unus, sed non relictus est solus. Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura. Neque commodius contra vitium discordiae vel cavendum ne existeret, vel sanandum cum exstitisset, natura loqueretur humana, quam recordationem illius parentis, quem propterea Deus creare voluit unum, de quo multitudo propagaretur, ut hac admonitione etiam in multis concors unitas servaretur. Quod vero femina illi ex ejus latere facta est, etiam hinc satis significatum est quam chara mariti et uxoris debeat esse conjunctio. Haec opera Dei propterea sunt utique inusitata, quia prima. Qui autem ista non credunt, nulla facta prodigia debent credere: neque enim et ipsa, si usitato naturae curriculo gignerentur, prodigia dicerentur. Quid autem sub tanta gubernatione divinae providentiae, quamvis ejus causa lateat, frustra gignitur? Ait quidam psalmus sacer: Venite, et videte opera Domini, quae posuit prodigia super terram (Psal. XLV, 9). Cur ergo ex latere viri femina facta sit, et hoc primum quodammodo prodigium quid praefiguraverit, alio loco, quantum me Deus adjuverit, dicam.

2. [XXVII.] Nunc quoniam liber iste claudendus est, in hoc primo homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum evidentiam, jam tamen secundum Dei praescientiam exortas fuisse existimemus in genere humano societates tanquam civitates duas. Ex illo enim futuri erant homines, alii malis angelis in supplicio, alii bonis in praemio sociandi, quamvis occulto Dei judicio, sed tamen justo. Cum enim scriptum sit, Universae viae Domini, misericordia et veritas (Psal. XXIV, 10): nec injusta ejus gratia, nec crudelis potest esse justitia.

¿O querría no ser artífice de algunos, de cuya efectuación tuviese el arte su mente inefable e inefablemente loable?

Capítulo XXVII.

Que en el primer hombre surgió toda la plenitud del género humano, en la cual previó Dios qué parte había de ser honrada con el premio, cuál condenada con el suplicio.

1. Con mérito, pues, la verdadera religión reconoce y predica como fundador del universo mundo a aquel que lo es también de todos los animales, esto es, tanto de las almas como de los cuerpos. Entre las cuales cosas terrenas, el hombre, el principal, fue hecho uno por él a su imagen por aquella causa que dije, y si alguna otra mayor tal vez se oculta, pero no fue dejado solo. Pues nada hay tanto como este género tan discordioso por el vicio, tan social por la naturaleza. Ni más cómodamente hablaría la naturaleza humana, ya para precaver que no existiese el vicio de la discordia, ya para sanarlo cuando hubiese existido, que por el recuerdo de aquel progenitor a quien por eso quiso Dios crear uno, de quien se propagase la multitud, para que con esta amonestación se conservase incluso en muchos la unidad concorde. Lo que, en verdad, la mujer le fue hecha de su costado, también de aquí se significó bastante cuán cara debe ser la conjunción del marido y la esposa. Estas obras de Dios son ciertamente inusitadas porque son las primeras. Pero los que no creen estas cosas no deben creer ningún prodigio de los que han sido hechos: pues ni ellos mismos, si se engendrasen por el curso acostumbrado de la naturaleza, se llamarían prodigios. Pero ¿qué se engendra en vano bajo tan gran gobierno de la divina providencia, aunque su causa se oculte? Dice un cierto salmo sagrado: 'Venid y ved las obras del Señor, qué prodigios ha puesto sobre la tierra' (Sal. 45, 9). Por qué, pues, del costado del varón fue hecha la mujer, y qué prefiguró este primer prodigio, por así decirlo, lo diré en otro lugar, cuanto Dios me ayudare.

2. Ahora, puesto que este libro ha de ser cerrado, en este primer hombre que fue fundado primigeniamente, no todavía ciertamente según la evidencia, pero ya sin embargo según la presciencia de Dios, estimemos que surgieron en el género humano las sociedades como dos ciudades. Pues de aquel habían de ser los hombres, unos para ser asociados con los ángeles malos en el suplicio, otros con los buenos en el premio, aunque por el oculto pero sin embargo justo juicio de Dios. Pues habiendo sido escrito: 'Todas las vías del Señor son misericordia y verdad' (Sal. 24, 10): ni su gracia puede ser injusta, ni su justicia cruel.

Liber D

ECIMUS TERTIUS.

In quo docetur, mortem in hominibus esse poenalem, ortamque ex Adami peccato.

Caput Primum.

De lapsu primi hominis, per quem est contracta mortalitas.

Expeditis de nostri saeculi exortu et de initio generis humani difficillimis quaestionibus, nunc jam de lapsu primi hominis, imo primorum hominum, et de origine ac propagine mortis humanae disputationem a nobis institutam rerum ordo deposcit. Non enim eo modo quo Angelos, condiderat Deus homines; ut etiam si peccassent, mori omnino non possent: sed ita ut perfunctos obedientiae munere sine interventu mortis angelica immortalitas et beata aeternitas sequeretur; inobedientes autem mors plecteret damnatione justissima: quod etiam in libro superiore jam diximus (cap. 21).

Caput II.

De ea morte quae animae semper utcumque victurae accidere potest, et ea cui corpus obnoxium est.

Sed de ipso genere mortis video mihi paulo diligentius disserendum. Quamvis enim humana anima veraciter immortalis perhibeatur, habet tamen quamdam etiam ipsa mortem suam. Nam ideo dicitur immortalis, quia modo quodam quantulocumque non desinit vivere atque sentire: corpus autem ideo mortale, quoniam deseri omni vita potest, nec per se ipsum aliquatenus vivit. Mors igitur animae fit, cum eam deserit Deus: sicut corporis, cum id deserit anima. Ergo utriusque rei, id est totius hominis, mors est cum anima a Deo deserta deserit corpus. Ita enim nec ex Deo vivit ipsa, nec corpus ex ipsa.

Libro D

ECIMOTERCERO.

En el cual se enseña que la muerte en los hombres es penal, y que surgió del pecado de Adán.

Capítulo Primero.

De la caída del primer hombre, por la cual se contrajo la mortalidad.

Despachadas las dificilísimas cuestiones sobre el surgimiento de nuestro siglo y sobre el inicio del género humano, el orden de las cosas exige ahora de nosotros la institución de una disputa sobre la caída del primer hombre, o más bien de los primeros hombres, y sobre el origen y la propagación de la muerte humana. Pues no de aquel modo en que a los ángeles, había Dios creado a los hombres; para que aun si pecasen, no pudiesen morir en absoluto: sino de tal modo que a los que cumpliesen con el deber de la obediencia siguiese, sin la intervención de la muerte, la inmortalidad angélica y la bienaventurada eternidad; pero a los inobedientes castigase la muerte con una condenación justísima: lo cual también dijimos ya en el libro anterior (cap. 21).

Capítulo II.

De aquella muerte que puede acontecer al alma que ha de vivir siempre de algún modo, y de aquella a la que el cuerpo está sujeto.

Pero sobre el mismo género de muerte veo que debo disertar un poco más diligentemente. Pues aunque el alma humana sea verdaderamente llamada inmortal, tiene sin embargo también ella misma una cierta muerte suya. Pues por eso se dice inmortal, porque de un cierto modo, por pequeño que sea, no deja de vivir y sentir: pero el cuerpo por eso es mortal, porque puede ser abandonado por toda vida, ni vive por sí mismo en modo alguno. La muerte, pues, del alma sucede cuando Dios la abandona: así como la del cuerpo, cuando el alma lo abandona. Por tanto, la muerte de ambas cosas, esto es, de todo el hombre, es cuando el alma, abandonada por Dios, abandona el cuerpo. Pues así ni ella vive de Dios, ni el cuerpo de ella.

Hujusmodi autem totius hominis mortem illa sequitur, quam secundam mortem divinorum eloquiorum appellat auctoritas (Apoc. II, 11; XXI, 8). Hanc Salvator significavit, ubi ait: Eum timete, qui habet potestatem et corpus et animam perdere in gehennam (Matth. X, 28). Quod cum ante non fiat, quam cum anima corpori sic fuerit copulata, ut nulla diremptione separentur; mirum videri potest quomodo corpus ea morte dicatur occidi, qua non ab anima deseritur, sed animatum sentiensque cruciatur. Nam in illa poena ultima ac sempiterna, de qua diligentius suo loco disserendum est, recte mors animae dicitur, quia non vivit ex Deo: mors autem corporis quonam modo, cum vivat ex anima? non enim aliter potest ipsa corporalia, quae post resurrectionem futura sunt, sentire tormenta. An quia vita qualiscumque aliquod bonum est, dolor autem malum, ideo nec vivere corpus dicendum est, in quo anima non vivendi causa est, sed dolendi? Vivit itaque anima ex Deo, cum vivit bene; non enim potest bene vivere, nisi Deo in se operante quod bonum est: vivit autem corpus ex anima, cum anima vivit in corpore; seu vivat ipsa, seu non vivat ex Deo. Impiorum namque in corporibus vita, non animarum, sed corporum vita est: quam possunt eis animae etiam mortuae, hoc est a Deo desertae, quantulacumque propria vita, ex qua et immortales sunt, non desistente, conferre. Verum in damnatione novissima quamvis homo sentire non desinat, tamen quia sensus ipse nec voluptate suavis, nec quiete salubris, sed dolore poenalis est, non immerito mors est potius appellata quam vita. Ideo autem secunda, quia post illam primam est, qua fit cohaerentium diremptio naturarum, sive Dei et animae, sive animae et corporis. De prima igitur corporis morte dici potest, quod bonis bona sit, malis mala. Secunda vero sine dubio sicut nullorum bonorum est, ita nulli bona.

Caput III.

Utrum mors, quae per peccatum primorum hominum in omnes homines pertransiit, etiam sanctis poena peccati sit.

Non autem dissimulanda nascitur quaestio, utrum revera mors, qua separantur anima et corpus, bonis sit bona. Quia si ita est, quomodo poterit obtineri quod etiam ipsa sit poena peccati? Hanc enim primi homines, nisi peccavissent, perpessi utique non fuissent. Quo igitur pacto bona esse possit bonis, quae accidere non posset nisi malis? Sed rursus si nonnisi malis posset accidere, non deberet bonis bona esse, sed nulla. Cur enim esset ulla poena, in quibus non essent ulla punienda?

Pero a tal muerte de todo el hombre sigue aquella que la autoridad de las divinas elocuciones llama muerte segunda (Apoc. 2, 11; 21, 8). El Salvador significó esta, donde dice: "Temed a aquel que tiene potestad de perder el cuerpo y el alma en la gehena" (Mat. 10, 28). Lo cual, como no suceda antes de que el alma haya sido de tal modo copulada al cuerpo que no se separen por ninguna división; puede parecer admirable de qué modo se dice que el cuerpo es matado por aquella muerte por la cual no es abandonado por el alma, sino que, animado y sintiendo, es atormentado. Pues en aquella pena última y sempiterna, sobre la cual se ha de disertar más diligentemente en su lugar, rectamente se dice muerte del alma, porque no vive de Dios; pero ¿de qué modo muerte del cuerpo, cuando vive del alma? pues no puede de otro modo sentir los mismos tormentos corporales que han de ser después de la resurrección. ¿O porque la vida de cualquier clase es algún bien, pero el dolor un mal, por eso ni se ha de decir que vive el cuerpo en el cual el alma no es causa de vivir, sino de dolerse? Vive, pues, el alma de Dios cuando vive bien; pues no puede vivir bien si Dios no opera en ella lo que es bueno: pero vive el cuerpo del alma cuando el alma vive en el cuerpo; ya viva ella misma, ya no viva de Dios. Pues la vida de los impíos en sus cuerpos no es vida de las almas, sino vida de los cuerpos: la cual pueden conferirles las almas incluso muertas, esto es, abandonadas por Dios, por cuanto no cesa su propia vida, por pequeña que sea, por la cual también son inmortales. Pero en la condenación novísima, aunque el hombre no deje de sentir, sin embargo, porque el sentido mismo ni es suave por el placer, ni salubre por el reposo, sino penal por el dolor, no sin mérito ha sido llamada muerte más bien que vida. Y por eso segunda, porque es después de aquella primera por la cual se hace la división de las naturalezas coherentes, ya sea de Dios y el alma, ya sea del alma y el cuerpo. De la primera muerte del cuerpo, por tanto, se puede decir que es buena para los buenos, mala para los malos. La segunda, en verdad, sin duda como no es de ningún bien, así para nadie es buena.

Capítulo III.

Si la muerte, que por el pecado de los primeros hombres pasó a todos los hombres, es también para los santos pena del pecado.

No se ha de disimular, sin embargo, la cuestión que nace: si en verdad la muerte por la cual se separan el alma y el cuerpo es buena para los buenos. Porque si es así, ¿de qué modo podrá sostenerse que ella misma es también pena del pecado? Pues los primeros hombres, si no hubiesen pecado, no la habrían padecido ciertamente. ¿De qué manera, pues, puede ser buena para los buenos la que no podría acontecer sino a los malos? Pero, de nuevo, si no pudiese acontecer sino a los malos, no debería ser buena para los buenos, sino nula. Pues ¿por qué habría de haber alguna pena en quienes no hubiese nada que castigar?

Quapropter fatendum est, primos quidem homines ita fuisse institutos, ut, si non peccassent, nullum mortis experirentur genus: sed eosdem primos peccatores ita fuisse morte mulctatos, ut etiam quidquid de eorum stirpe esset exortum, eidem poenae teneretur obnoxium. Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerant, nasceretur. Pro magnitudine quippe culpae illius naturam damnatio mutavit in pejus; ut quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus caeteris. Neque enim ita homo ex homine, sicut homo ex pulvere. Pulvis namque homini faciendo materies fuit: homo autem homini gignendo parens. Proinde quod est terra, non hoc est caro; quamvis ex terra facta sit caro. Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo. In primo igitur homine per feminam in progeniem transiturum universum genus humanum fuit, quando illa conjugum copula divinam sententiam suae damnationis excepit: et quod homo factus est, non cum crearetur, sed cum peccaret et puniretur, hoc genuit, quantum quidem attinet ad peccati et mortis originem. Non enim ad infantilem hebetudinem et infirmitatem animi et corporis, quam videmus in parvulis, peccato vel poena ille redactus est: quae Deus voluit esse tanquam primordia catulorum, quorum parentes in bestialem vitam mortemque dejecerat; sicut scriptum est, Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est pecoribus non intelligentibus, et similis factus est illis (Psal, XLVIII, 13). Nisi quod infantes infirmiores etiam cernimus in usu motuque membrorum et sensu appetendi atque vitandi, quam sunt aliorum tenerrimi fetus animalium: tanquam se tanto attollat excellentius supra caetera animantia vis humana, quanto magis impetum suum, velut sagitta, eum arcus extenditur, retrorsum reducta distulerit. Non ergo ad ista infantilia rudimenta praesumptione illicita et damnatione justa prolapsus vel impulsus est primus homo: sed hactenus in eo natura humana vitiata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inobedientiam concupiscendi, et obstringeretur necessitate moriendi; atque ita id quod vitio poenaque factus est, id est, obnoxios peccato mortique generaret. A quo peccati vinculo, si per Mediatoris gratiam solvuntur infantes, hanc solam mortem perpeti possunt, quae animam sejungit a corpore: in secundam vero illam sine fine poenalem liberati a peccati obligatione non transeunt.

Caput IV.

Cur ab his qui per gratiam regenerationis absoluti sunt a peccato, non auferatur mors, id est, poena peccati.

Por lo cual se ha de confesar que los primeros hombres fueron instituidos de tal modo que, si no hubiesen pecado, no experimentarían ningún género de muerte: pero que los mismos primeros pecadores fueron de tal modo multados con la muerte, que también todo lo que hubiese surgido de su estirpe estuviese sujeto a la misma pena. Pues no nacería de ellos otra cosa que lo que ellos mismos habían sido. Ciertamente, por la magnitud de aquella culpa la condenación mudó la naturaleza a peor; para que lo que precedió penalmente en los primeros hombres pecadores, siguiese también naturalmente en los demás que nacen. Pues no así el hombre del hombre, como el hombre del polvo. Ciertamente el polvo fue materia para hacer al hombre: pero el hombre progenitor para engendrar al hombre. Por tanto, lo que es la tierra no es esta carne, aunque de la tierra haya sido hecha la carne. Pero lo que es el hombre progenitor, esto es también el hombre prole. En el primer hombre, pues, por la mujer, había de pasar a la progenie el universo género humano, cuando aquella cópula de los cónyuges recibió la divina sentencia de su condenación: y lo que el hombre se hizo, no cuando fue creado, sino cuando pecó y fue castigado, esto engendró, en cuanto atañe al origen del pecado y de la muerte. Pues no a la hebetud e infirmitad infantil del ánimo y del cuerpo, que vemos en los párvulos, fue reducido aquel por el pecado o la pena: las cuales quiso Dios que fuesen como los primordios de los cachorros, cuyos padres había arrojado a la vida y muerte bestial; como está escrito: "El hombre, estando en honor, no entendió; fue comparado a los jumentos no inteligentes, y se hizo semejante a ellos" (Sal. 48, 13). Sino que vemos a los infantes incluso más débiles en el uso y movimiento de los miembros y en el sentido de apetecer y evitar, de lo que son los más tiernos fetos de los otros animales: como si tanto más excelentemente se alzase la fuerza humana sobre los demás seres animados, cuanto más hubiese diferido su ímpetu, como la saeta cuando el arco es extendido, habiéndolo retirado hacia atrás. No, pues, a esos rudimentos infantiles cayó o fue impulsado el primer hombre por la presunción ilícita y la justa condenación: sino que hasta tal punto la naturaleza humana fue viciada y mudada en él, que padeciese en sus miembros una inobediencia repugnante de la concupiscencia, y estuviese ligado por la necesidad de morir; y así engendrase aquello que por vicio y pena se hizo, esto es, seres sujetos al pecado y a la muerte. De cuyo vínculo del pecado, si los infantes son soltados por la gracia del Mediador, solo pueden padecer esta muerte que separa el alma del cuerpo: pero a aquella segunda muerte penal sin fin, liberados de la obligación del pecado, no pasan.

Capítulo IV.

Por qué a aquellos que por la gracia de la regeneración han sido absueltos del pecado, no se les quita la muerte, esto es, la pena del pecado.

Si quem vero movet, cur vel ipsam patiantur, si et ipsa poena peccati est, quorum per gratiam reatus aboletur; jam ista quaestio in alio nostro opere, quod scripsimus de Baptismo parvulorum, tractata ac soluta est: ubi dictum est, ad hoc relinqui animae experimentum separationis a corpore, quamvis ablato jam criminis nexu; quoniam, si regenerationis Sacramentum continuo sequeretur immortalitas corporis, ipsa fides enervaretur, quae tunc est fides, quando exspectatur in spe quod in re nondum videtur. Fidei autem robore atque certamine, in majoribus duntaxat aetatibus, etiam mortis fuerat superandus timor, quod in sanctis martyribus maxime eminuit: cujus profecto certaminis nulla esset victoria, nulla gloria; quia nec ipsum omnino posset esse certamen, si post lavacrum regenerationis jam sancti non possent mortem perpeti corporalem. Cum parvulis autem baptizandis quis non ad Christi gratiam propterea potius curreret, ne a corpore solveretur? Atque ita non invisibili praemio probaretur fides; sed jam nec fides esset, confestim sui operis quaerendo et sumendo mercedem. Nunc vero majore et mirabiliore gratia Salvatoris in usus justitiae peccati poena conversa est. Tunc enim dictum est homini, Morieris, si peccaveris: nunc dicitur martyri, Morere, ne pecces. Tunc dictum est, Si mandatum transgressi fueritis, morte moriemini (Gen. II, 17): nunc dicitur, Si mortem recusaveritis, mandatum transgrediemini. Quod tunc timendum fuerat, ut non peccaretur; nunc suscipiendum est, ne peccetur. Sic per ineffabilem Dei misericordiam, et ipsa poena vitiorum transit in arma virtutis, et fit justi meritum etiam supplicium peccatoris. Tunc enim mors est acquisita peccando, nunc impletur justitia moriendo. Verum hoc in sanctis martyribus, quibus alterutrum a persecutore proponitur, ut aut deserant fidem, aut sufferant mortem. Justi enim malunt credendo perpeti, quod sunt primi iniqui non credendo perpessi. Nisi enim peccassent illi, non morerentur: peccabunt autem isti, nisi moriantur. Mortui sunt ergo illi, quia peccaverunt: non peccant isti, quia moriuntur. Factum est per illorum culpam, ut veniretur in poenam: fit per istorum poenam, ne veniatur in culpam; non quia mors bonum aliquod facta est, quae antea malum fuit; sed tantam Deus fidei praestitit gratiam, ut mors, quam vitae constat esse contrariam, instrumentum fieret per quod transiretur ad vitam.

Caput V.

Quod sicut iniqui male utuntur lege quae bona est, ita et justi bene utuntur morte quae mala est.

Si a alguien, en verdad, le mueve por qué padecen incluso ella misma, si también es pena del pecado, aquellos cuyo reato es abolido por la gracia; ya esta cuestión en otra obra nuestra que escribimos sobre el Bautismo de los párvulos, ha sido tratada y resuelta: donde se dijo que para esto se deja al alma el experimento de la separación del cuerpo, aunque quitado ya el nexo del crimen; puesto que, si al Sacramento de la regeneración siguiese de continuo la inmortalidad del cuerpo, la fe misma se enervaría, la cual entonces es fe, cuando se espera en esperanza lo que en la realidad todavía no se ve. Mas por la fortaleza y el certamen de la fe, al menos en las edades mayores, también el temor de la muerte había de ser superado, lo cual en los santos mártires máximamente sobresalió: de cuyo certamen ciertamente no habría ninguna victoria, ninguna gloria; porque ni siquiera podría ser certamen en absoluto, si tras el lavacro de la regeneración ya los santos no pudiesen padecer la muerte corporal. Con los párvulos, por su parte, que han de ser bautizados, ¿quién no correría a la gracia de Cristo más bien por esto, para no ser soltado del cuerpo? Y así no por un premio invisible sería probada la fe; sino que ya ni sería fe, buscando y tomando al punto la merced de su propia obra. Pero ahora por una mayor y más admirable gracia del Salvador la pena del pecado ha sido convertida en usos de la justicia. Pues entonces se le dijo al hombre: "Morirás si pecares"; ahora se le dice al mártir: "Muere para no pecar". Entonces se dijo: "Si el mandato transgrediereis, de muerte moriréis" (Gén. 2, 17); ahora se dice: "Si la muerte rechazareis, el mandato transgrediréis". Lo que entonces había de ser temido para que no se pecase, ahora ha de ser asumido para que no se peque. Así por la inefable misericordia de Dios, incluso la pena de los vicios pasa a ser armas de la virtud, y se hace mérito del justo incluso el suplicio del pecador. Pues entonces la muerte fue adquirida pecando, ahora se cumple la justicia muriendo. Pero esto en los santos mártires, a quienes una de las dos cosas es propuesta por el perseguidor: o que deserten de la fe, o que sufran la muerte. Pues los justos prefieren padecer creyendo lo que los primeros inicuos padecieron no creyendo. Pues si no hubiesen pecado aquellos, no morirían; pero pecarán estos si no mueren. Murieron, pues, aquellos porque pecaron; no pecan estos porque mueren. Se hizo por la culpa de aquellos que se viniese a la pena; se hace por la pena de estos que no se venga a la culpa; no porque la muerte se haya hecho algún bien, la cual antes fue un mal; sino que tanta gracia otorgó Dios a la fe, que la muerte, la cual consta ser contraria a la vida, se hiciese instrumento por el cual se pasase a la vida.

Capítulo V.

Que así como los inicuos usan mal la ley, que es buena, así también los justos usan bien la muerte, que es mala.

Apostolus cum vellet ostendere, quantum peccatum, gratia non subveniente, ad nocendum valeret, etiam ipsam legem qua prohibetur peccatum, non dubitavit dicere virtutem esse peccati. Aculeus, inquit, mortis est peccatum; virtus autem peccati, lex (I Cor. XV, 56). Verissime omnino. Auget enim prohibitio desiderium operis illiciti, quando justitia non sic diligitur, ut peccandi cupiditas ejus delectatione vincatur. Ut autem diligatur et delectet vera justitia, nonnisi divina subvenit gratia. Sed ne propterea lex putaretur malum quoniam virtus est dicta peccati; ideo ipse alio loco versans hujusmodi quaestionem, inquit, Lex quidem sancta, et mandatum sanctum et justum et bonum. Quod ergo bonum est, inquit, mihi factum est morte? Absit. Sed peccatum, ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem, ut fiat supra modum peccator aut peccatum per mandatum (Rom. VII, 12, 13). Supra modum, dixit; quia etiam praevaricatio additur, cum peccandi aucta libidine etiam lex ipsa contemnitur. Cur hoc commemorandum putavimus? Quia scilicet sicut lex non est malum, quando auget peccantium concupiscentiam; ita nec mors bonum est, quando auget patientium gloriam: cum vel illa pro iniquitate deseritur, et efficit praevaricatores; vel ista pro veritate suscipitur, et efficit martyres. Ac per hoc lex quidem bona est, quia prohibitio est peccati; mors autem mala, quia stipendium est peccati: sed quemadmodum injusti male utuntur non tantum malis, sed etiam bonis; ita justi bene non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali male lege utantur, quamvis sit lex bonum; et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum.

Caput VI.

De generalis mortis malo, quo animae et corporis societas separatur.

Quapropter, quod attinet ad corporis mortem, id est separationem animae a corpore, cum eam patiuntur qui morientes appellantur, nulli bona est. Habet enim asperum sensum et contra naturam vis ipsa qua utrumque divellitur, quod fuerat in vivente conjunctum atque consertum, quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu. Quam totam molestiam nonnunquam unus ictus corporis vel animae raptus intercipit, nec eam sentiri praeveniente celeritate permittit.

El Apóstol, queriendo mostrar cuánto valía el pecado para dañar, no socorriendo la gracia, no dudó en decir que incluso la misma ley por la cual se prohíbe el pecado es la fuerza del pecado. "El aguijón de la muerte es el pecado", dijo; "pero la fuerza del pecado, la ley" (1 Cor. 15, 56). Muy verdaderamente por completo. Pues la prohibición aumenta el deseo de la obra ilícita, cuando la justicia no es de tal modo amada que la codicia de pecar sea vencida por su delectación. Mas para que sea amada y deleite la verdadera justicia, no socorre sino la divina gracia. Pero para que no por eso se pensase que la ley es un mal por haber sido llamada fuerza del pecado; por eso él mismo en otro lugar, tratando una cuestión de esta clase, dice: "La ley ciertamente es santa, y el mandato santo y justo y bueno." ¿Acaso, pues, lo que es bueno", dice, "se ha hecho muerte para mí? ¡Ni pensarlo! Sino el pecado, para que aparezca pecado, por medio de lo bueno me ha operado la muerte, para que se haga sobremanera pecador o pecado por medio del mandato" (Rom. 7, 12, 13). "Sobremanera", dijo; porque también se añade la prevaricación, cuando con la aumentada libido de pecar incluso la misma ley es contemnada. ¿Por qué hemos pensado que esto había de ser conmemorado? Porque, a saber, así como la ley no es un mal cuando aumenta la concupiscencia de los que pecan; así ni la muerte es un bien cuando aumenta la gloria de los que la padecen: cuando o aquella es desertada por la iniquidad, y hace prevaricadores; o esta es asumida por la verdad, y hace mártires. Y por esto la ley ciertamente es buena, porque es prohibición del pecado; pero la muerte mala, porque es estipendio del pecado: pero del mismo modo que los injustos usan mal no solo de los males, sino también de los bienes; así los justos usan bien no solo de los bienes, sino también de los males. De aquí se sigue que también los malos usan mal la ley, aunque sea la ley un bien; y los buenos mueren bien, aunque sea la muerte un mal.

Capítulo VI.

Del mal de la muerte general, por la cual se separa la sociedad del alma y del cuerpo.

Por lo cual, en lo que atañe a la muerte del cuerpo, esto es, la separación del alma del cuerpo, cuando la padecen los que son llamados moribundos, para nadie es buena. Pues tiene un sentido áspero y contra la naturaleza la fuerza misma por la cual ambos son desgarrados, que habían estado en el viviente conjuntados y trabados, mientras permanece, hasta que se quita todo sentido que había en ello por el complejo mismo del alma y la carne. Toda la cual molestia a veces un solo golpe del cuerpo o el rapto del alma intercepta, ni permite que sea sentida por la celeridad que la previene.

Ita cum ex hominis primi perpetuata propagine procul dubio sit mors poena nascentis; tamen si pro pietate justitiaque pendatur, fit gloria renascentis: et cum sit mors peccati retributio, aliquando impetrat ut nihil retribuatur peccato. Quidquid tamen illud est in morientibus, quod cum gravi sensu adimit sensum, pie fideliterque tolerando auget meritum patientiae, non aufert vocabulum poenae.

Caput VII.

De morte, quam non regenerati pro Christi confessione suscipiunt.

Nam quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte Baptismatis. Qui enim dixit, Si quis non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum coelorum (Joan. III, 5): alia sententia istos fecit exceptos, ubi non minus generaliter dixit, Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo qui in coelis est (Matth. X, 32); et alio loco, Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam (Id. XVI, 25). Hinc est quod scriptum est, Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus (Psal. CXV, 15). Quid enim pretiosius quam mors, per quam fit ut et delicta omnia dimittantur, et merita cumulatius augeantur? Neque enim tanti sunt meriti, qui, cum mortem differre non possent, baptizati sunt, deletisque omnibus peccatis ex hac vita emigrarunt, quanti sunt hi qui mortem, cum possent, ideo non distulerunt, quia maluerunt Christum confitendo finire vitam, quam eum negando ad ejus Baptismum pervenire. Quod utique si fecissent, etiam hoc eis in illo lavacro dimitteretur, quod timore mortis negaverant Christum; in quo lavacro et illis facinus tam immane dimissum est, qui occiderant Christum. Sed quando sine abundantia gratiae Spiritus illius, qui ubi vult spirat (Joan. III, 8), tantum Christum amare possent, ut eum in tanto vitae discrimine tanta sub spe veniae negare non possent? Mors igitur pretiosa sanctorum, quibus cum tanta gratia est praemissa et praerogata mors Christi, ut ad eum acquirendum suam non cunctarentur impendere, in eos usus redactum esse monstravit, quod ad poenam peccantis antea fuerat constitutum, ut inde justitiae fructus uberior nasceretur. Mors ergo non ideo bonum videri debet, quia in tantam utilitatem non vi sua, sed divina opitulatione conversa est; ut quae tunc metuenda proposita est, ne peccatum committeretur, nunc suscipienda proponatur, ut peccatum non committatur, commissumque deleatur, magnaeque victoriae debita justitiae palma reddatur.

Así, aunque por la perpetuada propagación del primer hombre sea la muerte sin duda pena del que nace; sin embargo, si se paga por la piedad y la justicia, se hace gloria del que renace: y siendo la muerte retribución del pecado, a veces impetra que nada se retribuya al pecado. Sea lo que fuere, sin embargo, aquello que en los moribundos quita el sentido con un sentido grave, tolerándolo piadosa y fielmente aumenta el mérito de la paciencia, no quita el vocablo de pena.

Capítulo VII.

De la muerte que padecen los no regenerados por la confesión de Cristo.

Pues quienesquiera que incluso, no habiendo percibido el lavacro de la regeneración, mueren por la confesión de Cristo, tanto les vale para el perdón de los pecados como si fuesen lavados en la sagrada fuente del Bautismo. Pues el que dijo: "Si alguno no renaciere del agua y del Espíritu Santo, no entrará en el reino de los cielos" (Juan 3, 5); por otra sentencia hizo exceptuados a estos, donde dijo no menos generalmente: "Quien me confesare delante de los hombres, le confesaré yo también delante de mi Padre que está en los cielos" (Mat. 10, 32); y en otro lugar: "Quien perdiere su alma por mí, la hallará" (Mat. 16, 25). De aquí es que está escrito: "Preciosa es en la presencia del Señor la muerte de sus santos" (Sal. 115, 15). Pues ¿qué hay más precioso que la muerte por la cual se hace que tanto se perdonen todos los delitos como se aumenten los méritos más cumulativamente? Pues no son de tanto mérito los que, no pudiendo diferir la muerte, fueron bautizados, y borrados todos los pecados emigraron de esta vida, como son estos que no difirieron la muerte pudiendo hacerlo, porque prefirieron acabar la vida confesando a Cristo que llegar a su Bautismo negándole. Lo cual ciertamente si hubiesen hecho, también esto se les perdonaría en aquel lavacro, el haber negado a Cristo por temor de la muerte; en el cual lavacro también a aquellos les fue perdonado un crimen tan inmenso que habían matado a Cristo. Pero ¿cuándo sin la abundancia de la gracia de aquel Espíritu que sopla donde quiere (Juan 3, 8), podrían amar tanto a Cristo que no pudiesen negarle en tan gran peligro de la vida bajo tan gran esperanza de perdón? La muerte preciosa de los santos, por tanto, a quienes con tanta gracia ha sido premisa y prorrogada la muerte de Cristo, para que para adquirirle a él no dudasen en impender la suya, mostró haber sido reducida a aquellos usos que antes habían sido constituidos para pena del pecador, para que de ahí naciese un fruto más abundante de la justicia. La muerte, pues, no por eso debe parecer un bien, porque haya sido convertida en tan gran utilidad no por su fuerza, sino por la divina ayuda; de modo que lo que entonces fue propuesto como temible para que no se cometiese el pecado, ahora se proponga como asumible para que el pecado no se cometa, y lo cometido se borre, y se devuelva la debida palma de la justicia a una gran victoria.

Caput VIII.

Quod in sanctis primae mortis pro veritate susceptio, secundae sit mortis absolutio.

Si enim diligentius consideremus, etiam cum quisque pro veritate fideliter et laudabiliter moritur, mors cavetur. Ideo quippe aliquid ejus suscipitur, ne tota contingat, et secunda insuper, quae nunquam finiatur, accedat. Suscipitur enim animae a corpore separatio, ne Deo ab anima separato etiam ipsa separetur a corpore, ac sic totius hominis prima morte completa, secunda excipiat sempiterna. Quocirca mors quidem, ut dixi, cum eam morientes patiuntur, cumque in eis ut moriantur facit, nemini bona est, sed laudabiliter toleratur pro tenendo vel adipiscendo bono. Cum vero in ea sunt, qui jam mortui nuncupantur, non absurde dicitur et malis mala, et bonis bona. In requie enim sunt animae piorum a corpore separatae; impiorum autem poenas luunt: donec istarum ad aeternam vitam, illarum vero ad aeternam mortem, quae secunda dicitur, corpora reviviscant.

Caput IX.

Tempus mortis, quo vitae sensus aufertur, in morientibus, an in mortuis esse dicendum sit.

Sed id tempus, quo animae a corpore separatae aut in bonis sunt, aut in malis, utrum post mortem potius, an in morte dicendum est? Si enim post mortem est, jam non ipsa mors, quae transacta atque praeterita est, sed post eam vita praesens animae, bona seu mala est. Mors autem tunc eis mala erat, quando erat, hoc est, quando eam patiebantur, cum morerentur: quoniam gravis et molestus eis inerat sensus; quo malo bene utuntur boni. Peracta autem mors quonam modo vel bona, vel mala est, quae jam non est? Porro, si adhuc diligentius attendamus, nec illa mors esse apparebit, cujus gravem ac molestum in morientibus diximus sensum. Quamdiu enim sentiunt, adhuc utique vivunt; et si adhuc vivunt, ante mortem quam in morte potius esse dicendi sunt: quia illa cum venerit, aufert omnem corporis sensum, qui ea propinquante molestus est.

Capítulo VIII.

Que en los santos la aceptación de la muerte primera por la verdad es la absolución de la muerte segunda.

Pues si consideramos más diligentemente, incluso cuando alguien muere fiel y laudablemente por la verdad, se evita la muerte. Pues precisamente por eso se asume algo de ella, para que no ocurra en su totalidad, y sobrevenga además la segunda, que nunca termine. Pues se asume la separación del alma del cuerpo, para que, estando Dios separado del alma, esta misma no sea también separada del cuerpo, y así, completada la muerte primera de todo el hombre, lo reciba la segunda sempiterna. Por lo cual la muerte ciertamente, como dije, cuando la padecen los que mueren, y cuando actúa en ellos para que mueran, a nadie es buena, sino que se tolera laudablemente para retener o alcanzar un bien. Pero cuando están en ella quienes ya son llamados muertos, no absurdamente se dice que es mala para los malos y buena para los buenos. Pues en descanso están las almas de los piadosos separadas del cuerpo; las de los impíos, en cambio, sufren penas: hasta que los cuerpos de aquellas revivan para la vida eterna, y los de estas para la muerte eterna, que se llama segunda.

Capítulo IX.

Si el tiempo de la muerte, en el cual se quita el sentido de la vida, se ha de decir que está en los que mueren o en los muertos.

Pero ese tiempo en que las almas separadas del cuerpo están o en bienes o en males, ¿ha de decirse más bien después de la muerte, o en la muerte? Pues si es después de la muerte, ya no es la muerte misma, que ha transcurrido y pasado, sino que después de ella la vida presente del alma es buena o mala. Pero la muerte entonces les era mala cuando era, esto es, cuando la padecían, al morir: puesto que en ellos había un sentido grave y molesto; mal del cual usan bien los buenos. Pero acabada la muerte, ¿de qué modo es o buena o mala la que ya no existe? Además, si todavía atendemos más diligentemente, ni siquiera aparecerá ser aquella muerte el sentido que dijimos ser grave y molesto en los que mueren. Pues mientras sienten, todavía ciertamente viven; y si todavía viven, han de decirse estar antes de la muerte más bien que en la muerte: porque aquella, cuando llegue, quita todo sentido del cuerpo, el cual es molesto al acercarse ella.

Ac per hoc, quomodo morientes dicamus eos qui nondum mortui sunt, sed imminente morte jam extrema et mortifera afflictione jactantur, explicare difficile est: etiamsi recte isti appellantur morientes; quia cum mors quae jam impendet, advenerit, non morientes, sed mortui nuncupantur. Nullus est ergo moriens, nisi vivens; quoniam cum in tanta est extremitate vitae, in quanta sunt quos agere animam dicimus, profecto qui nondum anima caruit, adhuc vivit. Idem ipse igitur simul et moriens est et vivens: sed morti accedens, vita decedens ; adhuc tamen in vita, quia inest anima corpori; nondum autem in morte, quia nondum abscessit a corpore. Sed si cum abscesserit, nec tunc in morte, sed post mortem potius erit; quando sit in morte quis dixerit? Nam neque ullus moriens erit, si moriens et vivens simul esse nullus potest: quamdiu quippe anima in corpore est, non possumus negare viventem. Aut si moriens potius dicendus est, in cujus jam corpore agitur ut moriatur, nec simul quisquam potest esse vivens et moriens; quando sit vivens nescio.

Caput X.

De vita mortalium, quae mors potius quam vita dicenda est.

Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, nunquam in eo non agitur ut mors veniat. Hoc enim agit ejus mutabilitas toto tempore vitae hujus (si tamen vita dicenda est), ut veniatur in mortem. Nemo quippe est qui non ei post annum sit, quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior. Quoniam quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur; et quotidie fit minus minusque quod restat: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae hujus, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare, vel aliquanto tardius ire permittitur: sed omnes urgentur pari motu, nec diverso impelluntur accessu. Neque enim cui vita brevior fuit, celerius diem duxit, quam ille cui longior: sed cum aequaliter et aequalia momenta raperentur ambobus, alter habuit propius, alter remotius quo non impari velocitate ambo currebant. Aliud est autem amplius viae peregisse, aliud tardius ambulasse.

Y por esto, es difícil explicar cómo llamamos moribundos a los que aún no han muerto, sino que ya son sacudidos por una extrema y mortífera aflicción ante la inminencia de la muerte: aunque estos sean llamados rectamente moribundos; porque cuando la muerte que ya pende sobre ellos llegue, no se llaman moribundos, sino muertos. Ninguno, pues, está muriendo sino el que vive; puesto que cuando está en tanta extremidad de vida, en la cual están los que decimos que entregan el alma, ciertamente el que aún no careció de alma todavía vive. El mismo, por tanto, es a la vez moribundo y viviente: pero acercándose a la muerte, alejándose de la vida; todavía sin embargo en la vida, porque el alma está en el cuerpo; pero no aún en la muerte, porque todavía no se ausentó del cuerpo. Pero si cuando se haya ausentado, tampoco entonces estará en la muerte, sino más bien después de la muerte; ¿quién dirá cuándo está en la muerte? Pues ni habrá nadie moribundo, si nadie puede ser a la vez moribundo y viviente: puesto que mientras el alma está en el cuerpo, no podemos negar al viviente. O si más bien ha de decirse moribundo aquel en cuyo cuerpo ya se actúa para que muera, y nadie puede ser a la vez viviente y moribundo; no sé cuándo sea viviente.

Capítulo X.

De la vida de los mortales, que más bien ha de decirse muerte que vida.

Pues desde que cada uno empieza a estar en este cuerpo que ha de morir, nunca deja de actuarse en él para que la muerte venga. Pues su mutabilidad durante todo el tiempo de esta vida (si es que ha de llamarse vida) actúa para que se llegue a la muerte. Pues no hay nadie que no esté más cerca de ella después de un año de lo que estuvo un año antes, y mañana que hoy, y hoy que ayer, y poco después que ahora, y ahora que un poco antes. Puesto que todo el tiempo que se vive, se resta del espacio de vivir; y diariamente se hace menos y menos lo que resta: de modo que el tiempo de esta vida no es otra cosa sino una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite pararse ni un poquito, ni ir algo más despacio: sino que todos son urgidos con igual movimiento, ni son impulsados con distinto avance. Pues ni aquel cuya vida fue más breve pasó el día más rápidamente que aquel cuya vida fue más larga: sino que, arrebatándose por igual e iguales momentos para ambos, uno lo tuvo más cerca, otro más remoto, hacia lo cual ambos corrían con no desigual velocidad. Pero una cosa es haber recorrido más del camino, y otra haber caminado más despacio.

Qui ergo usque ad mortem productiora spatia temporis agit, non lentius pergit, sed plus itineris conficit. Porro si ex illo quisque incipit mori, hoc est esse in morte, ex quo in illo agi coeperit ipsa mors, id est vitae detractio; quia, cum detrahendo finita fuerit, post mortem jam erit, non in morte: profecto ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est. Quid enim aliud diebus, horis, momentisque singulis agitur, donec ea consumpta mors quae agebatur, impleatur; et incipiat jam tempus esse post mortem, quod cum vita detraheretur, erat in morte? Nunquam igitur in vita homo est, ex quo est in corpore isto moriente potius quam vivente, si et in vita et in morte simul non potest esse. An potius et in vita et in morte simul est: in vita scilicet in qua vivit, donec tota detrahatur; in morte autem, qua jam moritur, cum vita detrahitur? Si enim non est in vita, quid est quod detrahitur, donec ejus fiat perfecta consumptio? Si autem non est in morte, quid est vitae ipsa detractio? Non enim frustra, cum vita fuerit corpori tota detracta, post mortem jam dicitur, nisi quia mors erat, cum detraheretur. Nam si ea detracta non est homo in morte, sed post mortem; quando, nisi cum detrahitur, erit in morte?

Caput XI.

An quisquam simul et vivens esse possit, et mortuus.

1. Si autem absurdum est ut hominem, antequam ad mortem perveniat, jam esse dicamus in morte; (cui enim propinquat peragendo vitae suae tempora, si jam in illa est?) maxime quia nimis est insolens, ut simul et vivens esse dicatur et moriens, cum vigilans et dormiens simul esse non possit: quaerendum est quando erit moriens. Etenim antequam mors veniat, non est moriens, sed vivens: cum vero mors venerit, mortuus erit, non moriens. Illud ergo est adhuc ante mortem, hoc jam post mortem. Quando ergo in morte? (tunc enim est moriens:) ut quemadmodum tria sunt cum dicimus, Ante mortem, in morte, post mortem; ita tria singulis singula, Vivens, moriens, mortuusque reddantur. Quando itaque sit moriens, id est in morte, ubi neque sit vivens, quod est ante mortem, neque mortuus, quod est post mortem, sed moriens, id est in morte, difficillime definitur.

El que, por tanto, pasa espacios de tiempo más dilatados hasta la muerte, no camina más lentamente, sino que realiza más jornada. Además, si cada uno empieza a morir, esto es, a estar en la muerte, desde que en él empieza a actuarse la muerte misma, esto es, la detracción de la vida; porque, cuando por la detracción haya terminado, ya será después de la muerte, no en la muerte: ciertamente desde que empieza a estar en este cuerpo, está en la muerte. ¿Qué otra cosa se actúa en cada día, hora y momento, hasta que, consumida la vida, se cumpla esa muerte que se actuaba; y empiece ya a ser el tiempo después de la muerte, el cual, cuando se detraía la vida, estaba en la muerte? Nunca, por tanto, está el hombre en la vida desde que está en este cuerpo más bien muriendo que viviendo, si no puede estar a la vez en la vida y en la muerte. ¿O más bien está a la vez en la vida y en la muerte: en la vida, a saber, en la cual vive hasta que sea detraída toda; y en la muerte, por la cual ya muere cuando se detrae la vida? Pues si no está en la vida, ¿qué es lo que se detrae hasta que ocurra su perfecta consumación? Pero si no está en la muerte, ¿qué es la detracción misma de la vida? Pues no en vano, cuando la vida haya sido detraída totalmente del cuerpo, ya se dice después de la muerte, sino porque era muerte cuando se detraía. Pues si detraída aquella no está el hombre en la muerte, sino después de la muerte; ¿cuándo, sino cuando se detrae, estará en la muerte?

Capítulo XI.

Si alguien puede ser a la vez viviente y muerto.

1. Pero si es absurdo que digamos que un hombre, antes de llegar a la muerte, ya está en la muerte; (pues ¿a quién se acerca pasando los tiempos de su vida, si ya está en ella?) máxime porque es demasiado insólito que se diga ser a la vez viviente y moribundo, puesto que no se puede estar a la vez vigilante y durmiendo: ha de preguntarse cuándo será moribundo. Porque antes que la muerte venga, no es moribundo, sino viviente: mas cuando la muerte haya venido, será muerto, no moribundo. Aquello es todavía antes de la muerte, esto ya después de la muerte. ¿Cuándo, pues, está en la muerte? (pues entonces es moribundo:) para que, así como son tres cosas cuando decimos: Antes de la muerte, en la muerte, después de la muerte; así se asignen tres a cada una: Viviente, moribundo y muerto. Cuándo, pues, sea moribundo, esto es, en la muerte, donde no sea ni viviente, que es antes de la muerte, ni muerto, que es después de la muerte, sino moribundo, esto es, en la muerte, se define dificultosísimamente.

Quamdiu quippe est anima in corpore, maxime si etiam sensus adsit, procul dubio vivit homo, qui constat ex anima et corpore; ac per hoc adhuc ante mortem, non in morte esse dicendus est: cum vero anima abscesserit, omnemque abstulerit corporis sensum, jam post mortem mortuusque perhibetur. Perit igitur inter utrumque, quo moriens, vel in morte sit: quoniam si adhuc vivit, ante mortem est; si vivere destitit, jam post mortem est. Nunquam ergo moriens, id est in morte esse comprehenditur. Ita etiam in transcursu temporum quaeritur praesens, nec invenitur: quia sine ullo spatio est, per quod transitur ex futuro in praeteritum. Nonne ergo videndum est, ne ista ratione mors corporis nulla esse dicatur? Si enim est, quando est quae in nullo, et in qua ullus esse non potest? quandoquidem si vivitur, adhuc non est; quia hoc ante mortem, non in morte: si autem vivere jam cessatum est, jam non est; quia et hoc post mortem est, non in morte. Sed rursus si nulla mors est ante vel post, quid est quod dicitur ante mortem, sive post mortem? nam et hoc inaniter dicitur, si mors nulla est. Atque utinam in paradiso bene vivendo egissemus, ut revera nulla esset mors. Nunc autem non solum est, verum etiam tam molesta est, ut nec ulla explicari locutione possit, nec ulla ratione vitari.

2. Loquamur ergo secundum consuetudinem ; non enim aliter debemus: et dicamus, Ante mortem, prius quam mors accidat; sicut scriptum est, Ante mortem ne laudes hominem quemquam (Eccli. XI, 30). Dicamus etiam cum acciderit, Post mortem illius vel illius factum est illud vel illud. Dicamus et de praesenti tempore ut possumus, velut cum ita loquimur, Moriens ille testatus est, et illis atque illis illud atque illud moriens dereliquit: quamvis hoc nisi vivens omnino facere non posset, et potius hoc ante mortem fecerit, non in morte. Loquamur etiam sicut loquitur Scriptura divina, quae mortuos quoque non post mortem, sed in morte esse non dubitat dicere. Hinc enim est illud: Quoniam non est in morte, qui memor sit tui (Psal. VI, 6). Donec enim reviviscant, recte dicuntur esse in morte; sicut in somno esse quisque, donec evigilet, dicitur: quamvis in somno positos dicamus dormientes, nec tamen eo modo possumus dicere eos qui jam sunt mortui, morientes. Non enim adhuc moriuntur qui, quantum attinet ad corporis mortem, de qua nunc disserimus, jam sunt a corporibus separati.

Pues mientras el alma está en el cuerpo, máxime si también está presente el sentido, sin duda vive el hombre, que consta de alma y cuerpo; y por esto ha de decirse que está todavía antes de la muerte, no en la muerte: mas cuando el alma se haya ausentado, y haya quitado todo sentido del cuerpo, ya se le considera después de la muerte y muerto. Perece, pues, entre ambos estados aquello por lo que sea moribundo o esté en la muerte: puesto que si todavía vive, está antes de la muerte; si dejó de vivir, ya está después de la muerte. Nunca, por tanto, se le comprende como moribundo, esto es, en la muerte. Así también en el transcurso de los tiempos se busca el presente y no se halla: porque carece de espacio alguno por el cual se pase del futuro al pasado. ¿No habrá que ver, pues, si por esta razón se diga que la muerte del cuerpo no es nada? Pues si es, ¿cuando es ella, que no está en nadie, y en la cual nadie puede estar? Puesto que si se vive, todavía no es; porque esto es antes de la muerte, no en la muerte: mas si ya se ha cesado de vivir, ya no es; porque también esto es después de la muerte, no en la muerte. Pero, por otra parte, si no hay ninguna muerte antes o después, ¿qué es lo que se llama antes de la muerte o después de la muerte? pues también esto se dice en vano si la muerte no es nada. Y ojalá en el paraíso, viviendo bien, hubiéramos actuado de modo que verdaderamente no hubiera muerte alguna. Pero ahora no sólo existe, sino que es tan molesta que ni puede explicarse con locución alguna, ni evitarse con razón alguna.

2. Hablemos, pues, según la costumbre; porque no debemos hacerlo de otro modo: y digamos: "Antes de la muerte", antes de que la muerte ocurra; como está escrito: "Antes de la muerte no alabes a hombre alguno" (Ecli 11, 30). Digamos también cuando haya ocurrido: "Después de la muerte" de tal o cual se hizo tal o cual cosa. Digamos también del tiempo presente como podemos, como cuando hablamos así: "Muriendo aquel testó, y muriendo dejó a tales y cuales tal y cual cosa": aunque esto no podría hacerlo en absoluto sino viviendo, y más bien lo hizo antes de la muerte, no en la muerte. Hablemos también como habla la divina Escritura, la cual no duda en decir que los muertos también están no después de la muerte, sino en la muerte. Pues de aquí es aquello: "Porque no hay en la muerte quien se acuerde de ti" (Sal 6, 6). Pues hasta que revivan, rectamente se dice que están en la muerte; como se dice que cada uno está en el sueño hasta que despierte: aunque a los puestos en el sueño los llamamos durmientes, mas no podemos de ese modo llamar moribundos a los que ya están muertos. Pues ya no mueren los que, en lo que atañe a la muerte del cuerpo, de la que ahora tratamos, ya están separados de sus cuerpos.

Sed hoc est quod dixi explicari aliqua locutione non posse, quonam modo vel morientes dicantur vivere, vel jam mortui etiam post mortem adhuc esse dicantur in morte. Quomodo enim post mortem si adhuc in morte? Praesertim cum eos nec morientes dicamus, sicuti eos qui in somno sunt dicimus dormientes; et qui in languore, languentes; et qui in dolore, utique dolentes; et qui in vita, viventes: at vero mortui priusquam resurgant, esse dicuntur in morte, nec tamen possunt appellari morientes. Unde non importune neque incongrue arbitror accidisse, etsi non humana industria, judicio fortasse divino, ut hoc verbum quod est, moritur, in latina lingua nec grammatici potuerint declinare, ea regula qua caetera talia declinantur. Namque ab eo quod est oritur, fit verbum praeteriti temporis, ortus est: et si qua similia sunt, per temporis praeteriti participia declinantur. Ab eo vero quod est moritur, si quaeramus praeteriti temporis verbum, responderi assolet, mortuus est, u littera geminata. Sic enim dicitur mortuus, quomodo fatuus, arduus, conspicuus, et si qua similia, quae non sunt praeteriti temporis, sed quoniam nomina sunt, sine tempore declinantur. Illud autem, quasi ut declinetur quod declinari non potest, pro participio praeteriti temporis ponitur nomen. Convenienter itaque factum est, ut, quemadmodum id quod significat, non potest agendo, ita ipsum verbum declinari loquendo non possit . Agi tamen potest in adjutorio gratiae Redemptoris nostri, ut saltem secundam mortem declinare possimus. Illa enim est gravior, et omnium malorum pessima, quae non fit separatione animae et corporis, sed in aeternam poenam potius utriusque complexu. Ibi e contrario non erunt homines ante mortem atque post mortem, sed semper in morte: ac per hoc nunquam viventes, nunquam mortui, sed sine fine morientes. Nunquam enim erit homini pejus in morte, quam ubi erit mors ipsa sine morte.

Caput XII.

Quam mortem primis hominibus Deus, si mandatum ejus transgrederentur, fuerit comminatus.

Cum ergo requiritur, quam mortem Deus primis hominibus fuerit comminatus, si ab eo mandatum transgrederentur acceptum, nec obedientiam custodirent; utrum animae, an corporis, an totius hominis, an illam quae appellatur secunda: respondendum est, Omnes. Prima enim ex duabus constat; secunda ex omnibus tota. Sicut enim universa terra ex multis terris, et universa Ecclesia ex multis constat Ecclesiis; sic universa mors ex omnibus.

Pero esto es lo que dije que no puede explicarse con locución alguna, de qué modo o bien los moribundos se diga que viven, o bien los ya muertos incluso después de la muerte se diga que todavía están en la muerte. ¿Pues cómo después de la muerte si todavía en la muerte? Especialmente cuando no los llamamos moribundos, así como a los que están en el sueño los llamamos durmientes; y a los que en la flaqueza, flacos; y a los que en el dolor, ciertamente dolientes; y a los que en la vida, vivientes: mas en verdad los muertos, antes de que resuciten, se dice que están en la muerte, pero no pueden ser llamados moribundos. Por lo cual pienso que ha sucedido no inoportuna ni incongruentemente, si no por industria humana, tal vez por juicio divino, que este verbo que es "moritur" (muere), en la lengua latina ni los gramáticos hayan podido declinarlo por aquella regla por la cual se declinan los demás tales verbos. Pues de aquello que es "oritur" (nace), se forma el verbo del tiempo pasado, "ortus est" (ha nacido): y si hay algunos similares, se declinan por los participios del tiempo pasado. Mas de aquello que es "moritur", si buscamos el verbo del tiempo pasado, suele responderse "mortuus est", con la letra "u" duplicada. Pues se dice "mortuus" así como "fatuus", "arduus", "conspicuus", y si hay algunos similares, que no son del tiempo pasado, sino que porque son nombres, se declinan sin tiempo. Mas aquello, como para que se decline lo que no puede declinarse, se pone el nombre en lugar del participio del tiempo pasado. Convenientemente, pues, sucedió que, así como lo que significa no puede estar en el actuar, así el verbo mismo no pueda ser declinado en el hablar. Puede sin embargo actuarse con el auxilio de la gracia de nuestro Redentor, para que al menos podamos declinar la muerte segunda. Pues aquella es más grave, y la peor de todos los males, la cual no ocurre por la separación del alma y del cuerpo, sino más bien por el abrazo de ambos para la pena eterna. Allí, por el contrario, no estarán los hombres antes de la muerte y después de la muerte, sino siempre en la muerte: y por esto nunca vivientes, nunca muertos, sino muriendo sin fin. Pues nunca le irá peor al hombre en la muerte que donde la muerte misma sea sin muerte.

Capítulo XII.

Qué muerte amenazó Dios a los primeros hombres si trasgredían su mandato.

Cuando, pues, se pregunta qué muerte amenazó Dios a los primeros hombres si trasgredían el mandato recibido de Él y no guardaban la obediencia; si la del alma, o la del cuerpo, o la de todo el hombre, o aquella que se llama segunda: ha de responderse que todas. Pues la primera consta de dos; la segunda es total de todas. Pues como toda la tierra consta de muchas tierras, y toda la Iglesia consta de muchas iglesias; así toda la muerte consta de todas.

Quoniam prima constat ex duabus, una animae, altera corporis: ut sit prima totius hominis mors, cum anima sine Deo et sine corpore ad tempus poenas luit; secunda vero, ubi anima sine Deo cum corpore poenas aeternas luit. Quando ergo dixit Deus primo illi homini, quem in paradiso constituerat, de cibo vetito, Quacumque die ederitis ex eo, morte moriemini (Gen. II, 17): non tantum primae mortis partem priorem, ubi anima privatur Deo; nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima; nec solum ipsam totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur: sed quidquid mortis est usque ad novissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa complexa est.

Caput XIII.

Praevaricatio primorum hominum, quam primam senserit poenam.

Nam posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt (Gen. III, 7): quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae. Jam quippe anima libertate in perversum propria delectata, et Deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur: et quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat: nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum (Galat. V, 17): cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis, et in membris nostris vitiataque natura contentionem ejus sive victoriam de prima praevaricatione gestantes.

Caput XIV.

Qualis homo sit factus a Deo, et in quam sortem deciderit suae voluntatis arbitrio.

Puesto que la primera consta de dos, una del alma, otra del cuerpo: de modo que sea la primera muerte de todo el hombre cuando el alma sin Dios y sin el cuerpo sufre penas por un tiempo; la segunda en cambio, donde el alma sin Dios con el cuerpo sufre penas eternas. Cuando, por tanto, dijo Dios a aquel primer hombre a quien había puesto en el paraíso, sobre la comida prohibida: "Cualquier día que comiereis de ella, moriréis de muerte" (Gén 2, 17): aquella amenaza no sólo comprendió la parte anterior de la muerte primera, donde el alma es privada de Dios; ni sólo la posterior, donde el cuerpo es privado del alma; ni sólo la misma primera en su totalidad, donde el alma separada tanto de Dios como del cuerpo es castigada: sino que todo lo que hay de muerte hasta la novísima, que se llama segunda, de la cual no hay ninguna posterior, lo comprendió aquella amenaza.

Capítulo XIII.

Cuál fue la primera pena que sintió la prevaricación de los primeros hombres.

Pues después de que se realizó la trasgresión del precepto, al punto, al abandonarlos la gracia divina, se confundieron por la desnudez de sus cuerpos. Por lo cual también con hojas de higuera, que por acaso fueron las primeras halladas por ellos en su perturbación, cubrieron sus vergüenzas (Gén 3, 7): los cuales antes eran los mismos miembros, pero no eran vergonzosos. Sintieron, pues, un nuevo movimiento de su carne inobediente, como una pena recíproca a su propia inobediencia. Pues ya ciertamente el alma, deleitada con su propia libertad perversa, y desdeñando servir a Dios, se veía privada del antiguo servicio del cuerpo: y porque había abandonado a su Señor superior por su propio arbitrio, no mantenía al siervo inferior a su propio arbitrio: ni tenía de modo absoluto a la carne sometida, como siempre hubiera podido tenerla si ella misma hubiera permanecido sometida a Dios. Entonces, pues, comenzó la carne a codiciar contra el espíritu (Gál 5, 17): con cuya controversia hemos nacido, arrastrando el origen de la muerte, y llevando en nuestros miembros y en nuestra naturaleza viciada su contienda o su victoria de la primera prevaricación.

Capítulo XIV.

Cuál hombre fue hecho por Dios, y en qué suerte cayó por el arbitrio de su propia voluntad.

Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum: sed sponte depravatus justeque damnatus, depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur: qua scilicet propter peccatum vitiata, et vinculo mortis obstricta, justeque damnata, non alterius conditionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series hujus calamitatis exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per gratiam Dei liberantur, miseriarum connexione perducit.

Caput XV.

Quod Adam peccans prius reliquerit Deum, quam relinqueretur a Deo; et primam fuisse animae mortem a Deo recessisse.

Quamobrem etiamsi in eo quod dictum est, Morte moriemini, quoniam non est dictum, Mortibus, eam solam intelligamus, quae fit cum anima deseritur sua vita, quod illi Deus est: (non enim deserta est ut desereret, sed ut desereretur, deseruit: ad malum quippe ejus prior est voluntas ejus; ad bonum vero ejus prior est voluntas Creatoris ejus, sive ut eam faceret quae nulla erat, sive ut reficiat quae lapsa perierat): etiamsi ergo hanc intelligamus Deum denuntiasse mortem, in eo quod ait, Qua die ederitis ex illo, morte moriemini; tanquam diceret, Qua die me deserueritis per inobedientiam, deseram vos per justitiam: profecto in ea morte etiam caeterae denuntiatae sunt, quae procul dubio fuerant secuturae. Nam in eo quod inobediens motus in carne animae inobedientis exortus est, propter quem pudenda texerunt, sensa est mors una in qua deseruit animam Deus. Ea significata est verbis ejus, quando timore dementi sese abscondenti homini dixit, Adam, ubi es (Gen. III, 9)? non utique ignorando quaerens, sed increpando admonens, ut attenderet ubi esset in quo non esset Deus. Cum vero corpus anima ipsa deseruit aetate corruptum et senectute confectum, venit in experimentum mors altera, de qua Deus peccatum adhuc puniens homini dixerat, Terra es, et in terram ibis (Ibid., 19): ut ex his duabus mors illa prima, quae totius est hominis, compleretur, quam secunda in ultimo sequitur, nisi homo per gratiam liberetur.

Pues Dios creó al hombre recto, siendo autor de las naturalezas, no ciertamente de los vicios: mas él, depravado espontáneamente y justamente condenado, engendró a depravados y condenados. Pues todos estuvimos en aquel solo, cuando todos fuimos aquel uno, que cayó en el pecado por la mujer, la cual fue hecha de él antes del pecado. Todavía no nos había sido creada y distribuida individualmente la forma en la cual viviéramos cada uno; mas ya existía la naturaleza seminal de la cual habríamos de ser propagados: la cual, viciada ciertamente por el pecado, y ligada por el vínculo de la muerte, y justamente condenada, no nacería hombre de hombre de otra condición. Y por esto, del mal uso del libre arbitrio surgió la serie de esta calamidad, la cual conduce al género humano, con su origen depravado, como con una raíz corrupta, hasta el exterminio de la muerte segunda, que no tiene fin, exceptuados solos aquellos que por la gracia de Dios son liberados, mediante una conexión de miserias.

Capítulo XV.

Que Adán, al pecar, antes abandonó a Dios que fuera abandonado por Dios; y que la primera muerte del alma fue apartarse de Dios.

Por lo cual, aunque en aquello que fue dicho: "Moriréis de muerte", puesto que no se dijo "de muertes", entendamos aquella sola que ocurre cuando el alma es abandonada por su propia vida, que es Dios para ella: (pues no fue abandonada para que ella abandonara, sino que ella abandonó para ser abandonada: pues para su mal es anterior su propia voluntad; mas para su bien es anterior la voluntad de su Creador, ya sea para hacerla cuando era nada, ya sea para rehacerla cuando caída había perecido): aunque, por tanto, entendamos que Dios denunció esta muerte en aquello que dijo: "El día que comiereis de ello, moriréis de muerte"; como si dijera: "El día que me abandonéis por la inobediencia, os abandonaré por la justicia": ciertamente en aquella muerte también fueron denunciadas las demás, que sin duda habrían de seguirse. Pues en el hecho de que surgió un movimiento inobediente en la carne del alma inobediente, por el cual cubrieron sus vergüenzas, se sintió una muerte en la que Dios abandonó al alma. Aquella fue significada por sus palabras, cuando dijo al hombre que se escondía con demente temor: "Adán, ¿dónde estás?" (Gén 3, 9): no ciertamente buscando por ignorancia, sino amonestando al reprender, para que advirtiera dónde estaba aquel en quien no estaba Dios. Mas cuando el alma misma abandonó al cuerpo corrompido por la edad y consumido por la vejez, llegó a la experiencia la otra muerte, de la cual Dios, castigando todavía el pecado, había dicho al hombre: "Tierra eres, y a la tierra irás" (Ibid. 19): para que de estas dos se completara aquella muerte primera, que es de todo el hombre, a la cual sigue la segunda al final, si el hombre no es liberado por la gracia.

Neque enim corpus quod de terra est, rediret in terram, nisi sua morte, quae illi accidit cum deseritur sua vita, id est anima. Unde constat inter Christianos veraciter catholicam tenentes fidem, etiam ipsam nobis corporis mortem, non lege naturae, qua nullam mortem homini Deus fecit, sed merito inflictam esse peccati: quoniam peccatum vindicans Deus, dixit homini, in quo tunc omnes eramus, Terra es, et in terram ibis.

CAPUT XVI.---De philosophis, qui animae separationem a corpore non putant esse poenalem, cum Plato inducat summum Deum diis minoribus promittentem, quod nunquam sint corporibus exuendi.

1. Sed philosophi, contra quorum calumnias defendimus civitatem Dei, hoc est ejus Ecclesiam, sapienter sibi videntur irridere quod dicimus, animae a corpore separationem inter poenas ejus esse deputandam: quia videlicet ejus perfectam beatitudinem tunc illi fieri existimant, cum omni prorsus corpore exuta ad Deum simplex et sola et quodammodo nuda redierit. Ubi si nihil, quo ista refelleretur opinio, in eorum litteris invenirem, operosius mihi disputandum esset, quo demonstrarem non corpus esse animae, sed corruptibile corpus onerosum. Unde illud est quod de Scripturis nostris in superiore libro commemoravimus (cap. 15), Corpus enim corruptibile aggravat animam (Sap. IX, 15). Addendo utique corruptibile, non qualicumque corpore, sed quale factum est ex peccato consequente vindicta, animam perhibuit aggravari. Quod etiamsi non addidisset, nihil aliud intelligere deberemus. Sed cum apertissime Plato deos a summo Deo factos habere immortalia corpora praedicet, eisque ipsum Deum, a quo facti sunt, inducat pro magno beneficio pollicentem, quod in aeternum cum suis corporibus permanebunt, nec ab eis ulla morte solventur: quid est quod isti ad exagitandam christianam fidem fingunt se nescire quod sciunt; aut etiam sibi repugnantes adversum se ipsos malunt dicere, dum nobis non desinant contradicere? Nempe Platonis haec verba sunt, sicut ea Cicero in latinum vertit , quibus inducit summum Deum deos quos fecit alloquentem ac dicentem: Vos qui deorum satu orti estis, attendite quorum operum ego parens effectorque sum. Haec sunt indissolubilia me invito : quanquam omne colligatum solvi potest. Sed haudquaquam boni est , ratione vinctum velle dissolvere .

Pues ni el cuerpo que es de la tierra volvería a la tierra, sino por su propia muerte, que le sobreviene cuando es abandonado por su vida, esto es, el alma. Por donde consta entre los cristianos que mantienen verdaderamente la fe católica, que incluso la misma muerte del cuerpo nos fue infligida no por ley de la naturaleza, por la cual Dios no hizo muerte alguna para el hombre, sino por el mérito del pecado: puesto que Dios, vengando el pecado, dijo al hombre, en quien entonces todos estábamos: "Tierra eres, y a la tierra irás".

CAPÍTULO XVI.—De los filósofos que no piensan que la separación del alma del cuerpo sea penal, aunque Platón introduce al Dios sumo prometiendo a los dioses menores que nunca habrán de ser despojados de sus cuerpos.

1. Pero los filósofos, contra cuyas calumnias defendemos la Ciudad de Dios, esto es, su Iglesia, les parece que sabiamente se burlan de lo que decimos, que la separación del alma del cuerpo ha de ser contada entre sus penas: porque, a saber, piensan que su perfecta bienaventuranza le ocurre entonces, cuando, despojada de todo cuerpo en absoluto, regrese a Dios simple y sola y en cierto modo desnuda. Donde, si no hallara nada en sus escritos por lo que se refutara esa opinión, tendría que disputar más laboriosamente para demostrar que no es el cuerpo lo que es gravoso para el alma, sino el cuerpo corruptible. De donde es aquello que de nuestras Escrituras conmemoramos en el libro anterior: "Porque el cuerpo corruptible agrava al alma" (Sab 9, 15). Al añadir ciertamente "corruptible", indicó que el alma era agravada no por cualquier tipo de cuerpo, sino por tal como fue hecho por el pecado y la subsiguiente venganza. Lo cual, aunque no lo hubiera añadido, no deberíamos entender otra cosa. Pero como Platón abiertamente predica que los dioses hechos por el Dios sumo tienen cuerpos inmortales, e introduce al mismo Dios por quien fueron hechos prometiéndoles como un gran beneficio que permanecerán eternamente con sus cuerpos, ni por muerte alguna serán disueltos de ellos: ¿por qué es que estos, para hostigar la fe cristiana, fingen no saber lo que saben; o incluso prefieren hablar contra sí mismos, siendo repugnantes a sí mismos, mientras no cesan de contradecirnos? Ciertamente estas son palabras de Platón, tal como Cicerón las vertió al latín, con las cuales introduce al Dios sumo dirigiéndose a los dioses que hizo y diciendo: "Vosotros que habéis nacido de la estirpe de los dioses, atended a las obras de las cuales yo soy padre y ejecutor. Estas son indisolubles contra mi voluntad: aunque todo lo ligado puede ser disuelto. Pero de ningún modo es propio de un ser bueno querer disolver lo que está ligado por la razón.

Sed quoniam estis orti, immortales vos quidem esse et indissolubiles non potestis: nequaquam tamen dissolvemini, neque vos ulla mortis fata periment, nec erunt valentiora quam consilium meum, quod majus est vinculum ad perpetuitatem vestram, quam illa quibus estis, tum cum gignebamini, colligati. Ecce deos Plato dicit et corporis animaeque colligatione mortales, et tamen immortales Dei a quo facti sunt voluntate atque consilio. Si ergo animae poena est in qualicumque corpore colligari, quid est quod eos alloquens Deus tanquam sollicitos, ne forte moriantur, id est dissolvantur a corpore, de sua facit immortalitate securos; non propter eorum naturam, quae sit compacta, non simplex, sed propter suam invictissimam voluntatem, qua potens est facere, ut nec orta occidant, nec connexa solvantur, sed incorruptibiliter perseverent?

2. Et hoc quidem utrum Plato verum de sideribus dicat, alia quaestio est: neque enim ei continuo concedendum est, globos istos luminum sive orbiculos luce corporea super terras, seu die, seu nocte fulgentes, suis quibusdam propriis animis vivere, eisque intellectualibus et beatis, quod etiam de ipso universo mundo, tanquam uno animali maximo, quo cuncta caetera continerentur animalia, instanter affirmat . Sed haec, ut dixi, alia quaestio est, quam nunc discutiendam non suscepimus. Hoc tantum contra istos commemorandum putavi, qui se Platonicos vocari vel esse gloriantur, cujus superbia nominis erubescunt esse Christiani, ne commune illis cum vulgo vocabulum, vilem faciat palliatorum , tanto magis inflatam, cuanto magis exiguam paucitatem: et quaerentes quid in doctrina christiana reprehendant, exagitant aeternitatem corporum, tanquam haec sint inter se contraria, ut et beatitudinem quaeramus animae, et eam semper esse velimus in corpore, velut aerumnoso vinculo colligatam: cum eorum auctor et magister Plato, donum a Deo summo diis ab illo factis dicat esse concessum, ne aliquando moriantur, id est a corporibus, quibus eos connexuit, separentur.

Caput XVII.

Contra eos qui asserunt, terrena corpora incorruptibilia fieri et aeterna non posse.

1. Contendunt etiam isti, terrestria corpora sempiterna esse non posse, cum ipsam universam terram dei sui, non quidem summi, sed tamen magni, id est totius hujus mundi, membrum in medio positum et sempiternum esse non dubitent. Cum ergo Deus ille summus fecerit eis alterum quem putant deum (Plato in Timaeo), id est istum mundum, caeteris diis qui infra eum sunt praeferendum, eumdemque esse existiment animantem, anima scilicet, sicut asserunt, rationali vel intellectuali in tam magna mole corporis ejus inclusa;

Mas puesto que habéis nacido, inmortales e indisolubles ciertamente no podéis ser: sin embargo de ningún modo seréis disueltos, ni ninguna suerte de muerte os destruirá, ni serán más poderosas que mi consejo, el cual es un vínculo mayor para vuestra perpetuidad que aquellos por los cuales fuisteis ligados entonces cuando erais engendrados". He aquí que Platón dice que los dioses son mortales por la ligazón de cuerpo y alma, y sin embargo inmortales por la voluntad y el consejo de Dios por quien fueron hechos. Si, por tanto, es pena para el alma estar ligada en cualquier cuerpo, ¿qué es lo que, dirigiéndose a ellos Dios como a preocupados de que tal vez mueran, esto es, sean disueltos del cuerpo, los hace seguros de su inmortalidad; no por su naturaleza, que sea compuesta y no simple, sino por su voluntad invictísima, por la cual es poderoso para hacer que ni lo nacido perezca, ni lo conexo se disuelva, sino que persevere incorruptiblemente?

2. Y esto ciertamente, si Platón dice la verdad sobre los astros, es otra cuestión: pues no se le ha de conceder inmediatamente que esos globos de luces o esferillas que brillan con luz corpórea sobre las tierras, ya de día, ya de noche, vivan por ciertas almas propias suyas, y estas intelectuales y bienaventuradas, lo cual también afirma insistentemente del mismo universo mundo, como de un animal máximo, por el cual todos los demás animales fueran contenidos. Pero esta, como dije, es otra cuestión, la cual no hemos asumido ahora para ser discutida. Esto solo pensé que debía conmemorarse contra estos que se glorían de ser llamados o ser platónicos, por la soberbia de cuyo nombre se avergüenzan de ser cristianos, no sea que un vocablo común con el vulgo haga vil la exigua escasez de los que visten el palio, tanto más inflada cuanto más pequeña: y buscando qué reprochar en la doctrina cristiana, hostigan la eternidad de los cuerpos, como si estas cosas fueran contrarias entre sí, que busquemos la bienaventuranza del alma y queramos que ella esté siempre en el cuerpo, como ligada por un vínculo calamitoso: cuando su autor y maestro Platón dice que un don fue concedido por el Dios sumo a los dioses hechos por él, para que nunca mueran, esto es, se separen de los cuerpos a los cuales los conectó.

Capítulo XVII.

Contra los que asienten que los cuerpos terrenos no pueden hacerse incorruptibles y eternos.

1. También estos sostienen que los cuerpos terrestres no pueden ser sempiternos, cuando no dudan que la misma tierra entera es un miembro puesto en medio y sempiterno de su dios, no ciertamente del sumo, pero sí de uno grande, esto es, de todo este mundo. Si, pues, aquel Dios sumo les hizo otro al que consideran dios (Platón en el Timeo), es decir, este mundo, preferible a los demás dioses que están debajo de él, y consideran que este mismo es un ser viviente, con alma a saber, como afirman, racional o intelectual incluida en tan gran masa de su cuerpo;

ipsiusque corporis tanquam membra locis suis posita atque digesta, quatuor constituerit elementa, quorum juncturam, ne unquam deus eorum tam magnus moriatur, insolubilem ac sempiternam velint: quid causae est, ut in corpore majoris animantis tanquam medium membrum aeterna sit terra, et aliorum animantium terrestrium corpora, si, Deus sicut illud velit, aeterna esse non possint? Sed terrae, inquiunt, terra reddenda est, unde animalium terrestria sumpta sunt corpora: ex quo fit, inquiunt, ut ea sit necesse dissolvi et emori; et eo modo terrae stabili ac sempiternae, unde fuerant sumpta, restitui. Si quis hoc etiam de igne similiter affirmet, et dicat reddenda esse universo igni corpora, quae inde sumpta sunt, ut coelestia fierent animalia; nonne immortalitas, quam talibus diis, velut Deo summo loquente, promisit Plato, tanquam violentia disputationis hujus intercidet? An ibi propterea non fit, quia Deus non vult, cujus voluntatem, ut ait Plato, nulla vis vincit? Quid ergo prohibet, ut hoc etiam de terrestribus corporibus Deus possit efficere, quandoquidem ut nec ea quae orta sunt, occidant, nec ea quae sunt juncta solvantur, nec ea quae sunt ex elementis sumpta reddantur, atque ut animae in corporibus constitutae nec unquam ea deserant, et cum eis immortalitate ac sempiterna beatitudine perfruantur, posse Deum facere confitetur Plato? Cur ergo non possit, ut nec terrestria moriantur? An Deus non est potens quousque Christiani credunt, sed quousque Platonici volunt? Nimirum quippe consilium Dei et potestatem potuerunt philosophi, nec potuerunt nosse Prophetae? cum potius e contrario Dei Prophetas ad enuntiandam ejus, quantum dignatus est, voluntatem, Spiritus ejus docuerit; philosophos autem in ea cognoscenda conjectura humana deceperit.

2. Verum non usque adeo decipi debuerunt, non solum ignorantia, sed magis etiam pervicacia, ut et sibi apertissime refragentur, magnis disputationum viribus asserentes, animae, ut beata esse possit, non terrenum tantum, sed omne corpus esse fugiendum; et deos rursus dicentes habere beatissimas animas, et tamen aeternis corporibus illigatas, coelestes quidem igneis, Jovis autem ipsius animam, quem mundum istum volunt, omnibus omnino corporeis elementis, quibus haec tota moles a terra in coelum surgit, inclusam. Hanc enim animam Plato ab intimo terrae medio, quod geometrae centrum vocant, per omnes partes ejus usque ad coeli summa et extrema diffundi et extendi per numeros musicos opinatur, ut sit iste mundus animal maximum, beatissimum, sempiternum, cujus anima et perfectam sapientiae felicitatem teneret, et corpus proprium non relinqueret; cujusque corpus et in aeternum ex illa viveret, et eam quamvis non simplex, sed tot corporibus tantisque compactum, hebetare atque tardare non posset.

y de su mismo cuerpo, como miembros puestos y distribuidos en sus lugares, constituyó los cuatro elementos, cuya juntura quieren insoluble y sempiterna, para que nunca muera su dios tan grande: ¿qué causa hay para que en el cuerpo de un viviente mayor sea eterna la tierra como miembro medio, y los cuerpos de los otros vivientes terrestres, si Dios así lo quiere, no puedan ser eternos? Pero a la tierra, dicen, debe devolverse la tierra, de donde fueron tomados los cuerpos terrestres de los animales: de lo cual resulta, dicen, que sea necesario que ellos se disuelvan y mueran; y de ese modo sean restituidos a la tierra estable y sempiterna de donde habían sido tomados. Si alguien afirmara esto también del fuego de modo similar, y dijera que deben ser devueltos al fuego universal los cuerpos que de allí fueron tomados para que se hicieran animales celestiales; ¿no caerá la inmortalidad que Platón prometió a tales dioses, como si hablara el Dios sumo, como por la violencia de esta disputa? ¿O acaso allí no sucede por eso, porque Dios no quiere, cuya voluntad, como dice Platón, ninguna fuerza vence? ¿Qué prohíbe, pues, que esto también pueda Dios efectuarlo respecto de los cuerpos terrestres, siendo así que Platón confiesa que Dios puede hacer que ni lo nacido perezca, ni lo que está unido se disuelva, ni lo que ha sido tomado de los elementos sea devuelto, y que las almas constituidas en los cuerpos nunca los desamparen, y con ellos disfruten plenamente de la inmortalidad y la bienaventuranza sempiterna? ¿Por qué, pues, no ha de poder que tampoco lo terrestre muera? ¿Acaso Dios no es potente hasta donde los cristianos creen, sino hasta donde los platónicos quieren? ¿Ciertamente los filósofos pudieron conocer el consejo de Dios y su potestad, y no pudieron los profetas? cuando más bien, por el contrario, el Espíritu de Dios enseñó a sus profetas para anunciar su voluntad, cuanto se dignó; mientras que a los filósofos, en el conocimiento de ella, la conjetura humana los engaó.

2. Pero no debieron ser engañados hasta tal punto, no sólo por ignorancia, sino más bien por terquedad, de modo que se contradicen a sí mismos clarísimamente, sosteniendo con gran fuerza de disputas que el alma, para poder ser bienaventurada, debe huir no sólo del cuerpo terreno, sino de todo cuerpo; y diciendo por otra parte que los dioses tienen almas bienaventuradísimas y sin embargo ligadas a cuerpos eternos, los celestiales ciertamente a cuerpos ígneos, y la misma alma de Júpiter, a quien consideran este mundo, incluida en todos los elementos corpóreos por los cuales toda esta mole surge desde la tierra hasta el cielo. Pues Platón opina que esta alma se difunde y extiende por medio de números musicales desde el íntimo medio de la tierra, que los geómetras llaman centro, por todas sus partes hasta lo más alto y extremo del cielo, para que este mundo sea un animal máximo, bienaventuradísimo, sempiterno, cuya alma poseyera la perfecta felicidad de la sabiduría y no abandonara su propio cuerpo; y cuyo cuerpo viviera de ella por siempre y no pudiera entorpecerla ni retardarla, aunque no fuera simple, sino compactado de tantos y tan grandes cuerpos.

Cum igitur suspicionibus suis ista permittant, cur nolunt credere, divina voluntate atque potentia immortalia corpora fieri posse terrena, in quibus animae nulla ab eis morte separatae, nullis eorum oneribus aggravatae, sempiterne ac feliciter vivant ; quod deos suos posse asserunt in corporibus igneis, Jovemque ipsum regem eorum in omnibus corporeis elementis? Nam si animae, ut beata sit, corpus est omne fugiendum, fugiant dii eorum de globis siderum, fugiat Jupiter de coelo et terra: aut si non possunt, miseri judicentur. Sed neutrum isti volunt, qui neque a corporibus separationem audent dare diis suis, ne illos mortales colere videantur; nec beatitudinis privationem, ne infelices eos esse fateantur. Non ergo ad beatitudinem consequendam omnia fugienda sunt corpora; sed corruptibilia, molesta, gravia, moribunda; non qualia fecit primis hominibus bonitas Dei, sed qualia esse compulit poena peccati .

Caput XVIII.

De terrenis corporibus, quae philosophi affirmant in coelestibus esse non posse; quia quod terrenum est, naturali pondere vocetur ad terram.

Sed necesse est, inquiunt, ut terrena corpora naturale pondus vel in terra teneat, vel cogat ad terram: et ideo in coelo esse non possint . Primi quidem illi homines in terra erant nemorosa atque fructuosa, quae paradisi nomen obtinuit: sed quia et ad hoc respondendum est, vel propter Christi corpus cum quo ascendit in coelum, vel propter sanctorum qualia in resurrectione futura sunt, intueantur paulo attentius pondera ipsa terrena. Si enim ars humana efficit ut ex metallis, quae in aquis posita continuo submerguntur, quibusdam modis vasa fabricata etiam natare possint; quanto credibilius et efficacius occultus aliquis modus operationis Dei, cujus omnipotentissima voluntate Plato dicit nec orta interire, nec colligata posse dissolvi, cum multo mirabilius incorporea corporeis, quam quaecumque corporea quibuscumque corporibus copulentur, potest molibus praestare terrenis, ut nullo in ima pondere deprimantur; ipsisque animis perfectissime beatis, ut quamvis terrena, tamen incorruptibilia jam corpora ubi volunt ponant, et quo volunt agant, situ motuque facillimo? An vero si hoc Angeli faciant, et quaelibet animalia terrestria rapiant unde libet, constituantque ubi libet, aut eos sine labore non posse, aut onera sentire credendum est? Cur ergo sanctorum perfectos et beatos divino munere spiritus sine ulla difficultate posse ferre quo voluerint, et sistere ubi voluerint sua corpora non credamus?

Si, pues, permiten estas cosas a sus sospechas, ¿por qué no quieren creer que por la voluntad y potencia divina pueden hacerse inmortales los cuerpos terrenos, en los cuales las almas, no separadas de ellos por muerte alguna ni agravadas por ninguna carga de los mismos, vivan sempiterna y felizmente; lo cual aseguran que pueden sus dioses en cuerpos ígneos, y el mismo Júpiter, rey de ellos, en todos los elementos corpóreos? Porque si para que el alma sea bienaventurada debe huir de todo cuerpo, huyan sus dioses de los globos de los astros, huya Júpiter del cielo y de la tierra: o si no pueden, sean juzgados miserables. Pero ninguna de las dos cosas quieren estos, que ni se atreven a dar a sus dioses la separación de los cuerpos, para no parecer que adoran a mortales; ni la privación de la bienaventuranza, para no confesar que ellos son infelices. No deben, pues, huirse todos los cuerpos para alcanzar la bienaventuranza; sino los corruptibles, molestos, pesados, moribundos; no cuales los hizo la bondad de Dios para los primeros hombres, sino cuales los obligó a ser la pena del pecado.

Capítulo XVIII.

De los cuerpos terrenos, que los filósofos afirman que no pueden estar en las cosas celestiales; porque lo que es terreno, por peso natural es atraído hacia la tierra.

Pero es necesario, dicen, que el peso natural de los cuerpos terrenos o los mantenga en la tierra, o los obligue hacia la tierra: y por tanto no pueden estar en el cielo. Ciertamente aquellos primeros hombres estaban en la tierra arbolada y fructuosa que obtuvo el nombre de paraíso: pero como también se debe responder a esto, ya sea por el cuerpo de Cristo con el cual ascendió al cielo, ya sea por los de los santos cuales han de ser en la resurrección futura, consideren un poco más atentamente los mismos pesos terrenos. Pues si el arte humano logra que de metales, que puestos en las aguas continuamente se sumergen, puedan también flotar vasos fabricados de ciertos modos; ¿cuánto más creíble y eficazmente algún modo oculto de la operación de Dios, por cuya voluntad omnipotentísima dice Platón que ni lo nacido perece ni lo ligado puede ser disuelto, siendo que mucho más admirablemente se acoplan las cosas incorpóreas a las corpóreas que cualesquiera corpóreas a cualesquiera cuerpos, puede conceder a las moles terrenas que por ningún peso sean deprimidas hacia lo profundo; y a las mismas almas perfectamente bienaventuradas que, aunque terrenos, pongan sus cuerpos ya incorruptibles donde quieran y los lleven a donde quieran, con situación y movimiento facilísimos? ¿O acaso si los ángeles hicieran esto y arrebataran cualesquiera animales terrestres de donde les plazca y los situaran donde les plazca, se ha de creer que no pueden hacerlo sin trabajo o que sienten las cargas? ¿Por qué, pues, no creeremos que los espíritus perfectos y bienaventurados de los santos pueden por don divino llevar sus cuerpos sin ninguna dificultad a donde quisieren y detenerlos donde quisieren?

Nam cum terrenorum corporum, sicut onera in gestando sentire consuevimus, quanto major est quantitas, tanto major sit et gravitas, ita ut plura pondo quam pauciora plus premant: membra tamen suae carnis leviora portat anima cum in sanitate robusta sunt, quam in languore cum macra sunt. Et cum aliis gestantibus onerosior sit sanus et validus, quam exilis et morbidus; ipse tamen ad suum corpus movendum atque portandum agilior est, cum in bona valetudine plus habet molis, quam cum in peste vel fame minimum roboris. Tantum valet in habendis etiam terrenis corporibus, quamvis adhuc corruptibilibus atque mortalibus, non quantitatis pondus, sed temperationis modus. Et quis verbis explicet, quantum distet inter praesentem, quam dicimus sanitatem, et immortalitatem futuram? Non itaque nostram fidem redarguant philosophi de ponderibus corporum. Nolo enim quaerere, cur non credant terrenum posse esse corpus in coelo, cum terra universa libretur in nihilo. Fortassis enim de ipso medio mundi loco, eo quod in eum coeant quaeque graviora, etiam argumentatio verisimilior habeatur. Illud dico: si dii minores, quibus inter animalia terrestria caetera etiam hominem faciendum commisit Plato (in Timaeo), potuerunt, sicut dicit, ab igne removere urendi qualitatem, lucendi relinquere quae per oculos emicaret ; itane Deo summo concedere dubitabimus, cujus ille voluntati potestatique ne moriantur concessit quae orta sunt, et tam diversa, tam dissimilia, id est corporea et incorporea, sibimet connexa, nulla possint dissolutione sejungi, ut de carne hominis, cui donat immortalitatem, corruptionem auferat, naturam relinquat, congruentiam figurae membrorumque detineat, detrahat ponderis tarditatem? Sed de fide resurrectionis mortuorum, et de corporibus eorum immortalibus diligentius, si Deus voluerit, in fine hujus operis disserendum est.

Caput XIX.

Contra eorum dogmata, qui primos homines, si non peccassent, immortales futuros fuisse non credunt.

Nunc de corporibus primorum hominum quod instituimus explicemus: quoniam nec mors ista, quae bona perhibetur bonis, nec tantum paucis intelligentibus sive credentibus, sed omnibus nota est, qua fit animae a corpore separatio, qua certe corpus animantis, quod evidenter vivebat, evidenter emoritur, eis potuisset accidere, nisi peccati meritum sequeretur. Licet enim justorum ac piorum animae defunctorum, quod in requie vivant, dubitare fas non sit, usque adeo tamen eis melius esset cum suis corporibus bene valentibus vivere , ut etiam illi qui omni modo esse sine corpore beatissimum existimant, hanc opinionem suam sententia repugnante convincant.

Pues aunque en los cuerpos terrenos, según acostumbramos sentir las cargas al llevarlas, cuanto mayor es la cantidad tanto mayor sea también la gravedad, de modo que más libras presionen más que menos; sin embargo, el alma lleva los miembros de su propia carne más leves cuando están robustos en la salud, que en la languidez cuando están flacos. Y siendo que para otros que lo llevan es más oneroso el sano y válido que el exiguo y morboso; sin embargo, él mismo es más ágil para mover y llevar su propio cuerpo cuando en la buena salud tiene más masa, que cuando en la peste o el hambre tiene el mínimo vigor. Tanto vale, aun en el tener cuerpos terrenos aunque todavía corruptibles y mortales, no el peso de la cantidad, sino el modo de la temperación. ¿Y quién explicaría con palabras cuánto dista entre la presente salud, que así llamamos, y la inmortalidad futura? No refuten, pues, nuestra fe los filósofos por el peso de los cuerpos. Pues no quiero preguntar por qué no creen que un cuerpo terreno pueda estar en el cielo, cuando la tierra entera se equilibra sobre la nada. Pues tal vez sobre el mismo lugar medio del mundo, por el hecho de que hacia él concurren todas las cosas más pesadas, se tenga también una argumentación más verosímil. Digo esto: si los dioses menores, a quienes Platón encomendó hacer al hombre entre los demás animales terrestres (en el Timeo), pudieron, como él dice, quitar al fuego la cualidad de quemar y dejarle la de lucir para que brillara por los ojos; ¿acaso dudaremos conceder al Dios sumo, a cuya voluntad y potestad concedió Platón que no mueran las cosas nacidas, y que cosas tan diversas y tan disímiles, esto es, corpóreas e incorpóreas, conectadas entre sí, por ninguna disolución puedan separarse, que de la carne del hombre a quien dona la inmortalidad, quite la corrupción, deje la naturaleza, mantenga la congruencia de la figura y de los miembros, y reste la tardanza del peso? Pero sobre la fe de la resurrección de los muertos, y sobre sus cuerpos inmortales, se ha de disertar más diligentemente, si Dios quisiere, al final de esta obra.

Capítulo XIX.

Contra los dogmas de aquellos que no creen que los primeros hombres, si no hubieran pecado, habrían de ser inmortales.

Ahora expliquemos lo que nos propusimos sobre los cuerpos de los primeros hombres: puesto que ni esa muerte, que se tiene por buena para los buenos, y conocida no sólo por unos pocos inteligentes o creyentes, sino por todos, por la cual se produce la separación del alma del cuerpo, por la cual ciertamente el cuerpo del viviente, que evidentemente vivía, evidentemente muere, podría haberles sucedido a ellos, si no siguiera el mérito del pecado. Pues aunque no es lícito dudar que las almas de los justos y piadosos difuntos viven en el descanso, sin embargo les sería tanto mejor vivir con sus cuerpos sanos, que incluso aquellos que consideran que estar sin cuerpo de todos modos es lo más bienaventurado, se convencen de esta opinión suya por una sentencia que se les opone.

Neque enim quisquam audebit illorum sapientes homines, sive morituros, sive jam mortuos, id est, aut carentes corporibus, aut corpora relicturos, diis immortalibus anteponere, quibus Deus summus apud Platonem munus ingens, indissolubilem scilicet vitam, id est aeternum cum suis corporibus consortium, pollicetur. Optime autem cum hominibus agi arbitratur idem Plato, si tamen hanc vitam pie justeque peregerint, ut a suis corporibus separati, in ipsorum deorum, qui sua corpora nunquam deserunt, recipiantur sinum (in Phaedone et Phaedro): Scilicet immemores supera ut convexa revisant, Rursus et incipiant in corpora velle reverti. (Virgil. Aeneid. lib. 6, vers. 750, 751). Quod Virgilius ex Platonico dogmate dixisse laudatur. Ita quippe animas mortalium, nec in suis corporibus semper esse posse existimat, sed mortis necessitate dissolvi; nec sine corporibus durare perpetuo, sed alternantibus vicibus indesinenter vivos ex mortuis, et ex vivis mortuos fieri putat: ut a caeteris hominibus hoc videantur differre sapientes, quod post mortem ferantur ad sidera, ut aliquanto diutius in astro sibi congruo quisque requiescat, atque inde rursus miseriae pristinae oblitus et cupiditate habendi corporis victus, redeat ad labores aerumnasque mortalium; illi vero qui stultam duxerint vitam, ad corpora suis meritis debita, sive hominum, sive bestiarum, de proximo revolvantur (in Phaedro). In hac itaque durissima conditione constituit etiam bonas atque sapientes animas, quibus non talia corpora distributa sunt, cum quibus semper atque immortaliter viverent, ut neque in corporibus permanere, neque sine his possint in aeterna puritate durare. De quo Platonico dogmate jam in libris superioribus (Praesertim in lib. 10, cap. 30) diximus christiano tempore erubuisse Porphyrium, et non solum ab humanis animis removisse corpora bestiarum, verum etiam sapientium animas ita voluisse de corporeis nexibus liberari, ut corpus omne fugientes beatae apud Patrem sine fine teneantur. Itaque ne a Christo vinci videretur vitam sanctis pollicente perpetuam, etiam ipse purgatas animas sine ullo ad miserias pristinas reditu in aeterna felicitate constituit: et ut Christo adversaretur, resurrectionem incorruptibilium corporum negans, non solum sine terrenis, sed sine ullis omnino corporibus eas asseruit in sempiternum esse victuras . Nec tamen ista qualicumque opinione praecepit saltem ne diis corporatis religionis obsequio subderentur. Quid ita, nisi quia eas quamvis nulli corpori sociatas, non credidit illis esse meliores?

Pues ninguno de ellos se atreverá a anteponer a los hombres sabios, ya sea que hayan de morir o ya muertos, esto es, o carentes de cuerpos o que han de dejar los cuerpos, a los dioses inmortales, a quienes el Dios sumo en Platón promete un don inmenso, a saber, la vida indisoluble, esto es, el consorcio eterno con sus cuerpos. Pero el mismo Platón juzga que se trata óptimamente con los hombres si, no obstante, hubieran pasado esta vida piadosa y justamente, de modo que separados de sus cuerpos sean recibidos en el seno de los mismos dioses, que nunca abandonan sus cuerpos (en el Fedón y el Fedro): "Para que, ciertamente, olvidados vuelvan a ver las bóvedas superiores, y comiencen de nuevo a querer volver a los cuerpos" (Virgilio, Eneida, lib. 6, vers. 750, 751). Lo cual se alaba que Virgilio dijo a partir del dogma platónico. Así pues, Platón piensa que las almas de los mortales ni pueden estar siempre en sus cuerpos, sino que se disuelven por la necesidad de la muerte; ni durar perpetuamente sin cuerpos, sino que por turnos alternantes piensa que incesantemente se hacen vivos de los muertos, y de los vivos muertos: de modo que los sabios parezcan diferenciarse de los demás hombres en esto, en que después de la muerte son llevados a los astros, para que cada uno descanse algo más de tiempo en el astro que le es congruo, y de allí de nuevo olvidado de la miseria antigua y vencido por el deseo de tener cuerpo, vuelva a los trabajos y calamidades de los mortales; pero aquellos que hubieran llevado una vida necia, sean revueltos próximamente a cuerpos debidos a sus méritos, ya sea de hombres o de bestias (en el Fedro). En esta durísima condición, pues, constituyó incluso a las almas buenas y sabias, a quienes no les fueron distribuidos tales cuerpos con los cuales vivieran siempre e inmortalmente, de modo que ni pueden permanecer en los cuerpos, ni pueden durar sin estos en la pureza eterna. Sobre cuyo dogma platónico ya dijimos en los libros superiores (especialmente en el lib. 10, cap. 30) que Porfirio se avergonzó en tiempo cristiano, y no sólo quitó de las almas humanas los cuerpos de las bestias, sino que incluso quiso que las almas de los sabios fueran liberadas de los nexos corpóreos de tal modo que, huyendo de todo cuerpo, sean tenidas bienaventuradas ante el Padre sin fin. Por tanto, para no parecer vencido por Cristo que promete la vida perpetua a los santos, él mismo constituyó a las almas purificadas en la eterna felicidad sin ningún regreso a las miserias antiguas: y para oponerse a Cristo, negando la resurrección de los cuerpos incorruptibles, afirmó que ellas habrían de vivir por siempre no sólo sin cuerpos terrenos, sino sin cuerpos ningunos en absoluto. Y sin embargo, con esa opinión cual fuese, no prescribió al menos que no se sometieran a los dioses corporados con el obsequio de la religión. ¿Por qué esto, sino porque aunque no asociadas a cuerpo alguno, no creyó que ellas fueran mejores que aquellos?

Quapropter, si non audebunt isti , sicut eos ausuros esse non arbitror, diis beatissimis, et tamen in aeternis corporibus constitutis, humanas animas anteponere; cur eis videtur absurdum, quod fides christiana praedicat, et primos homines ita fuisse conditos, ut si non peccassent, nulla morte a suis corporibus solverentur, sed pro meritis obedientiae custoditae immortalitate donati, cum eis viverent in aeternum; et talia sanctos in resurrectione habituros ea ipsa, in quibus hic laboraverunt, corpora, ut nec eorum carni aliquid corruptionis vel difficultatis, nec eorum beatitudini aliquid doloris et infelicitatis possit accidere?

Caput XX.

Quod caro sanctorum, quae nunc requiescit in spe, in meliorem reparanda sit qualitatem, quam fuit primorum hominum ante peccatum.

Proinde nunc sanctorum animae defunctorum ideo non habent gravem mortem, qua separatae sunt a corporibus suis, quia caro eorum requiescit in spe, quaslibet sine ullo jam sensu contumelias accepisse videatur. Non enim, sicut Platoni visum est, corpora oblivione desiderant: sed potius, quia meminerunt quid sibi ab eo sit promissum, qui neminem fallit, qui eis etiam de capillorum suorum integritate securitatem dedit (Luc. XXI, 18), resurrectionem corporum, in quibus multa dura perpessi sunt, nihil in eis ulterius tale sensuri, desiderabiliter et patienter exspectant. Si enim carnem suam non oderant (Ephes. V, 29), quando eam suae menti infirmitate resistentem , spirituali jure coercebant, quanto magis eam diligunt etiam ipsam spiritualem futuram? Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritualis; non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo quod scriptum est, Seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale (I Cor. XV, 42): sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur, usque ad immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta. Non solum enim non erit tale, quale nunc est in quavis optima valetudine; sed nec tale quidem, quale fuit in primis hominibus ante peccatum. Qui licet morituri non essent, nisi peccassent; alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritualia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes.

Por lo cual, si no se atreverán estos, como no juzgo que se han de atrever, a anteponer las almas humanas a los dioses bienaventuradísimas y no obstante constituidos en cuerpos eternos; ¿por qué les parece absurdo lo que la fe cristiana predica, que también los primeros hombres fueron así creados que, si no hubieran pecado, por ninguna muerte se soltarían de sus cuerpos, sino que donados con la inmortalidad por los méritos de la obediencia guardada, vivieran con ellos para siempre; y que tales cuerpos habrán de tener los santos en la resurrección, aquellos mismos en los cuales aquí trabajaron, que ni a su carne pueda sucederle algo de corrupción o dificultad, ni a su bienaventuranza algo de dolor e infelicidad?

Capítulo XX.

Que la carne de los santos, que ahora descansa en esperanza, ha de ser reparada en mejor calidad que la que tuvo la de los primeros hombres antes del pecado.

Por tanto, ahora las almas de los santos difuntos no tienen por eso una muerte grave, por la cual han sido separadas de sus cuerpos, porque su carne descansa en esperanza, cualesquiera que sean las contumelias que parezca haber recibido ya sin sentido alguno. Pues no desean los cuerpos por el olvido, como le pareció a Platón; sino más bien, porque se acuerdan de lo que les ha sido prometido por Aquel que a nadie engaña, el cual les dio seguridad incluso sobre la integridad de sus cabellos (Luc. XXI, 18), esperan deseable y pacientemente la resurrección de los cuerpos en los cuales padecieron muchas durezas, no habiendo de sentir en ellos nada tal en adelante. Pues si no odiaban su propia carne (Efhes. V, 29) cuando la coaccionaban con derecho espiritual mientras ella resistía a su mente por la enfermedad, ¿cuánto más la aman habiendo ella de ser también espiritual? Pues así como el espíritu que sirve a la carne se llama no incongruentemente carnal, así la carne que sirve al espíritu se llamará rectamente espiritual; no porque se convierta en espíritu, como algunos piensan a partir de lo que está escrito: "Se siembra cuerpo animal, resurgirá cuerpo espiritual" (I Cor. XV, 42); sino porque se someterá al espíritu con suma y admirable facilidad de obedecer, hasta la segurísima voluntad de la inmortalidad indisoluble, quitado todo sentido de molestia, toda corruptibilidad y tardanza. Pues no sólo no será tal cual es ahora en cualquier óptima salud, sino ni siquiera tal cual fue en los primeros hombres antes del pecado. Los cuales, aunque no habrían de morir si no hubieran pecado, sin embargo usaban alimentos como hombres, gestando cuerpos terrenos todavía animales, no espirituales.

Quae licet senio non veterascerent, ut necessitate perducerentur ad mortem (qui status eis de ligno vitae, quod in medio paradiso cum arbore vetita simul erat, mirabili Dei gratia praestabatur): tamen et alios sumebant cibos praeter unam arborem, quae fuerat interdicta, non quia ipsa erat malum, sed propter commendandum purae et simplicis obedientiae bonum, quae magna virtus est rationalis creaturae sub Creatore Domino constitutae. Nam ubi nullum malum tangebatur, profecto si prohibitum tangeretur, sola inobedientia peccabatur. Alebantur ergo aliis quae sumebant, ne animalia corpora molestiae aliquid esuriendo ac sitiendo sentirent: de ligno autem vitae propterea gustabatur, ne mors eis undecumque subreperet, vel senectute confecta decursis temporum spatiis interirent: tanquam caetera essent alimento, illud sacramento; ut sic fuisse accipiatur lignum vitae in paradiso corporali, sicut in spirituali, hoc est intelligibili paradiso, Sapientia Dei, de qua scriptum est, Lignum vitae est amplectentibus eam (Prov. III, 18).

Caput XXI.

De paradiso, in quo primi homines fuerant, quod recte possit significatione ejus spirituale aliquid intelligi, salva veritate narrationis historicae de corporali loco.

Unde nonnulli totum ipsum paradisum, ubi primi homines parentes generis humani sanctae Scripturae veritate fuisse narrantur, ad intelligibilia referunt, arboresque illas et ligna fructifera in virtutes vitae moresque convertunt: tanquam visibilia et corporalia illa non fuerint, sed intelligibilium significandorum causa eo modo dicta vel scripta sint. Quasi propterea non potuerit esse paradisus corporalis, quia potest etiam spiritualis intelligi: tanquam ideo non fuerint duae mulieres, Agar et Sara, et ex illis duo filii Abrahae, unus de ancilla, alius de libera, quia duo Testamenta in eis figurata dicit Apostolus (Galat. IV, 22-24): aut ideo de nulla petra Moyse percutiente aqua defluxerit (Exod. XVII, 6; Num. XX, 11), quia potest illic figurata significatione etiam Christus intelligi, eodem apostolo dicente, Petra autem erat Christus (I Cor. X, 4). Nemo itaque prohibet intelligere paradisum, vitam beatorum; quatuor ejus flumina, quatuor virtutes, prudentiam, fortitudinem, temperantiam, atque justitiam; et ligna ejus, omnes utiles disciplinas; et lignorum fructus, mores piorum; et lignum vitae, ipsam bonorum omnium matrem sapientiam; et lignum scientiae boni et mali, transgressi mandati experimentum. Poenam enim peccatoribus bene utique, quoniam juste, constituit Deus, sed non bono suo experitur homo.

Los cuales, aunque no envejecieran por la senectud para ser conducidos a la muerte por necesidad (cuyo estado se les prestaba por la admirable gracia de Dios del árbol de la vida, que estaba en medio del paraíso junto con el árbol prohibido), sin embargo tomaban también otros alimentos fuera del único árbol que había sido interdicto, no porque él mismo fuera un mal, sino por encomendar el bien de la pura y simple obediencia, la cual es gran virtud de la criatura racional constituida bajo el Señor Creador. Pues donde no se tocaba ningún mal, ciertamente si se tocaba lo prohibido, se pecaba por sola la inobediencia. Se alimentaban, pues, de las otras cosas que tomaban, para que los cuerpos animales no sintieran algo de molestia por el hambre y la sed; pero del árbol de la vida se gustaba por esto, para que la muerte no les sobreviniera de ninguna parte, o murieran consumidos por la vejez al transcurrir los espacios de los tiempos: como si las otras cosas fueran para alimento, y aquello para sacramento; de modo que así se entienda que fue el árbol de la vida en el paraíso corporal, como en el paraíso espiritual, esto es, inteligible, la Sabiduría de Dios, de la cual está escrito: "Árbol de vida es para los que la abrazan" (Prov. III, 18).

Capítulo XXI.

Sobre el paraíso en el que estuvieron los primeros hombres, que por su significación puede entenderse rectamente algo espiritual, salvaguardando la verdad de la narración histórica sobre el lugar corporal.

Por lo cual, algunos refieren todo ese paraíso, donde las Sagradas Escrituras narran con verdad que estuvieron los primeros hombres, padres del género humano, a cosas inteligibles, y convierten aquellos árboles y maderos frutales en virtudes de la vida y costumbres: como si aquellas cosas visibles y corporales no hubieran existido, sino que hubieran sido dichas o escritas de ese modo por causa de significar cosas inteligibles. Como si por eso no pudiera haber sido un paraíso corporal, porque también puede entenderse uno espiritual: como si por eso no hubieran existido dos mujeres, Agar y Sara, y de ellas dos hijos de Abraham, uno de la esclava y otro de la libre, porque el Apóstol dice que en ellas están figurados dos Testamentos (Gál. IV, 22-24); o por eso no brotó agua de ninguna piedra al golpearla Moisés (Exod. XVII, 6; Núm. XX, 11), porque allí puede entenderse también a Cristo en significación figurada, diciendo el mismo Apóstol: "Y la roca era Cristo" (I Cor. X, 4). Nadie, pues, prohíbe entender por paraíso la vida de los bienaventurados; por sus cuatro ríos, las cuatro virtudes: prudencia, fortaleza, templanza y justicia; por sus árboles, todas las disciplinas útiles; por los frutos de los árboles, las costumbres de los piadosos; por el árbol de la vida, a la sabiduría misma, madre de todos los bienes; y por el árbol de la ciencia del bien y del mal, la experiencia del mandato transgredido. Pues ciertamente Dios estableció bien la pena para los pecadores, porque es justa, pero el hombre no la experimenta para su bien.

Possunt haec etiam in Ecclesia intelligi, ut ea melius accipiamus tanquam prophetica indicia praecedentia futurorum: paradisum scilicet ipsam Ecclesiam, sicut de illa legitur in Cantico canticorum (Cant. IV, 13): quatuor autem paradisi flumina, quatuor Evangelia; ligna fructifera, sanctos; fructus autem eorum, opera eorum; lignum vitae, Sanctum sanctorum, utique Christum; lignum scientiae boni et mali, proprium voluntatis arbitrium. Nec se ipso quippe homo divina voluntate contempta nisi perniciose uti potest: atque ita discit, quid intersit, utrum inhaereat communi omnibus bono, an proprio delectetur. Se quippe amans donatur sibi, ut inde timoribus moeroribusque completus cantet in Psalmo, si tamen mala sua sentit, Ad me ipsum turbata est anima mea (Psal. XLI, 7): correctusque jam dicat: Fortitudinem meam ad te custodiam (Psal. LVIII, 10). Haec, et si qua alia commodius dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur: dum tamen et illius historiae veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur.

Caput XXII.

De corporibus sanctorum post resurrectionem, quae sic spiritualia erunt, ut non in spiritum caro vertatur.

Corpora ergo justorum quae in resurrectione futura sunt, neque ullo ligno indigebunt, quo fiat ut nullo morbo vel senectute inveterata moriantur; neque ullis aliis corporalibus alimentis, quibus esuriendi ac sitiendi qualiscumque molestia devitetur: quoniam certo et omnimodo inviolabili munere immortalitatis induentur, ut nonnisi velint, possibilitate, non necessitate vescantur. Quod Angeli quoque visibiliter et tractabiliter apparentes, non quia indigebant, sed quia volebant et poterant, ut hominibus congruerent sui ministerii quadam humanitate, fecerunt. Neque enim in phantasmate Angelos edisse credendum est, quando eos homines hospitio susceperunt (Gen. XVIII, et Tob. XI): quamvis utrum Angeli essent ignorantibus, consimili nobis indigentia vesci viderentur. Unde est quod ait angelus in libro Tobiae, Videbatis me manducare, sed visu vestro, videbatis (Tob. XII, 19): id est, necessitate reficiendi corporis, sicut vos facitis, me cibum sumere putabatis. Sed si forte de Angelis aliud credibilius disputari potest, certe fides christiana de ipso Salvatore non dubitat, quod etiam post resurrectionem, jam quidem in spirituali carne, sed tamen vera, cibum ac potum cum discipulis sumpsit (Luc. XXIV). Non enim potestas, sed egestas edendi ac bibendi talibus corporibus auferetur. Unde et spiritualia erunt; non quia corpora esse desistent, sed quia spiritu vivificante subsistent.

Estas cosas también pueden entenderse en la Iglesia, para que las recibamos mejor como indicios proféticos que preceden a las cosas futuras: a saber, el paraíso como la Iglesia misma, tal como se lee de ella en el Cantar de los Cantares (Cant. IV, 13); los cuatro ríos del paraíso como los cuatro Evangelios; los árboles frutales como los santos; sus frutos como sus obras; el árbol de la vida como el Santo de los santos, ciertamente Cristo; el árbol de la ciencia del bien y del mal como el propio arbitrio de la voluntad. Porque, en efecto, el hombre, despreciada la voluntad divina, no puede usarse a sí mismo sino perniciosamente; y así aprende qué diferencia hay entre adherirse al bien común de todos o deleitarse en el propio. Pues el que se ama a sí mismo es entregado a sí mismo, para que, lleno entonces de temores y tristezas, cante en el Salmo, si es que siente sus males: "Mi alma está turbada en mí" (Sal. XLI, 7); y ya corregido diga: "Mi fortaleza guardaré para ti" (Sal. LVIII, 10). Estas cosas, y cualesquiera otras que puedan decirse más convenientemente sobre el entendimiento espiritual del paraíso, dígase sin que nadie lo prohíbe; con tal de que, sin embargo, se crea la verdad de aquella historia, recomendada por la narración fidelísima de los hechos realizados.

Capítulo XXII.

Sobre los cuerpos de los santos después de la resurrección, los cuales serán espirituales de tal modo que la carne no se convierta en espíritu.

Por tanto, los cuerpos de los justos que serán en la resurrección no necesitarán de ningún madero para que no mueran por ninguna enfermedad o vejez consumada; ni de ningún otro alimento corporal con el que se evite cualquier molestia de hambre y sed: porque serán revestidos con el don de la inmortalidad, cierto y de todo punto inviolable, de modo que, si no quieren, no coman, por posibilidad, no por necesidad. Lo cual también hicieron los ángeles al aparecer visible y palpablemente, no porque lo necesitaran, sino porque querían y podían, para conformarse a los hombres por una cierta humanidad de su ministerio. Pues no ha de creerse que los ángeles comieron en fantasma cuando los hombres los recibieron en su hospitalidad (Gén. XVIII y Tob. XI): aunque a quienes ignoraban que eran ángeles les pareciera que comían por una necesidad semejante a la nuestra. De donde es lo que dice el ángel en el libro de Tobías: "Me veíais comer, pero lo veíais con vuestra visión" (Tob. XII, 19): es decir, pensabais que yo tomaba alimento por necesidad de reparar el cuerpo, como hacéis vosotros. Pero si tal vez puede disputarse algo más creíble sobre los ángeles, ciertamente la fe cristiana no duda sobre el mismo Salvador, que incluso después de la resurrección, ya en carne espiritual, pero verdadera, tomó comida y bebida con los discípulos (Luc. XXIV). Pues no se quitará a tales cuerpos la potestad, sino la necesidad de comer y beber. Por lo cual también serán espirituales; no porque dejen de ser cuerpos, sino porque subsistirán por el espíritu vivificante.

Caput XXIII.

Quid intelligendum sit de corpore animali et de corpore spirituali: aut qui moriuntur in Adam, qui vero vivificantur in Christo.

1. Nam sicut corpora ista, quae habent animam viventem, nondum spiritum vivificantem, animalia dicuntur corpora; nec tamen animae sunt, sed corpora: ita illa spiritualia vocantur corpora; absit tamen ut spiritus ea credamus futura, sed corpora carnis habitura substantiam, sed nullam tarditatem corruptionemque carnalem spiritu vivificante passura. Tunc jam non terrenus, sed coelestis homo erit: non quia corpus quod de terra factum est, non ipsum erit; sed quia dono coelesti jam tale erit, ut etiam coelo incolendo non amissa natura, sed mutata qualitate conveniat. Primus autem homo de terra terrenus (I Cor. XV, 47), in animam viventem factus est, non in spiritum vivificantem, quod ei per obedientiae meritum servabatur. Ideo corpus ejus, quod cibo ac potu egebat, ne fame afficeretur ac siti, et non immortalitate illa absoluta atque indissolubili, sed ligno vitae a mortis necessitate prohibebatur, atque in juventutis flore tenebatur, non spirituale, sed animale fuisse, non dubium est: nequaquam tamen moriturum, nisi in Dei praedicentis minantisque sententiam delinquendo corruisset. Et alimentis quidem etiam extra paradisum non negatis, a ligno tamen vitae prohibitus, traditus esset tempori vetustatique finiendus, in ea duntaxat vita, quam in corpore licet animali, donec spirituale obedientiae merito fieret, posset in paradiso, nisi peccasset, habere perpetuam. Quapropter, etiamsi mortem istam manifestam, qua fit animae a corpore separatio, intelligamus simul significatam in eo quod Deus dixerat, Qua die ederitis ex illo, morte moriemini (Gen. II, 17); non ideo debet absurdum videri, quia non eo prorsus die a corpore sunt soluti, quo cibum interdictum mortiferumque sumpserunt. Eo quippe die mutata in deterius vitiataque natura, atque a ligno vitae separatione justissima, mortis in eis etiam corporalis necessitas facta est, cum qua nos necessitate nati sumus. Propter quod Apostolus non ait, Corpus quidem moriturum est propter peccatum; sed ait, Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus autem vita est propter justitiam. Deinde subjungit: Si autem Spiritus ejus qui suscitavit Christum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, per inhabitantem Spiritum ejus in vobis (Rom. VIII, 10, 11). Tunc ergo erit corpus in spiritum vivificantem, quod nunc est in animam viventem; et tamen mortuum dicit Apostolus, quia jam moriendi necessitate constrictum est.

Capítulo XXIII.

Qué debe entenderse por cuerpo animal y por cuerpo espiritual; o quiénes mueren en Adán y quiénes son vivificados en Cristo.

1. Pues así como estos cuerpos, que tienen un alma viviente, pero todavía no un espíritu vivificante, se llaman cuerpos animales; y sin embargo no son almas, sino cuerpos: así aquellos se llaman cuerpos espirituales; pero lejos de nosotros el creer que han de ser espíritus, sino que tendrán la sustancia de los cuerpos de carne, pero no padecerán ninguna lentitud ni corrupción carnal por el espíritu vivificante. Entonces ya no será un hombre terreno, sino celestial: no porque el cuerpo que fue hecho de la tierra no sea el mismo; sino porque por don celestial será ya tal, que sea apto incluso para habitar en el cielo, no perdida su naturaleza, sino cambiada su cualidad. Pero el primer hombre, de la tierra, terreno (I Cor. XV, 47), fue hecho en alma viviente, no en espíritu vivificante, lo cual se le reservaba por el mérito de la obediencia. Por eso su cuerpo, que necesitaba de comida y bebida para no padecer hambre y sed, y era preservado de la necesidad de la muerte no por aquella inmortalidad absoluta e indisoluble, sino por el árbol de la vida, y se mantenía en la flor de la juventud, no hay duda de que fue animal y no espiritual: de ningún modo, sin embargo, habría de morir, si no hubiera caído delinquiendo contra la sentencia de Dios que lo predecía y amenazaba. Y aunque no se le negaron los alimentos incluso fuera del paraíso, sin embargo, prohibido del árbol de la vida, habría sido entregado al tiempo y a la vejez para ser acabado, al menos en aquella vida que, aunque en cuerpo animal, hasta que se hiciera espiritual por el mérito de la obediencia, podría haber tenido perpetua en el paraíso si no hubiera pecado. Por lo cual, aunque entendamos que aquella muerte manifiesta, por la cual se produce la separación del alma del cuerpo, fue significada al mismo tiempo en lo que Dios había dicho: "El día que comiereis de él, moriréis de muerte" (Gén. II, 17); no por eso debe parecer absurdo porque no fueran desatados del cuerpo precisamente aquel día en que tomaron el alimento prohibido y mortífero. Pues aquel día, cambiada la naturaleza a peor y viciada, y por la separación justísima del árbol de la vida, se hizo en ellos la necesidad de la muerte incluso corporal, con la cual necesidad hemos nacido nosotros. Por lo cual el Apóstol no dice: El cuerpo ciertamente ha de morir por el pecado; sino que dice: "El cuerpo ciertamente está muerto por el pecado, pero el espíritu es vida por la justicia". Luego añade: "Pero si el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos habita en vosotros; el que resucitó a Cristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales, por su Espíritu que habita en vosotros" (Rom. VIII, 10, 11). Entonces, pues, será el cuerpo en espíritu vivificante, lo que ahora es en alma viviente; y sin embargo el Apóstol lo llama muerto, porque ya está constreñido por la necesidad de morir.

Tunc autem ita erat in animam viventem, quamvis non in spiritum vivificantem, ut tamen mortuum dici recte non posset; quia nisi perpetratione peccati necessitatem moriendi habere non posset. Cum vero Deus et dicendo, Adam, ubi es? mortem significaverit animae, quae facta est illo deserente; et dicendo, Terra es, et in terram ibis (Gen. III, 9, 19), mortem significaverit corporis, quae illi fit anima discedente: propterea de morte secunda nihil dixisse credendus est, quia occultam esse voluit propter dispensationem Testamenti novi, ubi secunda mors apertissime declaratur; ut prius ista mors prima, quae communis est omnibus, proderetur ex illo venisse peccato, quod in uno commune factum est omnibus: mors vero secunda non utique communis est omnibus, propter eos qui secundum propositum vocati sunt, quos ante praescivit, et praedestinavit, sicut ait Apostolus, conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus (Rom. VIII, 28 et 29), quos a secunda morte per Mediatorem Dei gratia liberavit.

2. In corpore ergo animali primum hominem factum, sic Apostolus loquitur. Volens enim ab spirituali quod in resurrectione futurum est, hoc quod nunc est animale discernere: Seminatur, inquit, in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in contumelia, surget in gloria; seminatur in infirmitate, surget in virtute; seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. Deinde ut hoc probaret, Si est, inquit, corpus animale, est et spirituale. Et ut quid esset corpus animale ostenderet, Sic, inquit, scriptum est: Factus est primus homo in animam viventem. Isto igitur modo voluit ostendere quid sit corpus animale, quamvis Scriptura non dixerit de primo homine, qui est appellatus Adam, quando illi anima flatu Dei creata est, Et factus est homo in corpore animali; sed, Factus est homo in animam viventem (Gen. II, 7). In eo ergo quod scriptum est, Factus est primus homo in animam viventem, voluit Apostolus intelligi corpus hominis animale. Spirituale autem quemadmodum intelligendum esset, ostendit addendo, Novissimus autem Adam in spiritum vivificantem: procul dubio Christum significans, qui jam ex mortuis ita resurrexit, ut mori omnino deinceps non possit. Denique sequitur et dicit: Sed non primum quod spirituale est, sed quod animale; postea, spirituale. Ubi multo apertius declaravit, se animale corpus insinuasse in eo quod scriptum est, factum esse primum hominem in animam viventem: spirituale autem in eo quod ait, Novissimus Adam in spiritum vivificantem. Prius est enim animale corpus, quale habuit primus Adam, quamvis non moriturum, nisi peccasset; quale nunc habemus et nos, hactenus ejus mutata vitiataque natura, quatenus in illo, posteaquam peccavit, effectum est, unde haberet jam moriendi necessitatem; quale pro nobis etiam Christus primitus habere dignatus est, non quidem necessitate, sed potestate: postea vero spirituale, quale jam praecessit in Christo tanquam in capite nostro, secuturum est autem in membris ejus ultima resurrectione mortuorum.

Pero entonces era en alma viviente, aunque no en espíritu vivificante, de tal modo que, sin embargo, no podría llamarse muerto con rectitud; porque a no ser por la perpetración del pecado no podría tener necesidad de morir. Pero cuando Dios, tanto al decir: "Adán, ¿dónde estás?", significó la muerte del alma, que se produjo al abandonarle él; como al decir: "Tierra eres y a la tierra irás" (Gén. III, 9, 19), significó la muerte del cuerpo, que le sucede al apartarse el alma: por eso no debe creerse que no dijo nada sobre la muerte segunda, porque quiso que fuera oculta por la dispensación del Nuevo Testamento, donde la muerte segunda se declara clarísimamente; para que primero se manifestara que esta muerte primera, que es común a todos, procedió de aquel pecado que en uno se hizo común a todos: pero la muerte segunda no es ciertamente común a todos, por causa de aquellos "que según su propósito son llamados", "a los cuales antes conoció y predestinó", como dice el Apóstol, "conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos" (Rom. VIII, 28 y 29), a los cuales la gracia de Dios por el Mediador libró de la muerte segunda.

2. Que el primer hombre fue hecho en cuerpo animal, así lo dice el Apóstol. Pues queriendo distinguir esto que ahora es animal de lo espiritual que ha de ser en la resurrección: "Se siembra", dice, "en corrupción, resurgirá en incorrupción; se siembra en ignominia, resurgirá en gloria; se siembra en debilidad, resurgirá en virtud; se siembra cuerpo animal, resurgirá cuerpo espiritual". Luego, para probar esto: "Si hay", dice, "cuerpo animal, hay también espiritual". Y para mostrar qué era el cuerpo animal: "Así", dice, "está escrito: Fue hecho el primer hombre en alma viviente". De este modo, pues, quiso mostrar qué es el cuerpo animal, aunque la Escritura no dijo del primer hombre, que es llamado Adán, cuando le fue creada el alma por el soplo de Dios: "Y fue hecho el hombre en cuerpo animal"; sino: "Fue hecho el hombre en alma viviente" (Gén. II, 7). En aquello, pues, que está escrito: "Fue hecho el primer hombre en alma viviente", quiso el Apóstol que se entendiera el cuerpo animal del hombre. Pero cómo debía entenderse el espiritual, lo mostró añadiendo: "Mas el postrer Adán en espíritu vivificante": significando sin duda a Cristo, que ya resucitó de entre los muertos de tal modo que ya no puede morir en absoluto. Finalmente sigue y dice: "Pero no es primero lo que es espiritual, sino lo que es animal; después, lo espiritual". Donde declaró mucho más abiertamente que había insinuado el cuerpo animal en aquello que está escrito, que el primer hombre fue hecho en alma viviente; y el espiritual en aquello que dice: "El postrer Adán en espíritu vivificante". Pues primero es el cuerpo animal, cual lo tuvo el primer Adán, aunque no habría de morir si no hubiera pecado; cual tenemos ahora también nosotros, habiendo sido su naturaleza cambiada y viciada hasta el punto en que se efectuó en él después que pecó, de donde tendría ya la necesidad de morir; cual también Cristo se dignó tener primeramente por nosotros, no ciertamente por necesidad, sino por potestad: pero después el espiritual, cual ya precedió en Cristo como en nuestra cabeza, y ha de seguir en sus miembros en la última resurrección de los muertos.

3. Adjungit deinde Apostolus duorum istorum hominum evidentissimam differentiam, dicens: Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de coelo, coelestis. Qualis terrenus, tales et terreni: qualis coelestis, tales et coelestes. Et quomodo induimus imaginem terrem. induamus et imaginem ejus qui de coelo est (I Cor. XV, 42-49). Hoc Apostolus ita posuit, ut nunc quidem in nobis secundum Sacramentum regenerationis fiat; sicut alibi dicit, Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis (Galat. III, 27): re autem ipsa tunc perficietur, cum et in nobis quod est animale nascendo, spirituale factum fuerit resurgendo. Ut enim ejus itidem verbis utar, Spe salvi facti sumus (Rom. VIII, 24). Induimus autem imaginem terreni hominis propagatione praevaricationis et mortis, quam nobis intulit generatio: sed induimus imaginem coelestis hominis gratia indulgentiae vitaeque perpetuae, quod nobis praestat regeneratio, nonnisi per Mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum (I Tim. II, 5): quem coelestem hominem vult intelligi, quia de coelo venit, ut terrenae mortalitatis corpore vestiretur, quod coelesti immortalitate vestiret. Coelestes vero ideo appellat et alios, quia fiunt per gratiam membra ejus, ut cum illis sit unus Christus, velut caput et corpus. Hoc in eadem Epistola evidentius ita ponit: Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur (I Cor. XV, 21 et 22). Jam utique in corpore spirituali, quod erit in spiritum vivificantem. Non quia omnes qui in Adam moriuntur, membra erunt Christi (ex illis enim multo plures secunda in aeternum morte plectentur); sed ideo dictum est, omnes atque omnes, quia sicut nemo corpore animali nisi in Adam moritur, ita nemo corpore spirituali nisi in Christo vivificatur. Proinde nequaquam putandum est, nos in resurrectione tale corpus habituros, quale habuit homo primus ante peccatum. Neque illud quod dictum est, Qualis terrenus, tales et terreni; secundum illud intelligendum est, quod factum est admissione peccati. Non enim existimandum est, eum prius quam peccasset, spirituale corpus habuisse, et peccati merito in animale mutatum. Ut enim hoc putetur, parum attenduntur tanti verba doctoris, qui ait, Si est corpus animale, est et spirituale; sicut scriptum est, Factus est primus homo Adam in animam viventem. Numquid hoc post peccatum factum est, cum sit ista hominis prima conditio, de qua beatissimus Apostolus ad corpus animale monstrandum, hoc testimonium Legis assumpsit?

3. Añade luego el Apóstol la evidentísima diferencia de estos dos hombres, diciendo: "El primer hombre de la tierra, terreno; el segundo hombre del cielo, celestial. Cual el terreno, tales también los terrenos; cual el celestial, tales también los celestiales. Y como vestimos la imagen del terreno, vistamos también la imagen de aquel que es del cielo (I Cor. XV, 47-49). Esto lo puso el Apóstol de modo que ahora ciertamente se realice en nosotros según el Sacramento de la regeneración; como dice en otro lugar: "Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo os habéis revestido" (Gál. III, 27): pero en la realidad misma se perfeccionará entonces, cuando lo que en nosotros es animal por el nacimiento, se haya hecho espiritual por la resurrección. Pues, para usar de nuevo sus palabras: "En esperanza hemos sido salvados" (Rom. VIII, 24). Pero vestimos la imagen del hombre terreno por la propagación de la prevaricación y de la muerte, que nos trajo la generación; pero vestimos la imagen del hombre celestial por la gracia del perdón y de la vida perpetua, lo cual nos presta la regeneración, no sino por el Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús (I Tim. II, 5): al cual quiere que se entienda como hombre celestial, porque vino del cielo para vestirse con el cuerpo de la mortalidad terrena, al cual vestiría con la inmortalidad celestial. Pero llama celestiales también a los otros por esto, porque se hacen miembros suyos por la gracia, para que con ellos sea un solo Cristo, como cabeza y cuerpo. Esto lo pone más evidentemente en la misma Epístola así: "Por el hombre la muerte, y por el hombre la resurrección de los muertos. Pues como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados" (I Cor. XV, 21 y 22). Ya ciertamente en cuerpo espiritual, que será en espíritu vivificante. No porque todos los que mueren en Adán hayan de ser miembros de Cristo (pues de ellos muchos más serán castigados con la muerte segunda para siempre); sino que por eso se dijo "todos" y "todos", porque así como nadie muere en cuerpo animal sino en Adán, así nadie es vivificado en cuerpo espiritual sino en Cristo. Por tanto, de ningún modo ha de pensarse que en la resurrección habremos de tener un cuerpo tal cual lo tuvo el primer hombre antes del pecado. Ni aquello que se dijo: "Cual el terreno, tales también los terrenos", ha de entenderse según aquello que se hizo por la admisión del pecado. Pues no ha de estimarse que él, antes de haber pecado, tuviera cuerpo espiritual, y por el mérito del pecado fuera cambiado en animal. Pues para que se piense esto, se atienden poco las palabras de tan gran doctor, que dice: "Si hay cuerpo animal, hay también espiritual; como está escrito: Fue hecho el primer hombre Adán en alma viviente". ¿Acaso se hizo esto después del pecado, siendo esta la primera condición del hombre, de la cual el beatísimo Apóstol, para mostrar el cuerpo animal, asumió este testimonio de la Ley?

Caput XXIV.

Qualiter accipienda sit vel illa insufflatio, in qua primi homo factus est in animam viventem; vel illa quam Dominus fecit, dicens, Accipite Spiritum sanctum.

1. Unde et illud parum considerate quibusdam visum est, in eo quod legitur, Inspiravit Deus in faciem ejus spiritum vitae, et factus est homo in animam viventem (Gen. II, 7), non tunc animam primo homini datam, sed eam quae jam inerat, Spiritu sancto vivificatam. Movet enim eos, quod Dominus Jesus posteaquam resurrexit a mortuis, insufflavit, dicens discipulis suis, Accipite Spiritum sanctum (Joan. XX, 22). Unde tale aliquid existimant factum, quale tunc factum est: quasi et hic secutus Evangelista dixerit, Et facti sunt in animam viventem. Quod quidem si dictum esset, hoc intelligeremus, quod animarum quaedam vita sit Spiritus Dei, sine quo animae rationales mortuae deputandae sunt, quamvis earum praesentia vivere corpora videantur. Sed non ita factum, quando est conditus homo, satis ipsa libri verba testantur, quae ita se habent: Et formavit Deus hominem pulverem de terra. Quod quidam planius interpretandum putantes dixerunt, Et finxit Deus hominem de limo terrae. Quoniam superius dictum fuerat, Fons autem ascendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terrae (Gen. II, 7, 6): ut ex hoc limus intelligendus videretur, humore scilicet terraque concretus. Ubi enim hoc dictum est, continuo sequitur, Et formavit Deus hominem pulverem de terra: sicut graeci codices habent, unde in latinam linguam Scriptura ista conversa est. Sive autem formavit, sive finxit, quis dicere voluerit, quod graece dicitur ἔπλασεν, ad rem nihil interest: magis tamen proprie dicitur, finxit. Sed ambiguitas visa est devitanda eis, qui formavit dicere maluerunt, eo quod in latina lingua illud magis obtinuit consuetudo, ut hi dicantur fingere, qui aliquid mendacio simulante componunt. Hunc igitur formatum hominem de terrae pulvere, sive limo (erat enim pulvis humectus); hunc, inquam, ut expressius dicam, sicut Scriptura locuta est, pulverem de terra, animale corpus factum esse docet Apostolus cum animam accepit. Et factus est iste homo in animam viventem: id est, formatus iste pulvis factus est in animam viventem.

2. Jam, inquiunt, habebat animam, alioquin non appellaretur homo: quoniam homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est: sed cum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen; quod tamen et singula non amittunt, etiam cum de singulis loquimur.

Capítulo XXIV.

De qué modo ha de entenderse tanto aquella insuflación en la cual el primer hombre fue hecho en alma viviente, como aquella que hizo el Señor diciendo: "Recibid el Espíritu Santo".

1. De donde también aquello les ha parecido a algunos con poca consideración, en lo que se lee: "Inspiró Dios en su rostro aliento de vida, y fue hecho el hombre en alma viviente" (Gén. II, 7), que entonces no se dio por primera vez el alma al primer hombre, sino que la que ya estaba en él fue vivificada por el Espíritu Santo. Pues les mueve el que el Señor Jesús, después que resucitó de entre los muertos, sopló diciendo a sus discípulos: "Recibid el Espíritu Santo" (Juan XX, 22). De donde piensan que se hizo algo semejante a lo que se hizo entonces: como si también aquí el Evangelista hubiera seguido diciendo: Y fueron hechos en alma viviente. Lo cual, si ciertamente se hubiera dicho, entenderíamos esto: que la vida de las almas es el Espíritu de Dios, sin el cual las almas racionales han de ser consideradas muertas, aunque los cuerpos parezcan vivir por su presencia. Pero no se hizo así cuando fue creado el hombre, como lo testifican las mismas palabras del libro, que dicen así: "Y formó Dios al hombre polvo de la tierra". Lo cual algunos, pensando que debía interpretarse más claramente, dijeron: "Y fingió Dios al hombre del limo de la tierra". Puesto que arriba se había dicho: "Mas una fuente subía de la tierra, e irrigaba toda la faz de la tierra" (Gén. II, 7, 6): de modo que por esto pareciera que debía entenderse el limo, a saber, concretado por el humor y la tierra. Pues donde se dijo esto, sigue inmediatamente: "Y formó Dios al hombre polvo de la tierra": como tienen los códices griegos, de donde esta Escritura fue vertida a la lengua latina. Pero ya sea que "formó" o "fingió", cualquiera que se quiera decir, lo que en griego se dice "éplasen", nada importa para el caso: sin embargo, más propiamente se dice "fingió". Pero les pareció que debía evitarse la ambigüedad a los que prefirieron decir "formó", por el hecho de que en la lengua latina prevaleció más la costumbre de que se diga que "fingen" aquellos que componen algo con mentira simulada. A este hombre, pues, formado del polvo de la tierra, o del limo (pues era polvo humedecido); a este, digo, para hablar más expresamente, como habló la Escritura, "polvo de la tierra", enseña el Apóstol que fue hecho cuerpo animal cuando recibió el alma. Y fue hecho este hombre en alma viviente: es decir, aquel polvo formado fue hecho en alma viviente.

2. Ya, dicen ellos, tenía alma, de lo contrario no sería llamado hombre; puesto que el hombre no es solo el cuerpo, ni solo el alma, sino el que consta de alma y cuerpo. Esto es ciertamente verdad, que no todo el hombre, sino la parte mejor del hombre es el alma; ni todo el hombre es el cuerpo, sino la parte inferior del hombre: pero cuando ambos están unidos a la vez, tiene el nombre de hombre; el cual, sin embargo, no pierden las partes singulares, incluso cuando hablamos de cada una de ellas.

Quis enim dicere prohibetur quotidiani quadam lege sermonis, Homo ille defunctus est, et nunc in requie est vel in poenis; cum de anima sola possit hoc dici: et, Illo aut illo loco homo ille sepultus est; cum hoc nisi de solo corpore non possit intelligi? An dicturi sunt, sic loqui Scripturam non solere divinam? Imo vero illa ita nobis in hoc attestatur, ut etiam cum duo ista conjuncta sunt et vivit homo, tamen etiam singula hominis vocabulo appellet; animam scilicet interiorem hominem, corpus vero exteriorem hominem vocans (II Cor. IV, 16), tanquam duo sint homines, cum simul utrumque sit homo unus. Sed intelligendum est, secundum quid dicatur homo ad imaginem Dei, et homo terra atque iturus in terram. Illud enim secundum animam rationalem dicitur, qualem Deus insufflando, vel, si commodius dicitur, inspirando indidit homini, id est hominis corpori: hoc autem secundum corpus, qualem hominem Deus finxit ex pulvere, cui data est anima, ut fieret corpus animale, id est homo in animam viventem.

3. Quapropter in eo quod Dominus fecit, quando insufflavit dicens, Accipite Spiritum sanctum, nimirum hoc intelligi voluit, quod Spiritus sanctus non tantum sit Patris, verum etiam Unigeniti ipsius Spiritus. Idem ipse quippe Spiritus est et Patris et Filii, cum quo est Trinitas Pater et Filius et Spiritus sanctus, non creatura, sed Creator. Neque enim flatus ille corporeus de carnis ore procedens substantia erat Spiritus sancti atque natura, sed potius significatio, qua intelligeremus, ut dixi, Spiritum sanctum Patri esse Filioque communem: quia non sunt eis singulis singuli, sed unus amborum est. Semper autem iste Spiritus in Scripturis sanctis graeco vocabulo πνεῦμα dicitur, sicut eum et hoc loco Dominus appellavit, quando eum corporalis sui oris flatu significans, discipulis suis dedit: et locis omnibus divinorum eloquiorum non mihi aliter unquam nuncupatus occurrit. Hic vero, ubi legitur, Et finxit Deus hominem pulverem de terra, et insufflavit, sive inspiravit in faciem ejus spiritum vitae; non ait graecus πνεῦμα, quod solet dici Spiritus sanctus, sed πνοήν: quod nomen in creatura quam in Creatore frequentius legitur: unde nonnulli etiam Latini, propter differentiam, hoc vocabulum non spiritum, sed flatum appellare maluerunt. Hoc enim est in graeco etiam illo loco apud Isaiam, ubi Deus dicit, Omnem flatum ego feci (Isai. LVII, 16, sec. LXX), omnem animam sine dubitatione significans. Quod itaque graece πνοή dicitur, nostri aliquando flatum, aliquando spiritum, aliquando inspirationem, vel adspirationem, quando etiam Dei dicitur, interpretati sunt: πνεῦμα, vero nunquam nisi spiritum; sive hominis, de quo ait Apostolus, Quis enim scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est (I Cor. II, 11)? sive pecoris, sicut in Salomonis libro scriptum est, Quis scit si spiritus hominis ascendat sursum in coelum, et spiritus pecoris descendat deorsum in terram (Eccle. III, 21)?

¿Quién prohíbe decir, por una cierta ley del habla cotidiana: Aquel hombre ha muerto, y ahora está en descanso o en penas; cuando esto puede decirse solo de la alma? ¿Y: En tal o cual lugar aquel hombre fue sepultado; cuando esto no puede entenderse sino solo del cuerpo? ¿O dirán que la divina Escritura no suele hablar así? Al contrario, ella nos lo atestigua de tal modo en esto, que incluso cuando estos dos están unidos y vive el hombre, sin embargo también llama a cada uno de ellos con el vocablo de hombre; a saber, llamando a la alma hombre interior, y al cuerpo hombre exterior (II Cor. IV, 16), como si fueran dos hombres, siendo ambos a la vez un solo hombre. Pero ha de entenderse según qué se dice el hombre a imagen de Dios, y el hombre tierra y que ha de ir a la tierra. Pues aquello se dice según el alma racional, tal cual Dios dio al hombre, esto es, al cuerpo del hombre, insuflando, o, si se dice más convenientemente, inspirando: pero esto según el cuerpo, cual hombre fingió Dios del polvo, al cual le fue dada la alma para que se hiciera cuerpo animal, esto es, el hombre en alma viviente.

3. Por lo cual, en aquello que hizo el Señor cuando sopló diciendo: "Recibid el Espíritu Santo", sin duda quiso que se entendiera que el Espíritu Santo no es solo del Padre, sino también del mismo Unigénito. Pues el mismo Espíritu es del Padre y del Hijo, con quienes el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son la Trinidad, no criatura, sino Creador. Ni aquel soplo corpóreo que procedía de la boca de carne era la sustancia y naturaleza del Espíritu Santo, sino más bien una significación por la que entendiéramos, como dije, que el Espíritu Santo es común al Padre y al Hijo: porque no tienen cada uno el suyo, sino que uno es de ambos. Siempre, además, este Espíritu es llamado en las Sagradas Escrituras con el vocablo griego "pneuma", como el Señor lo llamó también en este lugar cuando, significándolo con el soplo de su boca corporal, lo dio a sus discípulos: y en todos los lugares de los divinos elocuentes, no me ocurre que sea nombrado de otro modo. Pero aquí, donde se lee: "Y fingió Dios al hombre polvo de la tierra, e insufló", o "inspiró en su rostro aliento de vida"; el griego no dice "pneuma", que suele llamarse Espíritu Santo, sino "pnoe": nombre que se lee más frecuentemente en la criatura que en el Creador: por lo cual algunos latinos, por la diferencia, prefirieron llamar a este vocablo no espíritu, sino flato (soplo). Pues esto mismo hay en el griego también en aquel lugar de Isaías, donde dice Dios: "Yo hice todo soplo" (Isa. LVII, 16, según los LXX), significando sin duda toda alma. Por tanto, lo que en griego se dice "pnoe", los nuestros lo han interpretado unas veces como flato, otras como espíritu, otras como inspiración o aspiración, incluso cuando se dice de Dios: "pneuma", en cambio, nunca sino como espíritu; ya sea del hombre, de quien dice el Apóstol: "¿Pues quién de los hombres sabe las cosas que son del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él?" (I Cor. II, 11); ya sea de la bestia, como está escrito en el libro de Salomón: "¿Quién sabe si el espíritu del hombre sube arriba al cielo, y el espíritu de la bestia baja abajo a la tierra?" (Ecl. III, 21);

sive istum corporeum, qui etiam ventus dicitur: nam ejus hoc nomen est, ubi in Psalmo canitur, Ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis (Psal. CXLVIII, 8): sive jam non creatum, sed Creatorem, sicut est de quo dicit Dominus in Evangelio, Accipite Spiritum sanctum; eum corporei sui oris significans flatu. Et ubi ait, Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti (Matth. XXVIII, 19): ubi ipsa Trinitas excellentissime et evidentissime commendata est. Et ubi legitur, Deus spiritus est (Joan. IV, 24). Et aliis plurimis sacrarum Litterarum locis. In his quippe omnibus testimoniis Scripturarum, quantum ad Graecos attinet, non πνοήν videamus scriptum esse, sed πνεῦμα: quantum autem ad Latinos, non flatum, sed spiritum. Quapropter in eo quod scriptum est, Inspiravit, vel, si magis proprie dicendum est, Insufflavit in faciem ejus spiritum vitae; si graecus non πνοήν, sicut ibi legitur, sed πνεῦμα posuisset, nec sic esset consequens, ut Creatorem Spiritum, qui proprie dicitur in Trinitate Spiritus sanctus, intelligere cogeremur: quandoquidem πνεῦμα, ut dictum est, non solum de Creatore, sed etiam de creatura dici solere manifestum est.

4. Sed cum dixisset, inquiunt, spiritum, non adderet vitae, nisi illic Spiritum sanctum vellet intelligi: et cum dixisset, Factus est homo in animam, non adderet, viventem, nisi animae vitam significaret, quae illi divinitus impertitur dono Spiritus Dei. Cum enim vivat anima, inquiunt, proprio suae vitae modo, quid opus erat addere viventem, nisi ut ea vita intelligeretur, quae illi per Spiritum sanctum datur? Hoc quid est aliud, nisi diligenter pro humana suspicione contendere, et Scripturas sanctas negligenter attendere? Quid enim magnum erat non ire longius, sed in eodem libro ipso paulo superius legere, Producat terra animam viventem (Gen. I, 24); quando animalia terrestria cuncta creata sunt? Deinde aliquantis interpositis, in eodem tamen ipso libro, quid magnum erat advertere quod scriptum est, Et omnia quae habent spiritum vitae, et omnis qui erat super aridam, mortuus est (Id. VII, 22); cum insinuaret omnia quae vivebant in terra periisse diluvio? Si ergo et animam viventem, et spiritum vitae etiam in pecoribus invenimus, sicut loqui divina Scriptura consuevit; et cum hoc quoque loco, ubi legitur, Omnia quae habent spiritum vitae, non graecus πνεῦμα, sed πνοήν dixerit: cur non dicimus, Quid opus erat ut adderet, viventem, cum anima nisi vivat esse non possit? aut, Quid opus erat ut adderet, vitae, cum dixisset spiritum? Sed intelligemus spiritum vitae, et animam viventem Scripturam suo more dixisse, cum animalia, id est corpora animata, vellet intelligi, quibus inesset per animam perspicuus iste etiam corporis sensus.

ya sea este corpóreo, que también se llama viento: pues este es su nombre donde se canta en el Salmo: "Fuego, granizo, nieve, hielo, espíritu de tempestad" (Sal. CXLVIII, 8); ya sea no el creado, sino el Creador, como es aquel de quien dice el Señor en el Evangelio: "Recibid el Espíritu Santo"; significándolo con el soplo de su boca corpórea. Y donde dice: "Id, bautizad a todas las gentes en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Mat. XXVIII, 19): donde la misma Trinidad es recomendada excelentísima y evidentísimamente. Y donde se lee: "Dios es espíritu" (Juan IV, 24). Y en otros muchísimos lugares de las sagradas Letras. Pues en todos estos testimonios de las Escrituras, en cuanto a lo que toca a los griegos, no vemos que esté escrito "pnoe", sino "pneuma"; y en cuanto a los latinos, no flato, sino espíritu. Por lo cual, en aquello que está escrito: "Inspiró", o si debe decirse más propiamente, "Insufló en su rostro aliento de vida"; si el griego no hubiera puesto "pnoe", como allí se lee, sino "pneuma", ni aun así sería consecuente que nos viéramos obligados a entender al Espíritu Creador, que propiamente se llama Espíritu Santo en la Trinidad: puesto que es manifiesto que "pneuma", como se ha dicho, suele decirse no solo del Creador, sino también de la criatura.

4. Pero al haber dicho "espíritu", dicen ellos, no añadiría "de vida", si no quisiera que se entendiera allí el Espíritu Santo; y al haber dicho: "Fue hecho el hombre en alma", no añadiría "viviente", si no significara la vida del alma que le es impartida divinamente por el don del Espíritu de Dios. Pues viviendo el alma, dicen, a su propio modo de vida, ¿qué necesidad había de añadir "viviente", sino para que se entendiera aquella vida que se le da por el Espíritu Santo? ¿Qué otra cosa es esto, sino contender diligentemente por una sospecha humana, y atender negligentemente a las Sagradas Escrituras? Pues ¿qué cosa tan grande era no ir más lejos, sino leer en el mismo libro un poco más arriba: "Produzca la tierra alma viviente" (Gén. I, 24), cuando fueron creados todos los animales terrestres? Luego, interpuestas algunas cosas, en el mismo libro sin embargo, ¿qué cosa tan grande era advertir lo que está escrito: "Y todas las cosas que tienen espíritu de vida, y todo el que estaba sobre la tierra seca, murió" (Gén. VII, 22), cuando insinuaba que todas las cosas que vivían en la tierra perecieron por el diluvio? Si, pues, encontramos tanto "alma viviente" como "espíritu de vida" incluso en las bestias, según acostumbra hablar la divina Escritura; y puesto que también en este lugar, donde se lee: "Todas las cosas que tienen espíritu de vida", el griego no dijo "pneuma", sino "pnoe": ¿por qué no decimos: qué necesidad había de que añadiera "viviente", cuando el alma no puede existir si no vive? ¿o, qué necesidad había de que añadiera "de vida", cuando había dicho "espíritu"? Sino que entendemos que la Escritura dijo "espíritu de vida" y "alma viviente" a su manera, cuando quería que se entendieran los animales, esto es, los cuerpos animados, en los cuales estuviera presente por el alma este sentido también manifiesto del cuerpo.

In hominis autem conditione obliviscimur, quemadmodum loqui Scriptura consueverit, cum suo prorsus more locuta sit: quo insinuaret hominem etiam rationali anima accepta, quam non sicut aliarum carnium aquis et terra producentibus, sed Deo flante creatam voluit intelligi; sic tamen factum, ut in corpore animali, quod fit anima in eo vivente, sicut illa animalia viveret, de quibus dixit, Producat terra animam viventem: et quae itidem dicit habuisse in se spiritum vitae; ubi etiam in graeco non dixit πνεῦμα, sed πνοήν: non utique Spiritum sanctum, sed eorum animam tali exprimens nomine.

5. Sed enim Dei flatus, inquiunt, Dei ore exisse intelligitur, quem si animam crediderimus, consequens erit ut ejusdem fateamur esse substantiae, paremque illius Sapientiae, quae dicit, Ego ex ore Altissimi providi (Eccli. XXIV, 5). Non quidem dixit Sapientia ore Dei efflatam se fuisse, sed ex ejus ore prodisse. Sicut autem nos possumus, non de nostra natura qua homines sumus, sed de isto aere circumfuso, quem spirando ac respirando ducimus ac reducimus, flatum facere cum sufflamus: ita omnipotens Deus, non de sua natura, neque de subjacenti creatura, sed etiam de nihilo potuit facere flatum, quem corpori hominis inserendo inspirasse vel insufflasse convenientissime dictus est, incorporeus incorporeum, sed immutabilis mutabilem; quia non creatus creatum. Verumtamen ut sciant isti, qui de Scripturis loqui volunt, et Scripturarum locutiones non advertunt, non hoc solum dici exire ex ore Dei, quod est aequalis ejusdemque naturae, audiant, vel legant quod Deo dicente scriptum est: Quoniam tepidus es, et neque calidus neque frigidus, incipiam te evomere ex ore meo (Apoc. III, 16).

6. Nulla itaque causa est, cur apertissime loquenti resistamus Apostolo, ubi ab spirituali corpore corpus animale discernens, id est, ab illo in quo futuri sumus, hoc in quo nunc sumus, ait: Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale: si est corpus animale, est et spirituale, sicut scriptum est, Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem. Sed non primum quod spirituale est, sed quod animale; postea, quod spirituale. Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de coelo, coelestis. Qualis terrenus, tales et terreni: qualis coelestis, tales et coelestes. Et quomodo induimus imaginem terreni, induamus et imaginem ejus qui de coelo est (I Cor. XV, 44-49). De quibus omnibus apostolicis verbis superius locuti sumus. Corpus igitur animale, in quo primum hominem Adam factum esse dicit Apostolus, sic erat factum, non ut mori omnino non posset; sed ut non moreretur, nisi homo peccasset. Nam illud quod spiritu vivificante spirituale erit et immortale, mori omnino non poterit.

Pero en la condición del hombre olvidamos cómo suele hablar la Escritura, cuando habló de todo punto a su manera: por la cual insinuaría que el hombre, incluso recibida el alma racional, la cual quiso que se entendiera creada no como las otras carnes por la producción de las aguas y la tierra, sino por el soplo de Dios; sin embargo se hizo así, que viviera en un cuerpo animal, que se hace por el alma que vive en él, tal como vivían aquellos animales de los cuales dijo: "Produzca la tierra alma viviente": y que igualmente dice que tenían en sí el espíritu de vida; donde también en el griego no dijo "pneuma", sino "pnoe": no expresando ciertamente al Espíritu Santo, sino el alma de ellos con tal nombre.

5. Pero es que el soplo de Dios, dicen ellos, se entiende que salió de la boca de Dios, el cual si creemos que es el alma, será consecuente que confesemos que es de la misma sustancia, e igual a aquella Sabiduría que dice: "Yo salí de la boca del Altísimo" (Ecli. XXIV, 5). Ciertamente la Sabiduría no dijo que ella hubiera sido exhalada por la boca de Dios, sino que procedió de su boca. Pero así como nosotros podemos hacer un soplo cuando soplamos, no de nuestra naturaleza por la que somos hombres, sino de este aire circundante que atraemos y devolvemos al respirar y espirar: así el Dios omnipotente, no de su naturaleza, ni de una criatura subyacente, sino incluso de la nada pudo hacer el soplo, el cual, insertándolo en el cuerpo del hombre, se dice muy convenientemente que lo inspiró o insufló, lo incorpóreo en lo incorpóreo, pero lo inmutable en lo mutable; porque lo increado lo creó. No obstante, para que sepan estos que quieren hablar de las Escrituras y no advierten las locuciones de las Escrituras, que no solo se dice que sale de la boca de Dios lo que es igual y de la misma naturaleza, oigan o lean lo que está escrito diciendo Dios: "Puesto que eres tibio, y ni frío ni caliente, empezaré a vomitarte de mi boca" (Apoc. III, 16).

6. No hay, pues, causa alguna por la que nos resistamos al Apóstol que habla tan claramente, donde distinguiendo el cuerpo animal del cuerpo espiritual, esto es, de aquel en que hemos de estar, este en que ahora estamos, dice: "Se siembra cuerpo animal, resurgirá cuerpo espiritual; si hay cuerpo animal, hay también espiritual, como está escrito: Fue hecho el primer hombre Adán en alma viviente, el postrer Adán en espíritu vivificante. Pero no es primero lo que es espiritual, sino lo que es animal; después, lo que es espiritual. El primer hombre de la tierra, terreno; el segundo hombre del cielo, celestial. Cual el terreno, tales también los terrenos; cual el celestial, tales también los celestiales. Y como vestimos la imagen del terreno, vistamos también la imagen de aquel que es del cielo (I Cor. XV, 44-49). Sobre todas estas palabras apostólicas hemos hablado arriba. El cuerpo animal, por tanto, en el cual dice el Apóstol que fue hecho el primer hombre Adán, fue hecho así no para que no pudiera morir en absoluto, sino para que no muriera si el hombre no hubiera pecado. Pues aquello que por el espíritu vivificante será espiritual e inmortal, no podrá morir en absoluto.

Sicut anima creata est immortalis, quae licet peccato mortua perhibeatur carens quadam vita sua, hoc est Dei Spiritu, quo etiam sapienter et beate vivere poterat: tamen propria quadam, licet misera, vita sua non desinit vivere; quia immortalis est creata. Sicut etiam desertores angeli, licet secundum quemdam modum mortui sint peccando; quia fontem vitae deseruerunt, qui Deus est, quem potando, sapienter beateque poterant vivere: tamen non sic mori potuerunt, ut omnnio desisterent vivere atque sentire; quoniam immortales creati sunt: atque ita in secundam mortem post ultimum praecipitabuntur judicium, ut nec illic vita careant; quandoquidem etiam sensu, cum in doloribus futuri sunt, non carebunt. Sed homines ad Dei gratiam pertinentes cives sanctorum Angelorum in beata vita manentium, ita spiritualibus corporibus induentur, ut neque peccent amplius, neque moriantur: ea tamen immortalitate vestiti, quae, sicut Angelorum, nec peccato possit auferri; natura quidem manente carnis, sed nulla omnino carnali corruptibilitate vel tarditate remanente.

7. Sequitur autem quaestio necessario pertractanda, et Domino Deo veritatis adjuvante solvenda. Si libido membrorum inobedientium ex peccato inobedientiae in illis primis hominibus, cum illos divina gratia deseruisset, exorta est; unde in suam nuditatem oculos aperuerunt, id est, eam curiosius adverterunt, et quia impudens motus voluntatis arbitrio resistebat, pudenda texerunt: quomodo essent filios propagaturi, si, ut creati fuerant, sine praevaricatione mansissent. Sed quia et liber iste claudendus est, nec tanta quaestio in sermonis angustias coarctanda, in eum qui sequitur, commodiore dispositione differatur.

Así como el alma fue creada inmortal, la cual, aunque se diga muerta por el pecado al carecer de una cierta vida suya, esto es, del Espíritu de Dios, por el cual podía también vivir sabia y bienaventuradamente, sin embargo no deja de vivir con una cierta vida propia, aunque miserable, porque fue creada inmortal. Así como también los ángeles desertores, aunque en cierto modo estén muertos por el pecado, porque desertaron de la fuente de vida, que es Dios, de la cual bebiendo podían vivir sabia y bienaventuradamente, sin embargo no pudieron morir de tal modo que dejaran del todo de vivir y de sentir, puesto que fueron creados inmortales; y así serán precipitados a la muerte segunda después del último juicio, de modo que ni allí carezcan de vida, puesto que tampoco carecerán de sentido cuando hayan de estar en dolores. Pero los hombres pertenecientes a la gracia de Dios, ciudadanos de los santos ángeles que permanecen en la vida bienaventurada, serán revestidos de cuerpos espirituales de tal modo que ni pequen más ni mueran; revestidos, sin embargo, de aquella inmortalidad que, como la de los ángeles, no pueda ser quitada ni por el pecado; permaneciendo ciertamente la naturaleza de la carne, pero no permaneciendo en absoluto ninguna corruptibilidad o lentitud carnal.

7. Sigue, además, una cuestión que necesariamente ha de ser tratada y, con la ayuda del Señor Dios de la verdad, resuelta. Si la libido de los miembros inobedientes surgió del pecado de inobediencia en aquellos primeros hombres cuando los había abandonado la gracia divina; por lo cual abrieron sus ojos a su desnudez, esto es, la advirtieron con más curiosidad, y porque el movimiento impúdico resistía al arbitrio de la voluntad, cubrieron sus partes vergonzosas: ¿de qué modo habrían de propagar hijos si, como habían sido creados, hubieran permanecido sin prevaricación? Pero porque también este libro ha de cerrarse, y no ha de constreñirse tan gran cuestión en las angosturas de un discurso, difiérase para el que sigue con una disposición más conveniente.

LIBER QUARTUS DECIMUS.

Rursum de primi hominis peccato, ex quo vitae carnalis et vitiosorum affectuum causam profluxisse docet Augustinus: sed praesertim libidinis erubescendae malum poenam inobedientiae reciprocam esse ostendit, et quomodo, si non peccasset homo, filios fuisset absque libidine propagaturus, inquirit.

Caput Primum.

Per inobedientiam primi hominis in secundae mortis perpetuitatem ruituros omnes fuisse, nisi multos Dei gratia liberaret.

Diximus jam in superioribus libris ad humanum genus, non solum naturae similitudine sociandum, verum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis vinculo colligandum, ex homine uno Deum voluisse homines instituere: neque hoc genus fuisse in singulis quibusque moriturum, nisi duo primi, quorum creatus est unus ex nullo, altera ex illo, id inobedientia meruissent: a quibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cujus nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret. Ac per hoc factum est, ut cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes, multiplici linguarum, armorum, vestium sint varietate distinctae; non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas civitates duas secundum Scripturas nostras merito appellare possimus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cujusque generis pace volentium; et cum id quod expetunt assequuntur, in sui cujusque generis pace viventium.

Caput II.

De vita carnali, quae non ex corporis tantum, sed etiam ex animi sit intelligenda vitiis.

Libro D

ECIMOCUARTO.

De nuevo sobre el pecado del primer hombre, del cual enseña Agustín que fluyó la causa de la vida carnal y de los afectos viciosos; pero especialmente muestra que el mal de la libido vergonzosa es la pena recíproca de la inobediencia, e inquiere de qué modo, si el hombre no hubiera pecado, habría de propagar los hijos sin libido.

Capítulo Primero.

Que todos habrían de precipitarse en la perpetuidad de la muerte segunda por la inobediencia del primer hombre, si la gracia de Dios no librara a muchos.

Ya hemos dicho en los libros anteriores que Dios quiso instituir a los hombres a partir de un solo hombre, no solo para ser asociados por la semejanza de la naturaleza, sino también para ser unidos en una unidad concorde por el vínculo de la paz mediante una cierta necesidad de parentesco; ni este género habría de morir en cada uno de los individuos si los dos primeros, de los cuales uno fue creado de nadie, la otra de aquel, no lo hubieran merecido por la inobediencia: por los cuales fue admitido tan grande pecado, que por él la naturaleza humana se mudó a peor, transmitiéndose incluso a los pósteros la obligación del pecado y la necesidad de la muerte. Mas el reino de la muerte dominó de tal modo sobre los hombres, que a todos arrastraría como pena debida incluso a la muerte segunda, de la cual no hay fin, si de allí la indebida gracia de Dios no librara a algunos. Y por esto se ha hecho que, aunque tantas y tan grandes gentes que viven por el orbe de la tierra con diversos ritos y costumbres, estén distinguidas por una múltiple variedad de lenguas, armas y vestidos, sin embargo no existieran más que dos ciertos géneros de sociedad humana, a las que meritoriamente podemos llamar dos ciudades según nuestras Escrituras. Pues una es de los hombres que quieren vivir según la carne, la otra según el espíritu, en la paz de cada uno de su género; y cuando alcanzan lo que pretenden, viviendo en la paz de cada uno de su género.

Capítulo II.

De la vida carnal, que ha de entenderse no solo por los vicios del cuerpo, sino también por los del alma.

1. Prius ergo videndum est, quid sit secundum carnem, quid secundum spiritum vivere. Quisquis enim hoc quod diximus prima fronte inspicit, vel non recolens, vel minus advertens quemadmodum Scripturae sanctae loquantur, potest putare philosophos quidem Epicureos secundum carnem vivere, quia summum bonum hominis in corporis voluptate posuerunt; et si qui alii sunt, qui quoquo modo corporis bonum, summum bonum esse hominis opinati sunt; et omne eorum vulgus, qui non aliquo dogmate, vel eo modo philosophamur, sed proclives ad libidinem, nisi ex voluptatibus, quas corporeis sensibus capiunt, gaudere nesciunt: Stoicos autem, qui summum bonum hominis in animo ponunt, secundum spiritum vivere; quia et hominis animus quid est, nisi spiritus? Sed sicut loquitur Scriptura divina, secundum carnem vivere utrique monstrantur. Carnem quippe appellat, non solum corpus terreni atque mortalis animantis: veluti cum dicit, Non omnis caro eadem caro; sed alia quidem hominis, alia autem caro pecoris, alia volucrum, alia piscium (I Cor. XV, 39): sed aliis multis modis significatione hujus nominis utitur, inter quos varios locutionis modos saepe etiam ipsum hominem, id est naturam hominis, carnem nuncupat, modo locutionis a parte totum, quale est, Ex operibus legis non justificabitur omnis caro (Rom. III, 20). Quid enim voluit intelligi, nisi omnis homo? Quod apertius paulo post ait, In lege nemo justificatur (Galat. III, 11): et ad Galatas, Scientes quia non justificabitur homo ex operibus legis (Id. II, 16), Secundum hoc intelligitur, Et Verbum caro factum est (Joan. I, 14): id est, homo. Quod non recte accipientes quidam, putaverunt Christo humanam animam defuisse. Sicut enim a toto pars accipitur, ubi Mariae Magdalenae verba in Evangelio leguntur dicentis, Abstulerunt Dominum meum, et nescio ubi posuerunt eum (Id. XX, 13); cum de sola Christi carne loqueretur, quam sepultam de monumento putabat ablatam: ita et a parte totum, carne nominata intelligitur homo; sicuti ea sunt quae supra commemoravimus.

2. Cum igitur multis modis, quos perscrutari et colligere longum est, divina Scriptura nuncupet carnem: quid sit secundum carnem vivere (quod profecto malum est, cum ipsa carnis natura non sit malum) ut indagare possimus, inspiciamus diligenter illum locum Epistolae Pauli apostoli, quam scripsit ad Galatas, ubi ait, Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt adulteria, fornicationes, immunditiae, luxuriae, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidiae, ebrietates, comessationes, et his similia;

1. Primero, pues, se ha de ver qué es vivir según la carne y qué según el espíritu. Pues cualquiera que inspeccione a primera vista lo que hemos dicho, o bien no recordando o bien no advirtiendo cómo hablan las sagradas Escrituras, puede pensar que los filósofos epicúreos viven ciertamente según la carne, porque pusieron el sumo bien del hombre en el deleite del cuerpo; y si hay algunos otros que opinaron que el bien del cuerpo, de cualquier modo, es el sumo bien del hombre; y todo el vulgo de ellos, que no filosofan por algún dogma o de aquel modo, sino que inclinados a la libido, no saben gozar sino de los placeres que perciben por los sentidos corpóreos: mas que los estoicos, que ponen el sumo bien del hombre en el alma, viven según el espíritu; porque ¿qué es el alma del hombre sino espíritu? Pero, como habla la divina Escritura, ambos se muestran vivir según la carne. Pues llama carne no solo al cuerpo del ser vivo terreno y mortal, como cuando dice: "No toda carne es la misma carne, sino que una es la carne del hombre, otra la carne de la bestia, otra la de las aves, otra la de los peces" (I Cor. XV, 39); sino que usa el significado de este nombre de otros muchos modos, entre los cuales variados modos de locución a menudo llama carne incluso al hombre mismo, esto es, a la naturaleza del hombre, por un modo de locución de la parte por el todo, cual es: "Por las obras de la ley no será justificada ninguna carne" (Rom. III, 20). ¿Pues qué quiso que se entendiera sino todo hombre? Lo cual dice un poco después más claramente: "En la ley nadie es justificado" (Gálat. III, 11); y a los Gálatas: "Sabiendo que el hombre no será justificado por las obras de la ley" (Id. II, 16). Según esto se entiende: "Y el Verbo se hizo carne" (Juan I, 14); esto es, hombre. No recibiendo lo cual rectamente algunos, pensaron que a Cristo le faltó el alma humana. Pues así como de la totalidad se toma la parte, donde se leen las palabras de María Magdalena en el Evangelio diciendo: "Se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto" (Id. XX, 13); aunque hablaba solo de la carne de Cristo, la cual pensaba que había sido quitada del sepulcro donde fue sepultada: así también por la parte el todo, nombrada la carne se entiende el hombre, como son aquellas cosas que arriba conmemoramos.

2. Puesto que, por tanto, la divina Escritura nombra la carne de muchos modos, los cuales es largo escudriñar y recoger: para que podamos indagar qué es vivir según la carne (lo cual ciertamente es un mal, aunque la naturaleza de la carne misma no sea un mal), inspeccionemos diligentemente aquel lugar de la Epístola del apóstol Pablo que escribió a los Gálatas, donde dice: "Manifiestas son, además, las obras de la carne, que son adulterios, fornicaciones, inmundicias, lujurias, servidumbre de los ídolos, veneficios, enemistades, contiendas, emulaciones, animosidades, disensiones, herejías, envidias, embriagueces, comilonas y cosas semejantes a estas;

quae praedico vobis, sicut et praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt (Galat. V, 19-21). Iste totus Epistolae apostolicae locus, quantum ad rem praesentem satis esse videbitur, consideratus, poterit hanc dissolvere quaestionem, quid sit secundum carnem vivere. In operibus namque carnis, quae manifesta esse dixit, eaque commemorata damnavit, non illa tantum invenimus, quae ad voluptatem pertinent carnis, sicuti sunt fornicationes, immunditiae, luxuriae, ebrietates, comessationes; verum etiam illa quibus animi vitia demonstrantur a voluptate carnis aliena. Quis enim servitutem quae idolis exhibetur, veneficia, inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidias, non potius intelligat animi vitia esse quam carnis? Quandoquidem fieri potest, ut propter idololatriam vel haeresis alicujus errorem a voluptatibus carnis temperetur: et tamen etiam tunc homo, quamvis carnis libidines continere atque cohibere videatur, secundum carnem vivere hac apostolica auctoritate convincitur; et in eo quod abstinet a voluptatibus carnis, damnabilia opera carnis agere demonstratur. Quis inimicitias non in animo habeat? aut quis ita loquatur, ut inimico suo, vel quem putat inimicum, dicat, Malam carnem, ac non potius, Malum animum habes adversum me? Postremo sicut carnalitates, ut ita dicam, si quis audisset, non dubitasset carni tribuere; ita nemo dubitat animositates ad animum pertinere: cur ergo haec omnia et his similia Doctor Gentium in fide et veritate opera carnis appellat, nisi quia eo locutionis modo, quo totum significatur a parte, ipsum hominem vult nomine carnis intelligi?

Caput III.

Peccati causam ex anima, non ex carne prodiisse, et corruptionem ex peccato contractam, non peccatum esse, sed poenam.

1. Quod si quisquam dicit, carnem causam esse in malis moribus quorumcumque vitiorum, eo quod anima carne affecta sic vivit; profecto non universam hominis naturam diligenter advertit. Nam corpus quidem corruptibile aggravat animam (Sap. IX, 15). Unde etiam idem apostolus agens de hoc corruptibili corpore, de quo paulo ante dixerat, Etsi exterior homo noster corrumpitur (II Cor. IV, 16): Scimus, inquit, quia si terrena nostra domus habitationis dissolvatur, aedificationem habemus ex Deo, domum non manufactam aeternam in coelis.

las cuales os predigo, como también predije, que quienes tales cosas hacen, no poseerán el reino de Dios" (Gálat. V, 19-21). Todo este pasaje de la Epístola apostólica, considerado en cuanto parezca ser suficiente para el asunto presente, podrá disolver esta cuestión de qué es vivir según la carne. Pues en las obras de la carne, que dijo ser manifiestas y que habiéndolas conmemorado condenó, no encontramos solo aquellas que pertenecen al deleite de la carne, como son las fornicaciones, inmundicias, lujurias, embriagueces, comilonas; sino también aquellas por las que se demuestran los vicios del alma ajenos al deleite de la carne. ¿Pues quién no entendería que la servidumbre que se exhibe a los ídolos, los veneficios, las enemistades, las contiendas, las emulaciones, las animosidades, las disensiones, las herejías, las envidias, son vicios del alma más bien que de la carne? Puesto que puede suceder que, por causa de la idolatría o del error de alguna herejía, uno se abstenga de los placeres de la carne: y, sin embargo, incluso entonces el hombre, aunque parezca contener y cohibir las libidos de la carne, es convencido de vivir según la carne por esta autoridad apostólica; y en aquello que se abstiene de los placeres de la carne, se demuestra que realiza obras condenables de la carne. ¿Quién no tendría las enemistades en el alma? ¿O quién hablaría de tal modo que dijera a su enemigo, o a quien piensa que es enemigo: "Tienes mala carne", y no más bien: "Tienes mal ánimo contra mí"? Finalmente, así como si alguien hubiera oído "carnalidades", por así decirlo, no habría dudado en atribuirlas a la carne; así nadie duda que las animosidades pertenecen al alma: ¿por qué, pues, el Doctor de las Gentes en la fe y en la verdad llama a todas estas cosas y a las semejantes obras de la carne, sino porque por aquel modo de locución por el cual se significa el todo por la parte, quiere que el hombre mismo sea entendido por el nombre de carne?

Capítulo III.

Que la causa del pecado procedió del alma, no de la carne, y que la corrupción contraída por el pecado no es pecado, sino pena.

1. Pero si alguien dice que la carne es la causa de cualesquiera vicios en las malas costumbres, por el hecho de que el alma afectada por la carne vive así, ciertamente no advierte diligentemente la naturaleza universal del hombre. Pues ciertamente "el cuerpo corruptible agrava el alma" (Sab. IX, 15). Por lo cual también el mismo Apóstol, tratando de este cuerpo corruptible, del cual poco antes había dicho: "Aunque nuestro hombre exterior se corrompa" (II Cor. IV, 16): "Sabemos", dice, "que si nuestra casa terrena de habitación se disuelve, tenemos una edificación de Dios, una casa no hecha por manos, eterna en los cielos.

Etenim in hoc ingemiscimus, habitaculum nostrum quod de coelo est superindui cupientes: si tamen et induti, non nudi inveniamur. Etenim qui sumus in hac habitatione, ingemiscimus gravati: eo quod nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur mortale a vita (II Cor. V, 1-4). Et aggravamur ergo corruptibili corpore, et ipsius aggravationis causam, non naturam substantiamque corporis, sed ejus corruptionem scientes, nolumus corpore exspoliari, sed ejus immortalitate vestiri. Et tunc enim erit, sed quia corruptibile non erit, non gravabit. Aggravat ergo nunc animam corpus corruptibile, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem (Sap. IX, 15). Verumtamen qui omnia animae mala ex corpore putant accidisse, in errore sunt.

2. Quamvis enim Virgilius Platonicam videatur luculentis versibus explicare sententiam, dicens, Igneus est ollis vigor et coelestis origo Seminibus, quantum non noxia corpora tardant, Terrenique hebetant artus moribundaque membra; omnesque illas notissimas quatuor animi perturbationes, cupiditatem, timorem, laetitiam, tristitiam, quasi origines omnium peccatorum atque vitiorum volens intelligi ex corpore accidere, subjungat et dicat, Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, nec auras Suspiciunt, clausae tenebris et carcere coeco: (Aeneid. lib. 6, vers. 730-734.) tamen aliter se habet fides nostra. Nam corruptio corporis, quae aggravat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem. Ex qua corruptione carnis licet existant quaedam incitamenta vitiorum, et ipsa desideria vitiosa: non tamen omnia vitae iniquae vitia tribuenda sunt carni, ne ab his omnibus purgemus diabolum, qui non habet carnem. Etsi enim diabolus fornicator vel ebriosus, vel si quid hujusmodi mali est quod ad carnis pertinet voluptates, non potest dici, cum sit etiam talium peccatorum suasor et instigator occultus: est tamen maxime superbus atque invidus. Quae illum vitiositas sic obtinuit, ut propter hanc esset in carceribus caliginosi hujus aeris aeterno supplicio destinatus. Haec autem vitia quae tenent in diabolo principatum, carni tribuit Apostolus, quam certum est diabolum non habere. Dicit enim, inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, invidias, opera esse carnis (Galat. V, 20-21): quorum omnium malorum head atque origo superbia est, quae sine carne regnat in diabolo. Quis autem illo est inimicior sanctis? quis adversus eos contentiosior, animosior et magis aemulus atque invidus invenitur? Et haec omnia cum habeat sine carne, quomodo sunt ista opera carnis, nisi quia opera sunt hominis, quem, sicut dixi, nomine carnis appellat?

Pues en esto gemimos, deseando ser sobrevestidos con nuestro habitáculo que es del cielo; si es que, incluso vestidos, no seamos hallados desnudos. Pues quienes estamos en esta habitación, gemimos agravados, porque no queremos ser despojados, sino sobrevestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida" (II Cor. V, 1-4). Y somos agravados, por tanto, por el cuerpo corruptible, y conociendo que la causa de esa misma agravación no es la naturaleza y substancia del cuerpo, sino su corrupción, no queremos ser despojados del cuerpo, sino ser vestidos de su inmortalidad. Pues entonces también existirá [el cuerpo], pero porque no será corruptible, no agravará. "Agrava", pues, ahora "el cuerpo corruptible al alma, y la habitación terrena deprime el sentido que piensa muchas cosas" (Sab. IX, 15). Sin embargo, quienes piensan que todos los males del alma han ocurrido por el cuerpo, están en error.

2. Pues aunque Virgilio parece explicar la sentencia platónica con lucientes versos, diciendo: "Ígneo es en ellos el vigor y celestial el origen a las semillas, en cuanto no los retardan los cuerpos nocivos ni los embotan los miembros terrenos y los miembros moribundos"; y queriendo que se entienda que todas aquellas cuatro muy conocidas perturbaciones del alma —el deseo, el temor, la alegría, la tristeza— como orígenes de todos los pecados y vicios, ocurren por el cuerpo, subyace y dice: "De aquí temen y desean, se duelen y se gozan, ni miran a las brisas, cerrados en las tinieblas y en una cárcel ciega" (Eneida, lib. 6, vers. 730-734); sin embargo, de otro modo se tiene nuestra fe. Pues la corrupción del cuerpo, que agrava el alma, no es la causa del primer pecado, sino la pena; ni la carne corruptible hizo al alma pecadora, sino que el alma pecadora hizo que la carne fuera corruptible. De la cual corrupción de la carne, aunque existan ciertos incitamentos a los vicios y los mismos deseos viciosos, sin embargo no todos los vicios de la vida inicua han de ser atribuidos a la carne, para no purgar de todos estos al diablo, que no tiene carne. Pues aunque no pueda decirse que el diablo sea fornicario o borracho, o si hay algo de este género de mal que pertenece a los deleites de la carne, puesto que es también el persuasor e instigador oculto de tales pecados, es, sin embargo, máximamente soberbio e envidioso. La cual viciosidad de tal modo lo obtuvo, que por ella estuviera destinado al suplicio eterno en las cárceles de este aire caliginoso. Mas estos vicios que tienen el principado en el diablo, los atribuye el Apóstol a la carne, la cual es cierto que el diablo no tiene. Pues dice que las enemistades, contiendas, emulaciones, animosidades, envidias, son obras de la carne (Gálat. V, 20-21): de todos cuyos males la cabeza y el origen es la soberbia, que sin carne reina en el diablo. ¿Pues quién es más enemigo de los santos que aquel? ¿Quién contra ellos se encuentra más contencioso, animoso y más emulo e envidioso? Y teniendo todas estas cosas sin carne, ¿cómo son esas obras de la carne, sino porque son obras del hombre, a quien, como dije, llama con el nombre de carne?

Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus; sed vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo: quia et ille secundum se ipsum vivere voluit, quando in veritate non stetit; ut non de Dei, sed de suo, mendacium loqueretur, qui non solum mendax, verum etiam mendacii pater est (Joan. VIII, 44). Primus est quippe mentitus, et a quo peccatum, ab illo coepit esse mendacium.

Caput IV.

Quid sit secundum hominem, quidve secundum Deum vivere.

1. Cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est diabolo. Quia nec angelo secundum angelum, sed secundum Deum vivendum fuit, ut staret in veritate, et veritatem de illius, non de suo mendacium loqueretur. Nam et de homine alio loco idem apostolus ait, Si autem veritas Dei in meo mendacio abundavit (Rom. III, 7). Meum dixit mendacium, veritatem Dei. Cum itaque vivit homo secundum veritatem, non vivit secundum se ipsum, sed secundum Deum. Deus est enim qui dixit, Ego sum veritas (Joan. XIV, 6). Cum vero vivit secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, non secundum Deum, profecto secundum mendacium vivit: non quia homo ipse mendacium est, cum sit ejus auctor et creator Deus, qui non est utique auctor creatorque mendacii; sed quia homo ita factus est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum a quo factus est, viveret; id est, illius potius, quam suam faceret voluntatem: non autem ita vivere, quemadmodum est factus ut viveret, hoc est mendacium. Beatus quippe vult esse, etiam non sic vivendo ut possit esse. Quid est ista voluntate mendacius? Unde non frustra dici potest, omne peccatum esse mendacium. Non enim fit peccatum, nisi ea voluntate, qua volumus ut bene sit nobis, vel nolumus ut male sit nobis. Ergo mendacium est, quod cum fiat ut bene sit nobis, hinc potius male est nobis; vel cum fiat ut melius sit nobis, hinc potius pejus est nobis. Unde hoc, nisi quia de Deo potest bene esse homini, quem delinquendo deserit; non de se ipso, secundum quem vivendo delinquit?

2. Quod itaque diximus, hinc exstitisse civitates duas diverse inter se atque contrarias, quod alii secundum carnem, alii secundum spiritum viverent; potest etiam isto modo dici quod alii secundum hominem, alii secundum Deum vivant. Apertissime quippe Paulus ad Corinthios dicit: Cum enim inter vos sint aemulatio et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis (I Cor. III, 3)? Quod ergo est ambulare secundum hominem, hoc est esse carnalem; quod a carne, id est a parte hominis, intelligitur homo.

Pues no por tener carne, la cual no tiene el diablo, sino por vivir según sí mismo, esto es, según el hombre, el hombre se hizo semejante al diablo; porque también aquel quiso vivir según sí mismo cuando no permaneció en la verdad, para hablar la mentira no de lo de Dios, sino de lo suyo, quien no solo es mentiroso, sino incluso el padre de la mentira (Juan VIII, 44). Pues él es el primero que mintió, y de quien empezó el pecado, de aquel empezó a ser la mentira.

Capítulo IV.

Qué es vivir según el hombre, y qué según Dios.

1. Cuando, por tanto, el hombre vive según el hombre, no según Dios, es semejante al diablo. Porque ni el ángel debió vivir según el ángel, sino según Dios, para permanecer en la verdad y hablar la verdad de lo de Aquél, no la mentira de lo suyo. Pues también sobre el hombre dice en otro lugar el mismo Apóstol: "Mas si la verdad de Dios abundó en mi mentira" (Rom. III, 7). Llamó "mi mentira" a la verdad de Dios. Así pues, cuando el hombre vive según la verdad, no vive según sí mismo, sino según Dios. Pues Dios es quien dijo: "Yo soy la verdad" (Juan XIV, 6). Pero cuando vive según sí mismo, esto es, según el hombre, no según Dios, ciertamente vive según la mentira: no porque el hombre mismo sea mentira, siendo su autor y creador Dios, que no es ciertamente autor y creador de la mentira; sino porque el hombre fue hecho tan recto que no viviera según sí mismo, sino según Aquel por quien fue hecho; esto es, que hiciera la voluntad de Aquel más bien que la suya: mas no vivir así como fue hecho para vivir, esto es la mentira. Pues quiere ser bienaventurado, incluso no viviendo de modo que pueda serlo. ¿Qué es más mentira que esta voluntad? Por lo cual no en vano puede decirse que todo pecado es mentira. Pues no se comete pecado sino con aquella voluntad por la cual queremos que nos vaya bien, o no queremos que nos vaya mal. Por tanto, es mentira que, cuando se hace para que nos vaya bien, de aquí más bien nos vaya mal; o cuando se hace para que nos vaya mejor, de aquí más bien nos vaya peor. ¿De dónde esto, sino porque de Dios puede irle bien al hombre, a quien deserta delinquiendo; no de sí mismo, según el cual vive delinquiendo?

2. Lo que, por tanto, dijimos, que de aquí existieron dos ciudades diversas entre sí y contrarias, porque unos vivían según la carne y otros según el espíritu, puede también decirse de este modo: que unos viven según el hombre y otros según Dios. Muy claramente dice Pablo ciertamente a los Corintios: "Pues habiendo entre vosotros emulación y contienda, ¿no sois carnales y andáis según el hombre?" (I Cor. III, 3). Lo que, por tanto, es andar según el hombre, esto es ser carnal; porque por la carne, esto es, por la parte del hombre, se entiende el hombre.

Eosdem ipsos quippe dixit superius animales, quos postea carnales, ita loquens: Quis enim scit, inquit, hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Sic et quae Dei sunt, nemo scit nisi Spiritus Dei. Nos autem, inquit, non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis; quae et loquimur, non in sapientiae humanae doctis verbis, sed doctis spiritu, spiritualibus spiritualia comparantes. Animalis autem homo non percipit quae sunt Spiritus Dei: stultitia est enim illi (I Cor. II, 11-14). Talibus igitur, id est animalibus, paulo post dicit, Et ego, fratres, non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus (Id. III, 1). Et illud ex hoc eodem loquendi modo intelligitur, id est, a parte totum. Et ab anima namque, et a carne, quae sunt partes hominis potest totum significari, quod est homo; atque ita non est aliud animalis homo, aliud carnalis; sed idem ipsum est utrumque, id est, secundum hominem vivens homo. Sicut non aliud quam homines significantur, sive ubi legitur, Ex operibus legis non justificabitur omnis caro (Rom. III, 20): sive quod scriptum est, Septuaginta quinque animae descenderunt cum Jacob in Egyptum (Gen. XLVI, 27). Et ibi enim per omnem carnem omnis homo, et ibi per septuaginta quinque animas septuaginta quinque homines intelliguntur. Et quod dictum est, Non in sapientiae humanae doctis verbis, potuit dici, Non in sapientiae carnalis: sicut quod dictum est, Secundum hominem ambulatis; potuit dici, Secundum carnem. Magis autem hoc apparuit in his quae subjunxit: Cum enim quis dicat, Ego sum Pauli; alius autem, Ego Apollo: nonne homines estis (I Cor. III, 4)? Quod dicebat, Animales estis, et, Carnales estis; expressius dixit, Homines estis: quod est, Secundum hominem vivitis, non secundum Deum; secundum quem si viveretis, dii essetis.

CAPUT V.---Quod de corporis animaeque natura tolerabilior quidem Platonicorum quam Manichaeorum sit opinio; sed et ipsi reprobantur, quoniam vitiorum causas naturae carnis adscribunt.

Non igitur opus est in peccatis vitiisque nostris ad Creatoris injuriam carnis accusare naturam, quae in genere atque ordine suo bona est: sed deserto Creatore bono, vivere secundum creatum bonum, non est bonum; sive quisque secundum carnem, sive secundum animam, sive secundum totum hominem, qui constat ex anima et carne (unde et nomine solius animae, et nomine solius carnis significari potest), eligat vivere. Nam qui velut summum bonum laudat animae naturam, et tanquam malum naturam carnis accusat, profecto et animam carnaliter appetit, et carnem carnaliter fugit: quoniam id vanitate sentit humana, non veritate divina.

A esos mismos llamó arriba animales, a los que después llamó carnales, hablando así: "¿Pues quién de los hombres", dice, "sabe las cosas que son del hombre sino el espíritu del hombre que está en él? Así también las cosas que son de Dios nadie las sabe sino el Espíritu de Dios. Mas nosotros", dice, "no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu que es de Dios, para que sepamos las cosas que nos han sido donadas por Dios; las cuales también hablamos, no con palabras enseñadas de sabiduría humana, sino enseñadas por el Espíritu, comparando las cosas espirituales con las espirituales. Mas el hombre animal no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, pues le son necedad" (I Cor. II, 11-14). A tales, por tanto, esto es, a los animales, dice un poco después: "Y yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales" (Id. III, 1). Y aquello se entiende por este mismo modo de locución, esto es, el todo por la parte. Pues tanto por el alma como por la carne, que son partes del hombre, puede significarse el todo, que es el hombre; y así no es una cosa el hombre animal y otra el carnal, sino que ambos son lo mismo, esto es, el hombre que vive según el hombre. Como no se significan otra cosa que hombres, sea donde se lee: "Por las obras de la ley no será justificada toda carne" (Rom. III, 20), sea lo que está escrito: "Setenta y cinco almas descendieron con Jacob a Egipto" (Gén. XLVI, 27). Pues allí por "toda carne" se entiende todo hombre, y allí por "setenta y cinco almas" se entienden setenta y cinco hombres. Y lo que se dijo: "No con palabras enseñadas de sabiduría humana", pudo decirse: "No de sabiduría carnal"; como lo que se dijo: "Andáis según el hombre", pudo decirse: "Según la carne". Pero esto apareció más en lo que añadió: "Pues cuando alguno dice: Yo soy de Pablo; mas otro: Yo de Apolo, ¿no sois hombres?" (I Cor. III, 4). Lo que decía: "Sois animales" y "Sois carnales", lo dijo más expresamente: "Sois hombres"; que es: "Vivís según el hombre, no según Dios"; según el cual, si vivierais, seríais dioses.

CAPÍTULO V.---Que la opinión de los platónicos sobre la naturaleza del cuerpo y del alma es ciertamente más tolerable que la de los maniqueos, pero también ellos son reprobados porque adscriben las causas de los vicios a la naturaleza de la carne.

No es necesario, pues, en nuestros pecados y vicios acusar a la naturaleza de la carne con injuria del Creador, la cual en su género y orden es buena; sino que, desertado el Creador bueno, vivir según el bien creado no es bueno, sea que cada uno elija vivir según la carne, sea según el alma, sea según todo el hombre, que consta de alma y carne (por lo cual puede ser significado tanto por el nombre de sola el alma como por el nombre de sola la carne). Pues quien alaba la naturaleza del alma como si fuera el sumo bien y acusa la naturaleza de la carne como si fuera un mal, ciertamente tanto apetece carnalmente el alma como huye carnalmente de la carne, puesto que siente eso por vanidad humana, no por verdad divina.

Non quidem Platonici, sicut Manichaei desipiunt, ut tanquam mali naturam terrena corpora detestentur; cum omnia elementa, quibus iste mundus visibilis contrectabilisque compactus est, qualitatesque eorum Deo artifici tribuant, Verumtamen ex terrenis artubus moribundisque membris sic affici animas opinantur, ut hinc eis sint morbi cupiditatum et timorum et laetitiae sive tristitiae: quibus quatuor vel perturbationibus, ut Cicero appellat (Tuscul. quaest. lib. 4, cap.) vel passionibus, ut plerique, verbum e verbo graeco exprimunt, omnis humanorum morum vitiositas continetur. Quod si ita est, quid est quod Aeneas apud Virgilium, cum audisset a patre apud inferos, animas rursus ad corpora redituras, hanc opinionem miratur, exclamans: O pater, anne aliquas ad coelum hinc ire putandum est Sublimes animas, iterumque ad tarda reverti Corpora? Quae lucis miseris tam dira cupido? (Aeneid. lib. 6, vers. 719-721.) Numquidnam haec tam dira cupido ex terrenis artubus moribundisque membris adhuc inest animarum illi praedicatissimae puritati? Nonne ab hujusmodi corporeis, ut dicit, pestibus omnibus eas asserit esse purgatas, cum rursus incipiunt in corpora velle reverti? Unde colligitur, etiamsi ita se haberet, quod est omnino vanissimum, vicissim alternans incessabiliter euntium atque redeuntium animarum mundatio et inquinatio, non potuisse veraciter dici, omnes culpabiles atque vitiosos motus animarum eis ex terrenis corporibus inolescere: siquidem secundum ipsos illa, ut locutor nobilis ait, dira cupido usque adeo non est ex corpore, ut ab omni corporea peste purgatam, et extra omne corpus animam constitutam, ipsam compellat esse in corpore. Unde etiam, illis fatentibus, non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, laetetur, aegrescat; verum etiam ex se ipsa his potest motibus agitari.

Caput VI.

De qualitate voluntatis humanae, sub cujus judicio affectiones animi aut pravae habentur, aut rectae.

Interest autem qualis sit voluntas hominis: quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus: imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his quae nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur.

No desvarían ciertamente los platónicos como los maniqueos, de modo que detesten los cuerpos terrenos como si fueran la naturaleza de un mal, ya que atribuyen todos los elementos de que este mundo visible y tangible está compactado, y sus cualidades, a Dios artífice. Sin embargo, opinan que las almas son de tal modo afectadas por los miembros terrenos y los miembros moribundos, que de aquí les vienen las enfermedades de los deseos y de los temores y de la alegría o la tristeza; en las cuales cuatro, o bien "perturbaciones", como las llama Cicerón (Tuscul. quaest. lib. 4, cap.), o bien "pasiones", como la mayoría expresan palabra por palabra del término griego, se contiene toda la viciosidad de las costumbres humanas. Pero si es así, ¿qué es lo que Eneas en Virgilio, al haber oído de su padre entre los de abajo que las almas habrían de volver de nuevo a los cuerpos, se maravilla de esta opinión, exclamando: "Oh padre, ¿acaso ha de pensarse que algunas almas sublimes van de aquí al cielo y de nuevo vuelven a los lentos cuerpos? ¿Qué deseo tan funesto de la luz tienen los míseros?" (Eneida, lib. 6, vers. 719-721). ¿Acaso este deseo tan funesto procedente de los miembros terrenos y los miembros moribundos está todavía en aquella muy predicada pureza de las almas? ¿No afirma que están purgadas de todas las pestes corpóreas de este género, como dice, cuando de nuevo empiezan a querer volver a los cuerpos? De donde se colige que, aunque así fuera —lo cual es del todo vanísimo—, la limpieza e inquinación de las almas que van y vuelven alternativa e incesantemente, no habría podido decirse con verdad que todos los movimientos culpables y viciosos de las almas les nacen de los cuerpos terrenos; puesto que, según ellos, aquel "deseo funesto", como dice el noble orador, de tal modo no es del cuerpo, que a la misma alma, purgada de toda peste corpórea y constituida fuera de todo cuerpo, la impele a estar en el cuerpo. Por lo cual también, confesándolo ellos, no solo por la carne es afectada el alma para que desee, tema, se alegre o se entristezca, sino que también por sí misma puede ser agitada por estos movimientos.

Capítulo VI.

De la calidad de la voluntad humana, bajo cuyo juicio las afecciones del alma se consideran o bien depravadas o bien rectas.

Importa, además, de qué tipo sea la voluntad del hombre, porque si es perversa, tendrá estos movimientos perversos; mas si es recta, serán no solo inculpables, sino incluso loables. Pues la voluntad está en todos ellos; más aún, todos no son otra cosa que voluntades. ¿Pues qué es el deseo y la alegría sino la voluntad en el consentimiento de aquellas cosas que queremos? ¿Y qué es el temor y la tristeza sino la voluntad en el disentimiento de aquellas cosas que no queremos? Pero cuando consentimos apeteciendo aquellas cosas que queremos, se llama deseo; mas cuando consentimos gozando de aquellas cosas que queremos, se llama alegría.

Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est. Et omnino pro varietate rerum quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur. Quapropter homo qui secundum Deum, non secundum hominem vivit, oportet ut sit amator boni: unde fit consequens ut malum oderit. Et quoniam nemo natura, sed quisquis malus est, vitio malus est: perfectum odium (Psal. CXXXVIII, 22) debet malis, qui secundum Deum vivit; ut nec propter vitium oderit hominem, nec amet vitium propter hominem; sed oderit vitium, amet hominem. Sanato enim vitio, totum quod amare, nihil autem quod debeat odisse, remanebit.

Caput VII.

Amorem et dilectionem indifferenter et in bono et in malo apud sacras Litteras inveniri.

1. Nam cujus propositum est amare Deum, et non secundum hominem, sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum; procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae, quae usitatius in Scripturis sacris charitas appellatur: sed amor quoque secundum easdem sacras Litteras dicitur. Nam et amatorem boni dicit Apostolus esse debere, quem regendo populo praecepit eligendum (I Tim. III, 1-10). Et ipse Dominus Petrum apostolum interrogans, cum dixisset, Diligis me plus his? ille respondit, Domine, tu scis quia amo te. Et iterum Dominus quaesivit, non utrum amaret, sed utrum diligeret eum Petrus: at ille respondit iterum, Domine, tu scis quia amo te. Tertia vero interrogatione et ipse Dominus non ait, Diligis me, sed, Amas me? ubi secutus ait Evangelista, Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio, Amas me? cum Dominus non tertio, sed semel dixerit, Amas me? bis autem dixerit, Diligis me? Unde intelligimus, quod etiam cum dicebat Dominus, Diligis me? nihil aliud dicebat, quam, Amas me? Petrus autem non mutavit hujus unius rei verbum, sed etiam tertio, Domine, inquit, tu omnia scis, tu scis quia amo te (Joan. XXI, 15-17).

2. Hoc propterea commemorandum putavi, quia nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem sive charitatem, aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo. Sic autem nec ipsos auctores saecularium litterarum locutos esse, certissimum est. Sed viderint philosophi utrum vel qua ratione ista discernant. Amorem tamen eos in bonis rebus et erga ipsum Deum magni pendere, libri eorum satis loquuntur. Sed Scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem caeteris quibusque litteris anteponimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel charitatem, insinuandum fuit.

Igualmente, cuando disentimos de aquello que no queremos que suceda, tal voluntad es temor; mas cuando disentimos de aquello que sucede a los que no quieren, tal voluntad es tristeza. Y del todo, según la variedad de las cosas que se apetecen y se huyen, según que la voluntad del hombre es atraída u ofendida, así se cambia y se vuelve en estas o aquellas afecciones. Por lo cual, el hombre que vive según Dios, no según el hombre, conviene que sea amador del bien; de donde se sigue que odie el mal. Y puesto que nadie es malo por naturaleza, sino que quienquiera que sea malo es malo por el vicio, debe un odio perfecto (Sal. CXXXVIII, 22) a los malos quien vive según Dios; de modo que ni por el vicio odie al hombre, ni ame el vicio por el hombre, sino que odie el vicio y ame al hombre. Pues sanado el vicio, todo lo que debe amar, y nada que deba odiar, permanecerá.

Capítulo VII.

Que el amor y la dilección se encuentran indiferentemente tanto en lo bueno como en lo malo en las sagradas Letras.

1. Pues aquel cuyo propósito es amar a Dios, y amar al prójimo como a sí mismo no según el hombre sino según Dios, sin duda por este amor se dice que es de buena voluntad, la cual más usualmente en las sagradas Escrituras se llama caridad; pero también se llama amor según las mismas sagradas Letras. Pues también el Apóstol dice que debe ser amador del bien aquel que prescribe elegir para regir al pueblo (I Tim. III, 1-10). Y el mismo Señor interrogando al apóstol Pedro, habiendo dicho: "¿Me amas [*diligis*] más que estos?", él respondió: "Señor, tú sabes que te amo [*amo*]". Y de nuevo el Señor preguntó no si lo amaba [*amaret*], sino si lo amaba [*diligeret*]; pero él respondió de nuevo: "Señor, tú sabes que te amo [*amo*]". Mas en la tercera interrogación el mismo Señor tampoco dijo: "¿Me amas [*diligis*]?", sino: "¿Me amas [*amas*]?"; donde el Evangelista añadió a continuación: "Se entristeció Pedro porque le dijo por tercera vez: ¿Me amas [*amas*]?", aunque el Señor no dijo por tercera vez, sino una sola: "¿Me amas [*amas*]?", y dos veces había dicho: "¿Me amas [*diligis*]?". De donde entendemos que incluso cuando el Señor decía: "¿Me amas [*diligis*]?", no decía otra cosa que: "¿Me amas [*amas*]?". Pedro, además, no cambió la palabra para esta sola cosa, sino que incluso la tercera vez dijo: "Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo [*amo*]" (Juan XXI, 15-17).

2. He pensado que esto debía ser conmemorado por la razón de que algunos juzgan que una cosa es la dilección o caridad y otra el amor. Pues dicen que la dilección ha de tomarse en lo bueno y el amor en lo malo. Pero es certísimo que ni los mismos autores de las letras seculares han hablado así. Mas vean los filósofos si disciernen estas cosas o por qué razón lo hacen. Sin embargo, sus libros hablan suficientemente de que ellos estiman mucho el amor en las cosas buenas y hacia el mismo Dios. Pero hubo de ser insinuado que las Escrituras de nuestra religión, cuya autoridad anteponemos a cualesquiera otras letras, no dicen que una cosa sea el amor y otra la dilección o caridad.

Nam et amorem in bono dici, jam ostendimus. Sed ne quis existimet amorem quidem et in bono et in malo, dilectionem autem nonnisi in bono esse dicendam, illud attendat quod in Psalmo scriptum est: Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam (Psal. X, 6). Et illud apostoli Joannis: Si quis dilexerit mundum, non est dilectio Patris in eo (1 Joan. II, 15). Ecce uno loco dilectio et in bono et in malo. Amorem autem in malo (quia in bono jam ostendimus) ne quisquam flagitet, legat quod scriptum est: Erunt enim homines se ipsos amantes, amatores pecuniae (II Tim. III, 2). Recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens eoque fruens, laetitia est: fugiens quod ei adversatur, timor est: idque si acciderit sentiens, tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus. Quod dicimus, de Scripturis probemus. Concupiscit Apostolus dissolvi, et esse cum Christo (Philipp. 1. 23): et, Concupivit anima mea desiderare judicia tua; vel si accommodatius dicitur, Desideravit anima mea concupiscere judicia tua (Psal. CXVIII, 20);; et, Concupiscentia sapientiae perducit ad regnum (Sap. VI, 21). Hoc tamen loquendi obtinuit consuetudo, ut si cupiditas vel concupiscentia dicatur, nec addatur cujus rei sit, non nisi in malo possit intelligi. Laetitia in bono est, Laetamini in Domino, et exsultate justi (Psal. XXXI, 11): et, Dedisti laetitiam in cor meum (Psal. IV, 7): et, Adimplebis me laetitia cum vultu tuo (Psal. XV, 11). Timor in bono est apud Apostolum, ubi ait, Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini (Philipp. II, 12): et, Noli altum sapere, sed time (Rom. XI, 20): et, Timeo autem, ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate quae est in Christo (II Cor. XI, 3). De tristitia vero, quam Cicero magis aegritudinem appellat (Tuscul. quaest. lib. 3, cap. 10 sqq. et alibi) dolorem autem Virgilius, ubi ait, «Dolent gaudentque,» (sed ideo malui tristitiam dicere, quia aegritudo vel dolor usitatius in corporibus dicitur,) scrupulosior quaestio est, utrum inveniri possit in bono.

Caput VIII.

De tribus perturbationibus, quas in animo sapientis Stoici esse voluerunt, excluso dolore sive tristitia, quam virtus animi sentire non debeat.

Pues ya mostramos que el amor se dice en lo bueno. Pero para que nadie piense que el amor se dice ciertamente tanto en lo bueno como en lo malo, mas la dilección no sino en lo bueno, atienda a lo que está escrito en el Salmo: "Mas el que ama [*diligit*] la iniquidad, odia su propia alma" (Sal. X, 6). Y aquello del apóstol Juan: "Si alguno amare [*dilexerit*] al mundo, la dilección del Padre no está en él" (I Juan II, 15). He aquí en un solo lugar la dilección tanto en lo bueno como en lo malo. Mas para que nadie pida el amor en lo malo (puesto que ya lo mostramos en lo bueno), lea lo que está escrito: "Pues habrá hombres amantes de sí mismos [*se ipsos amantes*], amadores del dinero" (II Tim. III, 2). Así pues, la voluntad recta es un amor bueno, y la voluntad perversa un amor malo. El amor, pues, que anhela tener lo que se ama, es deseo; mas teniéndolo y gozando de ello, es alegría; huyendo de lo que le es adverso, es temor; y sintiéndolo si sucede, es tristeza. Por tanto, estas cosas son malas si el amor es malo; buenas, si es bueno. Lo que decimos, probémoslo por las Escrituras. El Apóstol desea [*concupiscit*] ser disuelto y estar con Cristo (Filip. I, 23); y: "Codició [*concupivit*] mi alma desear tus juicios", o si se dice más adecuadamente: "Deseó mi alma codiciar [*concupiscere*] tus juicios" (Sal. CXVIII, 20); y: "La concupiscencia de la sabiduría conduce al reino" (Sab. VI, 21). Sin embargo, prevaleció la costumbre de hablar de modo que si se dice deseo [*cupiditas*] o concupiscencia [*concupiscentia*], y no se añade de qué cosa es, no pueda entenderse sino en lo malo. La alegría está en lo bueno: "Alegraos en el Señor y exultad, justos" (Sal. XXXI, 11); y: "Diste alegría en mi corazón" (Sal. IV, 7); y: "Me llenarás de alegría con tu rostro" (Sal. XV, 11). El temor está en lo bueno en el Apóstol, donde dice: "Con temor y temblor obrad vuestra propia salvación" (Filip. II, 12); y: "No quieras saber cosas altas, sino teme" (Rom. XI, 20); y: "Mas temo que, como la serpiente sedujo a Eva con su astucia, así también vuestras mentes se corrompan de la castidad que está en Cristo" (II Cor. XI, 3). Sobre la tristeza ciertamente, a la que Cicerón llama más bien pesadumbre [*aegritudinem*], mas Virgilio dolor [*dolorem*] cuando dice: "Se duelen y se gozan" (pero preferí decir tristeza [*tristitiam*] porque pesadumbre o dolor se dice más usualmente en los cuerpos), hay una cuestión más escrupulosa de si puede encontrarse en lo bueno.

Capítulo VIII.

De las tres perturbaciones que los estoicos quisieron que estuvieran en el alma del sabio, excluido el dolor o la tristeza, que la virtud del alma no debe sentir.

1. Quas enim Graeci appellant εὐπαθείας, latine autem Cicero constantias nominavit, Stoici tres esse voluerunt, pro tribus perturbationibus in animo sapientis, pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem: pro aegritudine vero vel dolore, quam nos vitandae ambiguitatis gratia, tristitiam maluimus dicere, negaverunt esse posse aliquid in animo sapientis. Voluntas quippe, inquiunt, appetit bonum, quod facit sapiens; gaudium de bono adepto est, quod ubique adipiscitur sapiens; cautio devitat malum, quod debet sapiens devitare: tristitia porro quia de malo est, quod jam accidit, nullum autem malum existimant posse accidere sapienti; nihil in ejus animo pro illa esse posse dixerunt. Sic ergo illi loquuntur, ut velle, gaudere, cavere negent nisi sapientem; stultum autem nonnisi cupere, laetari, metuere, contristari. Et illas tres esse constantias, has autem quatuor perturbationes secundum Ciceronem, secundum plurimos autem passiones. Graece autem illae tres, sicut dixi, appellantur εὐπάθειαι; istae autem quatuor πάθη. Haec locutio utrum Scripturis sanctis congruat, cum quaererem quantum potui diligenter, illud inveni quod ait Propheta, Non est gaulere impiis dicit, Dominus (Isai. LVII, 21, sec. LXX): tanquam impii laetari possint potius quam gaudere de malis; quia gaudium proprie bonorum et piorum est. Item illud in Evangelio, Quaecumque vultis ut faciant vobis hominis, haec et vos facite illis (Matth. VII, 12), ita dictum videtur, tanquam nemo possit aliquid male vel turpiter velle, sed cupere. Denique propter consuetudinem locutionis nonnulli interpretes addiderunt, bona, et ita interpretati sunt: Quaecumque vultis ut faciant vobis homines bona. Cavendum enim putaverunt, ne quisquam inhonesta velit sibi fieri ab hominibus, ut de turpioribus taceam, certe luxuriosa convivia, in quibus se, si et ipse illis faciat similia, hoc praeceptum existimet impleturum. Sed in graeco Evangelio, unde in latinum translatum est, non legitur, bona; sed, Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, haec et vos facite illis: credo propterea, quia in eo quod dixit, vultis, jam voluit intelligi bona. Non enim ait, Cupitis.

1. Pues aquellas que los griegos llaman *eupatheiai* [*εὐπαθείας*], y que Cicerón en latín nombró "constancias", los estoicos quisieron que fueran tres, en lugar de tres perturbaciones en el alma del sabio: en lugar del deseo [*cupiditate*], la voluntad [*voluntatem*]; en lugar de la alegría [*laetitia*], el gozo [*gaudium*]; en lugar del temor [*metu*], la cautela [*cautionem*]. Mas en lugar de la pesadumbre [*aegritudine*] o el dolor [*dolore*], que nosotros, por evitar la ambigüedad, preferimos llamar tristeza [*tristitiam*], negaron que pudiera haber algo en el alma del sabio. Pues la voluntad, dicen, apetece el bien, lo cual hace el sabio; el gozo es por el bien alcanzado, lo cual el sabio alcanza en todas partes; la cautela evita el mal, lo cual el sabio debe evitar. Por lo demás, porque la tristeza es por el mal que ya ha sucedido, y ellos estiman que ningún mal puede sucederle al sabio, dijeron que nada podía haber en su alma en lugar de ella. Así, pues, hablan ellos, de modo que niegan que el querer, el gozar y el precaver pertenezcan sino al sabio; mas que el necio no hace sino desear, alegrarse, temer y entristecerse. Y que aquellas tres son "constancias", mas estas cuatro "perturbaciones" según Cicerón, o según la mayoría, "pasiones". En griego, además, aquellas tres, como dije, se llaman *eupatheiai*; mas estas cuatro, *pathe* [*πάθη*]. Si esta forma de hablar concuerda con las sagradas Escrituras, al buscarlo cuanto pude diligentemente, encontré aquello que dice el Profeta: "No hay gozo para los impíos, dice el Señor" (Is. LVII, 21, según la LXX); como si los impíos pudieran alegrarse [*laetari*] más bien que gozar [*gaudere*] de los males, porque el gozo [*gaudium*] es propiamente de los buenos y de los piadosos. Igualmente aquello en el Evangelio: "Todas las cosas que queráis [*vultis*] que los hombres os hagan, hacedlas vosotros también a ellos" (Mat. VII, 12), parece dicho así como si nadie pudiera querer [*velle*] algo mal o torpemente, sino desearlo [*cupere*]. Finalmente, por la costumbre de hablar, algunos intérpretes añadieron "cosas buenas", y así interpretaron: "Todas las cosas buenas que queráis que los hombres os hagan". Pues pensaron que debía precaverse que alguien quiera que se le hagan cosas deshonestas por los hombres, por no hablar de otras más torpes, ciertamente banquetes lujuriosos, en los que juzgue que va a cumplir este precepto si él también hace cosas semejantes a ellos. Pero en el Evangelio griego, de donde se tradujo al latín, no se lee "cosas buenas", sino: "Todas las cosas que queráis que los hombres os hagan, hacedlas vosotros también a ellos"; creo que por la razón de que en aquello que dijo "queráis" [*vultis*], ya quiso que se entendieran las cosas buenas. Pues no dijo: "Deseáis" [*cupitis*].

2. Non tamen semper his proprietatibus locutio nostra frenanda est, sed interdum his utendum est: et cum legimus eos quorum auctoritati resultare fas non est, ibi sunt intelligendae, ubi rectus sensus alium exitum non potest invenire; sicut ista sunt quae exempli gratia partim ex Propheta, partim ex Evangelio commemoravimus. Quis enim nescit impios exsultare laetitia? et tamen non est gaudere impiis, dicit Dominus. Unde, nisi quia gaudere aliud est, quando proprie signateque hoc verbum ponitur? Item quis negaverit non recte praecipi hominibus, ut quaecumque sibi ab aliis fieri cupiunt, haec eis et ipsi faciant; ne se invicem turpitudine illicitae voluptatis oblectent? Et tamen saluberrimum verissimumque praeceptum est, Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, eadem et vos facite illis. Et hoc unde, nisi quia hoc loco modo quodam proprio voluntas posita est, quae in malo accipi non potest? Locutione vero usitatiore, quam frequentat maxime consuetudo sermonis, non utique diceretur, Noli velle mentiri omne mendacium (Eccli. VII, 14); nisi esset et voluntas mala, a cujus pravitate illa distinguitur, quam praedicaverunt Angeli dicentes, Pax in terra hominibus bonae voluntatis (Luc. II, 14). Nam ex abundanti additum est, bona, si esse non potest nisi bona. Quid autem magnum in charitatis laudibus dixisset Apostolus, quod non gaudeat super iniquitate (I Cor. XIII, 6), nisi quia ita malignitas gaudet? Nam et apud auctores saecularium litterarum, talis istorum verborum indifferentia reperitur. Ait enim Cicero orator amplissimus: «Cupio, Patres conscripti, me esse clementem» (Orat. 1 in Catil., cap. 2). Quia id verbum in bono posuit, quis tam perverse doctus existat, qui non eum Cupio, sed Volo potius dicere debuisse contendat? Porro apud Terentium flagitiosus adolescens insana flagrans cupidine: «Nihil volo aliud,» inquit, «nisi Philumenam.» Quam voluntatem fuisse libidinem, responsio quae ibi servi ejus senioris inducitur, satis indicat. Ait namque domino suo: Quanto satius est, te id dare operam, quo istum ex animo amorem amoveas tuo, Quam id loqui quo magis libido frustra accendatur tua? (In Andria, act. 2, scen. 1, vers. 6-8.) Gaudium vero eos et in malo posuisse, ille ipse Virgilianus testis est versus, ubi has quatuor perturbationes summa brevitate complexus est: Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque. (Aeneid. lib. 6. vers. 733.) Dixit etiam idem auctor, «Mala mentis gaudia» (Ibid. vers. 278, 279).

2. Sin embargo, no siempre nuestra habla debe ser frenada por estas propiedades, sino que a veces se debe usar de ellas; y cuando leemos a aquellos a cuya autoridad no es lícito oponerse, allí deben entenderse donde el sentido recto no puede encontrar otra salida, como son estas cosas que, a modo de ejemplo, hemos conmemorado en parte del Profeta y en parte del Evangelio. Pues ¿quién no sabe que los impíos se exaltan con alegría [*laetitia*]? Y, sin embargo, «no hay gozo [*gaudere*] para los impíos, dice el Señor». ¿De dónde esto, sino de que gozar es otra cosa cuando esta palabra se pone de manera propia y señalada? Asimismo, ¿quién negará que no se manda rectamente a los hombres que todo lo que deseen [*cupiunt*] que otros les hagan, eso mismo les hagan ellos a aquellos, no sea que se deleiten mutuamente con la torpeza del placer ilícito? Y, sin embargo, es un precepto saludabilísimo y verdaderísimo: «Todas las cosas que queráis [*vultis*] que los hombres os hagan, esas mismas hacedlas vosotros también a ellos». ¿Y esto de dónde, sino de que en este lugar, de un modo cierto y propio, se ha puesto la «voluntad» [*voluntas*], que no puede recibirse en mal sentido? Pero en el habla más usual, que frecuenta sobre todo la costumbre del lenguaje, ciertamente no se diría: «No quieras [*velle*] mentir mentira alguna» (Ecli. VII, 14), si no hubiera también una voluntad mala, de cuya depravación se distingue aquella que los ángeles proclamaron diciendo: «Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad» (Luc. II, 14). Pues de sobra se añadió «buena», si no puede ser sino buena. ¿Y qué cosa grande habría dicho el Apóstol en las alabanzas de la caridad, que «no se goza [*gaudeat*] sobre la iniquidad» (I Cor. XIII, 6), sino porque la maldad se goza así? Pues también entre los autores de las letras seculares se encuentra tal indiferencia de estas palabras. Pues dice Cicerón, orador amplísimo: «Deseo [*cupio*], padres conscriptos, ser clemente» (Cat. I, 2). Porque puso esa palabra en buen sentido, ¿quién existiría tan perversamente instruido que sostuviera que no debió decir «deseo» [*cupio*], sino más bien «quiero» [*volo*]? Además, en Terencio, un joven escandaloso ardiendo en loca pasión [*cupidine*] dice: «No quiero [*volo*] otra cosa sino a Filumena». Que aquella voluntad era libido, la respuesta que allí se introduce de su siervo anciano lo indica suficientemente. Pues dice a su señor: «¡Cuánto más satisfactorio es que pongas tu empeño en aquello por lo que apartes ese amor de tu alma, que hablar aquello con que más se enciende tu libido [*libido*] en vano!» (Andr. II, 1). Mas que ellos también pusieron el «gozo» [*gaudium*] en mal sentido, aquel mismo verso virgiliano es testigo, donde comprendió estas cuatro perturbaciones con suma brevedad: «De aquí temen y desean, se duelen y gozan [*gaudent*]» (Eneida VI, 733). Dijo también el mismo autor: «Los malos gozos [*gaudia*] de la mente» (Ibíd. VI, 278, 279).

3. Proinde volunt, cavent, gaudent et boni et mali; atque ut eadem aliis verbis enuntiemus, cupiunt, timent, laetantur et boni et mali: sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta seu perversa voluntas est. Ipsa quoque tristitia; pro qua Stoici nihil in animo sapientis inveniri posse putaverunt, reperitur in bono, et maxime apud nostros. Nam laudat Apostolus Corinthios, quod contristati fuerint secundum Deum. Sed fortasse quis dixerit, illis Apostolum fuisse congratulatum, quod contristati fuerint poenitendo: qualis tristitia, nisi eorum qui peccaverint, esse non potest. Ita enim dicit: Video quod epistola illa, etsi ad horam contristavit vos, nunc gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam. Contristati enim estis secundum Deum, ut in nullo detrimentum patiamini ex nobis. Quae enim secundum Deum est tristitia, poenitentialn in salutem impoenitendam operatur: mundi autem tristitia mortem operatur. Ecce enim idipsum secundum Deum contristari, quantum perficit in vobis industriam (II Cor. VII, 8-11). Ac per hoc possunt Stoici pro suis partibus respondere, ad hoc videri utilem esse tristitiam, ut peccasse poeniteat; in animo autem sapientis ideo esse non posse, quia nec peccatum in eum cadit, cujus poenitentia contristetur, nec ullum aliud malum, quod perpetiendo et sentiendo sit tristis. Nam et Alcibiadem ferunt (si me de nomine hominis memoria non fallit), cum sibi beatus videretur, Socrate disputante, et ei quam miser esset, quoniam stultus esset, demonstrante, flevisse. Huic ergo stultitia fuit causa etiam hujus utilis optandaeque tristitiae, qua homo esse se dolet quod esse non debet. Stoici autem non stultum, sed sapientem aiunt tristem esse non posse.

Caput IX.

De perturbationibus animi, quarum affectus rectos habet vita justorum.

1. Verum his philosophis, quod ad istam quaestionem de animi perturbationibus attinet, jam respondimus in nono hujus operis libro, ostendentes eos non tam de rebus, quam de verbis cupidiores esse contentionis, quam veritatis (Capp. 4, 5). Apud nos autem juxta Scripturas sacras sanamque doctrinam, cives sanctae civitatis Dei in hujus vitae peregrinatione secundum Deum viventes, metuunt cupiuntque, dolent gaudentque. Et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent.

3. Por consiguiente, tanto los buenos como los malos quieren, precaven y gozan; y para que enunciemos lo mismo con otras palabras, tanto los buenos como los malos desean, temen y se alegran: pero aquellos bien, estos mal, según los hombres tengan una voluntad recta o perversa. También la tristeza misma, por la cual los estoicos pensaron que nada podía encontrarse en el alma del sabio, se encuentra en el bueno, y especialmente entre los nuestros. Pues el Apóstol alaba a los corintios porque se entristecieron según Dios. Pero quizás alguien diga que el Apóstol los felicitó porque se entristecieron al arrepentirse: tal tristeza no puede ser sino de aquellos que hayan pecado. Pues dice así: «Veo que aquella epístola, aunque por un momento os entristeció, ahora me gozo, no porque os hayáis entristecido, sino porque os habéis entristecido para arrepentimiento. Pues os habéis entristecido según Dios, para que en nada padezcáis detrimento de nuestra parte. Pues la tristeza que es según Dios obra el arrepentimiento para la salvación de la que no hay que arrepentirse; mas la tristeza del mundo obra la muerte. Pues ved cuánto ha obrado en vosotros esto mismo de entristecerse según Dios» (II Cor. VII, 8-11). Y por esto los estoicos pueden responder por su parte que la tristeza parece ser útil para esto, para que uno se arrepienta de haber pecado; mas en el alma del sabio no puede haberla por esto, porque ni el pecado cae sobre él, de cuyo arrepentimiento se entristezca, ni ningún otro mal que deba padecer y sentir para estar triste. Pues también cuentan de Alcibíades (si la memoria no me falla sobre el nombre del hombre) que, pareciéndole que era feliz, al disputar Sócrates y demostrarle cuán miserable era por ser necio, lloró. Para este, pues, la necedad fue causa incluso de esta útil y deseable tristeza, por la que el hombre se duele de ser lo que no debe ser. Pero los estoicos dicen que no el necio, sino el sabio no puede estar triste.

Capítulo IX.

De las perturbaciones del alma, cuyos afectos tiene rectos la vida de los justos.

1. Pero a estos filósofos, en lo que atañe a esa cuestión sobre las perturbaciones del alma, ya les respondimos en el libro noveno de esta obra, mostrando que son más deseosos de contienda que de verdad, no tanto sobre las cosas como sobre las palabras. Pero entre nosotros, según las sagradas Escrituras y la sana doctrina, los ciudadanos de la santa ciudad de Dios, que viven según Dios en la peregrinación de esta vida, temen y desean, se duelen y gozan. Y porque su amor es recto, tienen todos estos afectos rectos.

Metuunt poenam aeternam, cupiunt vitam aeternam: dolent in re, quia ipsi in semetipsis adhuc ingemiscunt, adoptionem exspectantes redemptionem corporis sui (Rom. VIII, 23); gaudent in spe, quia fiet sermo, qui scriptus est, Absorpta est mors in victoriam (I Cor. XV, 54). Item metuunt peccare, cupiunt perseverare: dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis. Ut enim metuant peccare, audiunt, Quoniam abundabit iniquitas, refrigescet charitas multorum (Matth. XXIV, 12). Ut cupiant perseverare, audiunt quod scriptum est, Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit (Id. X, 22). Ut doleant in peccatis, audiunt, Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est (I Joan. I, 8). Ut gaudeant in operibus bonis, audiunt, Hilarem datorem diligit Deus (II Cor. IX, 7). Item sicuti se infirmitas eorum firmitasque habuerit, metuunt tentari, cupiunt tentari: dolent in tentationibus, gaudent in tentationibus. Ut enim metuant tentari, audiunt, Si quis praeoccupatus fuerit in aliquo delicto, vos qui spirituales estis, instruite hujusmodi in spiritu mansuetudinis; intendens te ipsum, ne et tu tenteris (Galat. VI, 1). Ut autem cupiant tentari, audiunt quemdam virum fortem civitatis Dei dicentem, Proba me, Domine, et tenta me; ure renes meos et cor meum (Psal. XXV, 2). Ut doleant in tentationibus, vident Primum flentem (Matth. XXVI, 75): ut gaudeant in tentationibus, audiunt Jacobum dicentem, Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis (Jacobi I, 2).

2. Non solum autem propter se ipsos his moventur affectibus, verum etiam propter eos quos liberari cupiunt, et ne pereant metuunt, et dolent si pereunt, et gaudent si liberantur. Illum quippe optimum et fortissimum virum, qui in suis infirmitatibus gloriatur (II Cor. XII, 5), ut eum potissimum commemoremus, qui in Ecclesiam Christi ex Gentibus venimus, Doctorem Gentium in fide et veritate, qui et plus omnibus suis coapostolis laboravit (I Cor. XV, 10), et pluribus Epistolis populos Dei, non eos tantum qui praesentes ab illo videbantur, verum etiam illos qui futuri praevidebantur, instruxit; illum, inquam, virum, athletam Christi, doctum ab illo, unctum de illo (Galat. I, 12), crucifixum cum illo (Id. II, 19), gloriosum in illo, in theatro hujus mundi, cui spectaculum factus est et Angelis et hominibus (I Cor. IV, 9), legitime magnum agonem certantem, et palmam supernae vocationis in anteriora sectantem (Philipp. III, 14), oculis fidei libentissime spectant, gaudere cum gaudentibus, fleve cum flentibus (Rom. XII, 15), foris habentem pugnas, intus timores (II Cor. VII, 5);

Temen la pena eterna, desean la vida eterna: se duelen en la realidad, porque ellos mismos todavía gimen en su interior, esperando la adopción, la redención de su cuerpo (Rom. VIII, 23); gozan en la esperanza, porque se cumplirá «la palabra que está escrita: Absorbida es la muerte en victoria» (I Cor. XV, 54). Igualmente temen pecar, desean perseverar: se duelen en los pecados, gozan en las obras buenas. Pues para que teman pecar, oyen: «Porque abundará la iniquidad, se enfriará la caridad de muchos» (Mat. XXIV, 12). Para que deseen perseverar, oyen lo que está escrito: «El que perseverare hasta el fin, este será salvo» (Íd. X, 22). Para que se duelan en los pecados, oyen: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos seducimos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros» (I Juan I, 8). Para que gozen en las obras buenas, oyen: «Al dador alegre ama Dios» (II Cor. IX, 7). Asimismo, según se encuentre su debilidad o su firmeza, temen ser tentados, desean ser tentados: se duelen en las tentaciones, gozan en las tentaciones. Pues para que teman ser tentados, oyen: «Si alguien fuere sorprendido en algún delito, vosotros que sois espirituales, instruid al tal en espíritu de mansedumbre; considerándote a ti mismo, no sea que tú también seas tentado» (Gál. VI, 1). Pero para que deseen ser tentados, oyen a un hombre fuerte de la ciudad de Dios que dice: «Pruébame, Señor, y tiéntame; quema mis riñones y mi corazón» (Sal. XXV, 2). Para que se duelan en las tentaciones, ven a Pedro llorando (Mat. XXVI, 75): para que gozen en las tentaciones, oyen a Santiago diciendo: «Tened por sumo gozo, hermanos míos, cuando cayereis en diversas tentaciones» (Sant. I, 2).

2. Mas no solo por causa de sí mismos se mueven por estos afectos, sino también por causa de aquellos a quienes desean que sean liberados, y de quienes temen no sea que perezcan, y por quienes se duelen si perecen, y en quienes gozan si son liberados. Pues a aquel óptimo y fortísimo hombre, que se gloría en sus debilidades (II Cor. XII, 5), para conmemorarlo a él especialmente, nosotros que hemos venido a la Iglesia de Cristo de entre los gentiles, el Doctor de los gentiles en la fe y en la verdad, que también trabajó más que todos sus coapóstoles (I Cor. XV, 10), e instruyó a los pueblos de Dios con más Epístolas, no solo a los que eran vistos por él como presentes, sino también a aquellos que se preveían como futuros; a aquel hombre, digo, atleta de Cristo, enseñado por Él, ungido de Él (Gál. I, 12), crucificado con Él (Íd. II, 19), glorioso en Él, en el teatro de este mundo, para el cual fue hecho espectáculo tanto para los ángeles como para los hombres (I Cor. IV, 9), combatiendo legítimamente una gran agonía, y siguiendo la palma de la vocación suprema en lo que está delante (Fil. III, 14), lo contemplan de muy buena gana con los ojos de la fe; gozando con los que gozan, llorando con los que lloran (Rom. XII, 15), teniendo combates por fuera, temores por dentro (II Cor. VII, 5);

cupientem dissolvi, et esse cum Christo (Philipp. I, 23); desiderantem videre Romanos, ut aliquem fructum habeat et in illis, sicut et in caeteris gentibus (Rom. I, 11, 13); aemulantem Corinthios, et ipsa aemulatione metuentem, ne seducantur eorum mentes a castitate quae in Christo est (II Cor. XI, 2, 3); magnam tristitiam et continuum dolorem cordis de Israelitis habentem (Rom. IX, 2), quod ignorantes Dei justitiam, et suam volentes constituere, justitiae Dei non essent subjecti (Id. X, 3); nec solum dolorem, verum etiam luctum suum denuntiantem quibusdam qui ante peccaverunt, et non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicationibus suis (II Cor. XII, 21).

3. Hi motus, his affectus de amore boni et de sancta charitate venientes, si vitia vocanda sunt, sinamus ut ea quae vere vitia sunt, virtutes vocentur. Sed cum rectam rationem sequantur istae affectiones, quando ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos seu vitiosas passiones audeat dicere? Quamobrem etiam ipse Dominus in forma servi agere vitam dignatus humanam, sed nullum habens omnino peccatum, adhibuit eas ubi adhibendas esse judicavit. Neque enim in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Cum ergo ejus in Evangelio ista referuntur, quod super duritiam cordis Judaeorum cum ira contristatus sit (Marc. III, 5); quod dixerit, Gaudeo propter vos, ut credatis (Joan. XI, 15); quod Lazarum suscitaturus etiam lacrymas fuderit (Ibid., 35); quod concupiverit cum discipulis suis manducare pascha (Luc. XXII, 15); quod propinquante passione tristis fuerit anima ejus (Matth. XXVI, 38), non falso utique referuntur. Verum ille hos motus certae dispensationis gratia, ita cum voluit suscepit animo humano, ut cum voluit factus est homo.

4. Proinde, quod fatendum est, etiam cum rectas et secundum Deum habemus has affectiones, hujus vitae sunt, non illius quam futuram speramus, et saepe illis etiam inviti cedimus. Itaque aliquando, quamvis non culpabili cupiditate, sed laudabili charitate moveamur, etiam dum nolumus, flemus. Habemus ergo eas ex humanae conditionis infirmitate: non autem ita Dominus Jesus, cujus et infirmitas fuit ex potestate. Sed dum vitae hujus infirmitatem gerimus, si eas omnino nullas habeamus, tunc potius non recte vivimus. Vituperabat enim et detestabatur Apostolus quosdam, quos etiam esse dixit sine affectione (Rom. I, 31). Culpavit etiam illos sacer Psalmus, de quibus ait, Sustinui qui simul contristaretur, et non fuit (Psal. LXVIII, 21). Nam omnino non dolere, dum sumus in hoc loco miseriae, profecto, sicut quidam etiam apud saeculi hujus litteratos sensit et dixit, non sine magna mercede contingit, immanitatis in animo, stuporis in corpore.

deseando ser disuelto y estar con Cristo (Fil. I, 23); deseando ver a los romanos, para tener algún fruto también en ellos, como también en las demás naciones (Rom. I, 11, 13); celando a los corintios, y por ese mismo celo temiendo que sus mentes sean seducidas de la castidad que está en Cristo (II Cor. XI, 2, 3); teniendo gran tristeza y continuo dolor de corazón por los israelitas (Rom. IX, 2), porque, ignorando la justicia de Dios y queriendo establecer la suya propia, no se sujetaron a la justicia de Dios (Íd. X, 3); y no solo anunciando su dolor, sino incluso su luto por algunos que pecaron antes y no hicieron penitencia sobre su inmundicia y fornicaciones (II Cor. XII, 21).

3. Estos movimientos, estos afectos que vienen del amor al bien y de la santa caridad, si han de ser llamados vicios, permitamos que aquello que son verdaderamente vicios sean llamados virtudes. Pero como estas afecciones siguen la recta razón cuando se emplean donde conviene, ¿quién se atrevería entonces a llamarlas enfermedades o pasiones viciosas? Por lo cual también el mismo Señor, habiéndose dignado llevar una vida humana en forma de siervo, pero no teniendo pecado alguno, las empleó donde juzgó que debían emplearse. Pues ni en Aquel en quien había un verdadero cuerpo de hombre y una verdadera alma de hombre, era falso el afecto humano. Cuando, pues, se refieren de Él estas cosas en el Evangelio: que se entristeció con ira por la dureza del corazón de los judíos (Mc. III, 5); que dijo: «Me gozo por vosotros, para que creáis» (Jn. XI, 15); que estando por resucitar a Lázaro también derramó lágrimas (Ibíd. 35); que deseó comer la pascua con sus discípulos (Lc. XXII, 15); que al acercarse la pasión estuvo triste su alma (Mt. XXVI, 38), ciertamente no se refieren falsamente. Pero Él asumió estos movimientos en su alma humana por la gracia de una cierta dispensación cuando quiso, así como cuando quiso se hizo hombre.

4. Por consiguiente, según debe confesarse, incluso cuando tenemos estos afectos como rectos y según Dios, pertenecen a esta vida, no a aquella que esperamos como futura, y a menudo cedemos a ellos incluso contra nuestra voluntad. Por tanto, a veces, aunque seamos movidos no por un deseo culpable sino por una caridad laudable, incluso cuando no queremos, lloramos. Los tenemos, pues, por la debilidad de la condición humana; pero no así el Señor Jesús, cuya debilidad también fue por su poder. Pero mientras llevamos la debilidad de esta vida, si no tuviéramos ninguno de ellos en absoluto, entonces más bien no viviríamos rectamente. Pues el Apóstol vituperaba y detestaba a algunos de quienes incluso dijo que estaban «sin afecto» (Rom. I, 31). También el sagrado Salmo censuró a aquellos de quienes dice: «Esperé a quien se entristeciera conmigo, y no hubo nadie» (Sal. LXVIII, 21). Pues el no dolerse en absoluto mientras estamos en este lugar de miseria, ciertamente, como alguien incluso de entre los literatos de este mundo sintió y dijo, no sucede sin un gran precio: de inhumanidad en el alma y de estupor en el cuerpo.

Quocirca illa quae ἀπάθεια graece dicitur, quae si latine posset, impassibilitas diceretur, si ita intelligenda est (in animo quippe, non in corpore accipitur), ut sine his affectionibus vivatur, quae contra rationem accidunt mentemque perturbant, bona plane et maxime optanda est; sed nec ipsa hujus est vitae. Non enim qualiumcumque hominum vox est, sed maxime piorum multumque justorum atque sanctorum, Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est (I Joan. I, 8). Tunc itaque ἀπάθεια ista erit, quando peccatum in homine nullum erit. Nunc vero satis bene vivitur, si sine crimine: sine peccato autem qui se vivere existimat, non id agit, ut peccatum non habeat, sed ut veniam non accipiat. Porro si ἀπάθεια illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis judicet esse pejorem? Potest ergo non absurde dici perfectam beatitudinem sine stimulo timoris et sine ulla tristitia futuram: non ibi autem futurum amorem gaudiumque quis dixerit, nisi omni modo a veritate seclusus? Si autem ἀπάθεια illa est, ubi nec metus ullus exterret, nec angit dolor, aversanda est in hac vita, si recte, hoc est secundum Deum, vivere volumus: in illa vero beata, quae sempiterna promittitur, plane speranda est.

5. Timor namque ille de quo dicit apostolus Joannes, Timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem, quia timor poenam habet; qui autem timet, non est perfectus in charitate (I Joan. IV, 18), non est ejus generis timor, cujus ille quo timebat apostolus Paulus, ne Corinthii serpentina seducerentur astutia (II Cor. XI, 3); hunc enim timorem habet charitas, imo non habet nisi charitas: sed illius est generis timor, qui non est in charitate; de quo ipse apostolus Paulus ait, Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timorem (Rom. VIII, 15). Timor vero ille castus, permanens in saeculum saeculi (Psal. XVIII, 10), si erit et in futuro saeculo, (nam quo alio modo potest intelligi permanere in saeculum saeculi?) non est timor exterrens a malo, quod accidere potest; sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis, ne forte peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum.

Por lo cual, aquello que se llama *apatheia* en griego, que si se pudiera poner en latín se llamaría «impasibilidad», si ha de entenderse así (pues se toma en el alma, no en el cuerpo) que se viva sin estos afectos que suceden contra la razón y perturban la mente, es claramente bueno y sumamente deseable; pero ni siquiera ella pertenece a esta vida. Pues no es voz de hombres cualesquiera, sino sobre todo de los piadosos y muy justos y santos: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos seducimos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros» (I Juan I, 8). Entonces, por tanto, habrá esa *apatheia*, cuando no haya ningún pecado en el hombre. Mas ahora se vive bastante bien si se vive sin crimen; pero el que piensa que vive sin pecado, no hace que no tenga pecado, sino que no reciba el perdón. Además, si ha de llamarse aquella *apatheia* cuando ningún afecto puede tocar el alma en absoluto, ¿quién no juzgaría este estupor como peor que todos los vicios? Puede, pues, decirse no absurdamente que la perfecta bienaventuranza será sin el aguijón del temor y sin ninguna tristeza; mas ¿quién diría que allí no habrá amor y gozo, sino quien estuviera excluido de todo punto de la verdad? Pero si aquella *apatheia* es donde ni ningún temor aterra ni ningún dolor angustia, ha de ser rehuida en esta vida si queremos vivir rectamente, esto es, según Dios; mas en aquella bienaventurada, que se promete eterna, claramente ha de ser esperada.

5. Pues aquel temor de que dice el apóstol Juan: «El temor no está en la caridad, sino que la perfecta caridad echa fuera el temor, porque el temor tiene pena; y el que teme no es perfecto en la caridad» (I Juan IV, 18), no es un temor de aquel género con el que el apóstol Pablo temía no sea que los corintios fueran seducidos por la astucia de la serpiente (II Cor. XI, 3); pues la caridad tiene este temor, o más bien nadie sino la caridad lo tiene; mas es de aquel género de temor que no está en la caridad, del cual el mismo apóstol Pablo dice: «Pues no recibisteis otra vez el espíritu de servidumbre para el temor» (Rom. VIII, 15). Mas aquel «temor casto, que permanece por los siglos de los siglos» (Sal. XVIII, 10), si ha de estar también en el siglo futuro (pues ¿de qué otro modo puede entenderse que permanece por los siglos de los siglos?), no es un temor que aterra por un mal que pueda suceder, sino que mantiene en el bien que no puede perderse. Pues donde el amor del bien alcanzado es inconmutable, ciertamente, si puede decirse, el temor de precaver el mal está seguro. Pues con el nombre de temor casto se significa aquella voluntad por la cual nos será necesario no querer pecar, y no por la solicitud de la debilidad, no sea que por ventura pequemos, sino por la tranquilidad de la caridad precaver el pecado.

Aut si nullius omnino generis timor esse poterit in illa certissima securitate perpetuorum feliciumque gaudiorum; sic dictum est, Timor Domini castus, permanens in saeculum saeculi, quemadmodum dictum est, Patientia pauperum non peribit in aeternum (Psal. IX, 19). Neque enim aeterna erit ipsa patientia, quae necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala: sed aeternum erit, quo per patientiam pervenitur. Ita fortasse timor castus in saeculum saeculi dictus est permanere, quia id permanebit, quo timor ipse perducit.

6. Quae cum ita sint, quoniam recta vita ducenda est, qua perveniendum sit ad beatam, omnes affectus istos vita recta rectos habet, perversa perversos. Beata vero eademque aeterna amorem habebit et gaudium non solum rectum, verum etiam certum; timorem autem ac dolorem nullum. Unde jam apparet utcumque, quales esse debeant in hac peregrinatione cives civitatis Dei, viventes secundum spiritum, non secundum carnem, hoc est, secundum Deum, non secundum hominem: et quales in illa quo tendunt, immortalitate futuri sint. Civitas porro, id est societas, impiorum non secundum Deum, sed secundum hominem viventium, et in ipso cultu falsae, contemptuque verae divinitatis, doctrinas hominum daemonumve sectantium, his affectibus pravis tanquam morbis et perturbationibus quatitur. Et si quos cives habet qui moderari talibus motibus et eos quasi temperare videantur, sic impietate superbi et elati sunt, ut hoc ipso in eis sint majores tumores, quo minores dolores. Et si nonnulli tanto immaniore, quanto rariore vanitate hoc in se ipsis adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu; humanitatem totam potius amittunt, quam veram assequantur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum; aut quia stupidum est, ideo sanum.

Caput X.

An primos homines in paradiso constitutos nullis perturbationibus, priusquam deliquerint, affectos fuisse credendum sit.

Sed utrum primus homo vel primi homines (duorum erat quippe conjugium) habebant istos affectus in corpore animali ante peccatum, quales in corpore spirituali non habebimus, omni purgato finitoque peccato, non immerito quaeritur. Si enim habebant, quomodo erant beati in illo memorabili beatitudinis loco, id est paradiso? Quis tandem absolute dici beatus potest, qui timore afficitur, vel dolore?

O si ningún género de temor podrá estar en aquella certísima seguridad de perpetuos y felices gozos, se dijo «el temor del Señor casto, que permanece por los siglos de los siglos», del mismo modo que se dijo: «La paciencia de los pobres no perecerá para siempre» (Sal. IX, 19). Pues ni la paciencia misma será eterna, la cual no es necesaria sino donde han de tolerarse los males; mas será eterno aquello a lo que se llega por la paciencia. Así, quizás se dijo que el temor casto permanece por los siglos de los siglos porque permanecerá aquello a lo que el temor mismo conduce.

6. Siendo esto así, porque se ha de llevar una vida recta por la que se ha de llegar a la bienaventurada, la vida recta tiene todos estos afectos rectos, y la perversa, perversos. Mas la bienaventurada, y ella misma eterna, tendrá el amor y el gozo no solo rectos, sino también ciertos; pero ningún temor y ningún dolor. De donde ya aparece de algún modo cómo deben ser en esta peregrinación los ciudadanos de la ciudad de Dios, viviendo según el espíritu, no según la carne, esto es, según Dios, no según el hombre: y cómo han de ser en aquella inmortalidad a la que tienden. Por lo demás, la ciudad, esto es, la sociedad de los impíos que no viven según Dios sino según el hombre, y en el mismo culto de la falsa divinidad y desprecio de la verdadera, siguiendo doctrinas de hombres o de demonios, es sacudida por estos afectos perversos como por enfermedades y perturbaciones. Y si tiene algunos ciudadanos que parezcan moderar tales movimientos y como templarlos, de tal modo están soberbios y engreídos por la impiedad, que por eso mismo son mayores en ellos los tumores, por cuanto son menores los dolores. Y si algunos, con una vanidad tanto más monstruosa cuanto más rara, amaren esto en sí mismos, que por ningún afecto sean en absoluto erigidos y excitados, ni por ninguno sean inclinados y doblegados, más bien pierden toda la humanidad que consiguen la verdadera tranquilidad. Pues no porque algo sea duro es por eso recto; o porque sea estúpido es por eso sano.

Capítulo X.

Si ha de creerse que los primeros hombres constituidos en el paraíso no estuvieron afectados por ninguna perturbación antes de que delinquieran.

Pero si el primer hombre o los primeros hombres (pues era el matrimonio de dos) tenían esos afectos en el cuerpo animal antes del pecado, tales como no los tendremos en el cuerpo espiritual, purgado y acabado todo pecado, no sin razón se pregunta. Pues si los tenían, ¿cómo eran bienaventurados en aquel memorable lugar de bienaventuranza, esto es, el paraíso? ¿Quién, en fin, puede ser llamado absolutamente bienaventurado que es afectado por el temor o por el dolor?

Quid autem timere aut dolere poterant illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo; nec aberat quidquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem animumve hominis feliciter viventis offenderet? Amor erat imperturbatus in Deum, atque inter se conjugum fida et sincera societate viventium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum. Erat devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum omnino aliunde malum, quod contristaret, irruebat. An forte cupiebant prohibitum lignum ad vescendum contingere, sed mori metuebant; ac per hoc et cupiditas, et metus jam tunc illos homines etiam in illo perturbabat loco? Absit ut hoc existimemus fuisse, ubi nullum erat omnino peccatum. Neque enim nullum peccatum est, ea quae lex Dei prohibet concupiscere, atque ab his abstinere timore poenae, non amore justitiae. Absit, inquam, ut ante omne peccatum jam ibi fuerit tale peccatum, ut hoc de ligno admitterent, quod de muliere Dominus ait, Si quis viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo (Matth. V, 28). Quam igitur felices erant primi homines, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis: tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod etiam in posteros trajecerunt, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet: atque ista permanente felicitate, donec per illam benedictionem, qua dictum est, Crescite, et multiplicamini (Gen. I, 28), praedestinatorum sanctorum numerus compleretur, alia major daretur, quae beatissimis Angelis data est: ubi jam esset certa securitas peccaturum neminem, neminemque moriturum: et talis esset vita sanctorum, post nullum laboris, doloris, mortis experimentum, qualis erit post haec omnia in incorruptione corporum reddita resurrectione mortuorum.

Caput XI.

De lapsu primi hominis, in quo bene condita natura est, nec potest nisi a suo Auctore reparari.

1. Sed quia Deus cuncta praescivit, et ideo hominem quoque peccaturum ignorare non potuit; secundum id quod praescivit atque disposuit civitatem sanctam, eam debemus asserere, non secundum illud quod in nostram cognitionem pervenire non potuit, quia in Dei dispositione non fuit. Nec enim homo peccato suo divinum potuit perturbare consilium, quasi Deum quod statuerat mutare compulerit: cum Deus praesciendo utrumque praevenerit, id est, et homo, quem bonum ipse creavit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus.

Pero ¿qué podían temer o por qué dolerse aquellos hombres en tanta abundancia de tantos bienes, donde ni se temía la muerte, ni ninguna mala salud del cuerpo; ni faltaba nada que la buena voluntad alcanzara, ni había nada que ofendiera la carne o el alma del hombre que vivía felizmente? El amor era imperturbable hacia Dios, y entre sí de los cónyuges que vivían en fiel y sincera sociedad, y de este amor un gran gozo, no faltando lo que se amaba para gozarlo. Había una tranquila evitación del pecado, permaneciendo la cual ningún mal de otra parte irrumpía en absoluto que entristeciera. ¿O acaso deseaban tocar el árbol prohibido para comer, pero temían morir; y por esto tanto el deseo como el temor ya entonces perturbaba a aquellos hombres incluso en aquel lugar? Lejos esté de nosotros pensar que esto fue así, donde no había pecado alguno. Pues no es ningún pecado el codiciar aquellas cosas que la ley de Dios prohíbe, y abstenerse de ellas por temor a la pena, no por amor a la justicia. Lejos esté, digo, que antes de todo pecado hubiera ya allí tal pecado, que admitieran esto sobre el árbol, lo cual dice el Señor sobre la mujer: «Si alguien viere a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt. V, 28). Cuán felices eran, pues, los primeros hombres, y no eran agitados por ninguna perturbación de los ánimos, ni eran heridos por ninguna incomodidad de los cuerpos: tan feliz sería toda la sociedad humana, si ni ellos hubieran cometido el mal, que también trasvasaron a la posteridad, ni nadie de su estirpe cometiera la iniquidad que recibiera condenación: y permaneciendo esta felicidad, hasta que por aquella bendición por la que se dijo: «Cresced y multiplicaos» (Gén. I, 28), se completara el número de los santos predestinados, se daría otra mayor, que fue dada a los bienaventuradísimos ángeles: donde ya habría la seguridad cierta de que nadie pecaría y nadie moriría: y tal sería la vida de los santos, después de ningún experimento de trabajo, dolor o muerte, cual será después de todas estas cosas en la incorrupción de los cuerpos devuelta por la resurrección de los muertos.

Capítulo XI.

De la caída del primer hombre, en el cual la naturaleza fue bien fundada, ni puede ser reparada sino por su Autor.

1. Pero porque Dios conoció todas las cosas de antemano, y por eso no pudo ignorar que el hombre también había de pecar; según aquello que previó y dispuso debemos afirmar la ciudad santa, no según aquello que no pudo llegar a nuestro conocimiento, porque no estuvo en la disposición de Dios. Pues ni el hombre con su pecado pudo perturbar el divino consejo, como si obligara a Dios a cambiar lo que había decretado: habiéndose anticipado Dios al conocer de antemano ambas cosas, esto es, tanto al hombre, a quien Él mismo creó bueno, cuán malo había de ser, como qué bien incluso así había de hacer Él mismo de él.

Deus enim etsi dicitur statuta mutare (unde tropica locutione in Scripturis sanctis etiam poenituisse legitur Deum [Gen. VI, 6; I Reg. XV, 11]), juxta id dicitur, quod homo speraverat, vel naturalium causarum ordo gestabat; non juxta id quod se Omnipotens facturum esse praesciverat. Fecit itaque Deus, sicut scriptum est, hominem rectum (Eccle. VII, 30): ac per hoc voluntatis bonae. Non enim rectus esset, bonam non habens voluntatem. Bona igitur voluntas opus est Dei: cum ea quippe ab illo factus est homo. Mala vero voluntas prima, quoniam omnia mala opera praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum. Et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum Deum: ut eorum operum tanquam fructuum malorum voluntas ipsa esset velut arbor mala, aut ipse homo in quantum malae voluntatis. Porro mala voluntas, quamvis non sit secundum naturam, sed contra naturam, quia vitium est; tamen ejus naturae est, cujus est vitium, quod nisi in natura non potest esse: sed in ea quam creavit ex nihilo, non quam genuit Creator de semetipso, sicut genuit Verbum, per quod facta sunt omnia. Quia etsi de terrae pulvere Deus finxit hominem; eadem terra omnisque terrena materies omnino de nihilo est, animamque de nihilo factam dedit corpori, cum factus est homo. Usque adeo autem mala vincuntur a bonis, ut quamvis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti justitia providentissima Creatoris; bona tamen sine malis esse possint, sicut Deus ipse verus et summus, sicut omnis super istum caliginosum aerem coelestis invisibilis visibilisque creatura; mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt. Detrahitur porro malum, non aliqua natura quae accesserat vel ulla ejus parte sublata, sed ea quae vitiata ac depravata fuerat, sanata atque correcta. Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit, Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis (Joan. VIII, 36). Idipsum est autem, ac si diceret, Si vos Filius salvos fecerit, tunc vere salvi eritis. Inde quippe liberator, unde salvator.

2. Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso, et corporali et spirituali. Neque enim erat paradisus corporalis propter corporis bona, et propter mentis non erat spiritualis; aut vero erat spiritualis quo per interiores, et non erat corporalis quo per exteriores sensus homo frueretur. Erat plane utrumque propter utrumque.

Pues aunque se diga que Dios cambia sus decretos (de donde por una locución trópica en las sagradas Escrituras incluso se lee que Dios se arrepintió [Gén. VI, 6; I Rey. XV, 11]), se dice según aquello que el hombre había esperado, o el orden de las causas naturales llevaba; no según aquello que el Omnipotente había conocido de antemano que Él mismo había de hacer. Hizo, pues, Dios al hombre recto, como está escrito (Ecl. VII, 30): y por esto de buena voluntad. Pues no sería recto si no tuviera buena voluntad. La buena voluntad, por tanto, es obra de Dios: pues con ella ciertamente fue hecho el hombre por Él. Mas la primera mala voluntad, puesto que precedió a todas las malas obras en el hombre, fue más bien una cierta defección de la obra de Dios hacia sus propias obras, que obra alguna. Y por eso obras malas, porque son según sí mismo, no según Dios: de modo que de esas obras, como de frutos malos, la voluntad misma fuera como un árbol malo, o el hombre mismo en cuanto es de mala voluntad. Por lo demás, la mala voluntad, aunque no sea según la naturaleza, sino contra la naturaleza, porque es un vicio; sin embargo, es de aquella naturaleza de la que es vicio, el cual no puede estar sino en una naturaleza: pero en aquella que creó de la nada, no la que el Creador engendró de sí mismo, como engendró al Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas. Porque aunque Dios formó al hombre del polvo de la tierra, esa misma tierra y toda la materia terrena es enteramente de la nada, y dio al cuerpo un alma hecha de la nada cuando fue hecho el hombre. Pero hasta tal punto las cosas malas son vencidas por las buenas, que aunque se permita que existan para demostrar cuán bien puede usar incluso de ellas la justicia providentísima del Creador; sin embargo, las cosas buenas pueden existir sin las malas, como Dios mismo verdadero y sumo, como toda criatura celestial invisible y visible sobre este aire tenebroso; mas las cosas malas no pueden existir sin las buenas, puesto que las naturalezas en las que están, en cuanto son naturalezas, son ciertamente buenas. Se quita, pues, el mal, no por alguna naturaleza que hubiera sobrevenido o quitada alguna parte de ella, sino siendo sanada y corregida la que había sido viciada y depravada. El arbitrio de la voluntad, por tanto, es entonces verdaderamente libre, cuando no sirve a los vicios y pecados. Tal fue dado por Dios: el cual perdido por el propio vicio, no puede ser devuelto sino por quien pudo ser dado. Por lo cual dice la Verdad: «Si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres» (Juan VIII, 36). Es lo mismo que si dijera: Si el Hijo os salvare, entonces seréis verdaderamente salvos. De allí es, pues, libertador, de donde es salvador.

2. Vivía, pues, el hombre según Dios en el paraíso, tanto corporal como espiritual. Pues ni el paraíso era corporal por los bienes del cuerpo y no era espiritual por los de la mente; o bien era espiritual de donde el hombre gozara por los sentidos interiores y no era corporal de donde gozara por los exteriores. Era claramente lo uno y lo otro por causa de lo uno y lo otro.

Postea vero quam superbus ille angelus, ac per hoc invidus, per eamdem superbiam a Deo ad semetipsum conversus, quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditus eligens, de spirituali paradiso cecidit (de cujus lapsu sociorumque ejus, qui ex Angelis Dei angeli ejus effecti sunt, in libris undecimo et duodecimo hujus operis satis, quantum potui, disputavi), malesuada versutia in hominis sensus serpere affectans, cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, invidebat, colubrum in paradiso corporali, ubi cum duobus illis hominibus masculo et femina animalia etiam terrestria caetera subdita et innoxia versabantur, animal scilicet lubricum et tortuosis anfractibus mobile, operi suo congruum, per quem loqueretur, elegit; eoque per angelicam praesentiam praestantioremque naturam spirituali nequitia sibi subjecto, et tanquam instrumento abutens, fallacia sermocinatus est feminae: a parte scilicet inferiore illius humanae copulae incipiens, ut gradatim perveniret ad totum; non existimans virum facile credulum, nec errando posse decipi, sed dum alieno cedit errori. Sicut enim Aaron erranti populo ad idolum fabricandum non consensit inductus, sed cessit obstrictus (Exod. XXXII, 3-5); nec Salomonem credibile est errore putasse idolis esse serviendum, sed blanditiis femineis ad illa sacrilegia fuisse compulsum (III Reg. XI, 4): ita credendum est, illum virum suae feminae, uni unum, hominem homini, conjugem conjugi, ad Dei legem transgrediendam, non tanquam verum loquenti credidisse seductum, sed sociali necessitudine paruisse. Non enim frustra dixit Apostolus, Sed et Adam non est seductus, mulier autem seducta est (I Tim. II, 14): nisi quia illa quod ei serpens locutus est, tanquam verum esset, accepit, ille autem ab unico noluit consortio dirimi, nec in communione peccati; nec ideo minus reus, sed sciens prudensque peccavit. Unde et Apostolus non ait, Non peccavit; sed, Non est seductus. Nam utique ipsum ostendit, ubi dicit, Per unum hominem intravit peccatum in mundum: et paulo post apertius, In similitudine, inquit, praevaricationis Adae (Rom. V, 12, 14). Eos autem seductos intelligi voluit, qui id quod faciunt, non putant esse peccatum: ille autem scivit. Alioquin quomodo verum erit, Adam non est seductus? Sed inexpertus divinae severitatis in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum. Ac per hoc in eo quidem quo mulier seducta est, non est ille seductus, sed eum fefellit, quomodo fuerat judicandum quod erat dicturus, Mulier quam dedisti mecum, ipsa mihi dedit, et manducavi (Gen. III, 12). Quid ergo pluribus? Etsi credendo non sunt ambo decepti, peccando tamen ambo sunt capti, et diaboli laqueis implicati.

Pero después que aquel ángel soberbio, y por ello envidioso, vuelto por esa misma soberbia de Dios hacia sí mismo, eligiendo gozar de los súbditos con una cierta arrogancia tiránica más bien que ser súbdito, cayó del paraíso espiritual (de cuya caída y la de sus compañeros, que de ángeles de Dios fueron hechos sus ángeles, he disputado bastante en los libros undécimo y duodécimo de esta obra, cuanto pude), pretendiendo reptar con astucia persuasiva en los sentidos del hombre, a quien ciertamente envidiaba mientras estaba en pie porque él mismo había caído, eligió en el paraíso corporal, donde con aquellos dos hombres, varón y hembra, los demás animales terrestres también andaban súbditos e inofensivos, un animal a saber lúbrico y móvil con tortuosas vueltas, apto para su obra, por el cual hablara; y estando aquel sujeto a él por la presencia angélica y su naturaleza más excelente por la malicia espiritual, y usándolo como instrumento, habló falazmente a la mujer: empezando a saber por la parte inferior de aquella pareja humana, para llegar gradualmente al todo; no pensando que el hombre fuera fácilmente crédulo, ni que pudiera ser engañado errando, sino mientras cede al error ajeno. Pues así como Aarón no consintió al pueblo errante para la fabricación de un ídolo inducido, sino que cedió obligado (Éx. XXXII, 3-5); ni es creíble que Salomón pensara por error que se debía servir a los ídolos, sino que fue compelido a aquellos sacrilegios por blandicias femeninas (III Rey. XI, 4): así ha de creerse que aquel hombre a su mujer, uno a una, hombre a hombre, cónyuge a cónyuge, para transgredir la ley de Dios, no creyó seducido como si dijera la verdad, sino que obedeció a una necesidad social. Pues no en vano dijo el Apóstol: «Mas Adán no fue seducido, pero la mujer fue seducida» (I Tim. II, 14): sino porque ella aceptó lo que la serpiente le habló como si fuera verdad, mas él no quiso ser apartado de su único consorcio, ni siquiera en la comunión del pecado; ni por eso fue menos culpable, sino que pecó sabiendo y con prudencia. De donde también el Apóstol no dice: «No pecó»; sino: «No fue seducido». Pues ciertamente a él lo muestra donde dice: «Por un hombre entró el pecado en el mundo»; y poco después más claramente: «En semejanza», dice, «de la prevaricación de Adán» (Rom. V, 12, 14). Mas quiso que se entendieran como seducidos aquellos que no piensan que lo que hacen sea pecado; mas él lo supo. De otro modo, ¿cómo será verdad: «Adán no fue seducido»? Pero inexperto en la severidad divina, pudo engañarse en esto, en creer que se había cometido algo venial. Y por esto, en aquello en que la mujer fue seducida, no fue él seducido, sino que le engañó cómo había de juzgarse lo que había de decir: «La mujer que me diste por compañera, ella me dio y comí» (Gén. III, 12). ¿Qué más, pues? Aunque por creer no fueron ambos engañados, sin embargo, pecando ambos fueron capturados e implicados en los lazos del diablo.

2. Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi jam ille sibi ipsi placere coepisset. Hinc enim et delectavit quod dictum est, Eritis sicut dii (Gen. III, 5). Quod melius esse possent summo veroque principio cohaerendo per obedientiam, non suum sibi existendo principium per superbiam. Dii enim creati, non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii. Plus autem appetendo, minus est: qui dum sibi sufficere diligit, ab illo qui ei vere sufficit, deficit. Illud itaque malum, quo cum sibi homo placet, tanquam sit et ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse fit lumen: illud, inquam, malum praecessit in abdito, ut sequeretur hoc malum quod perpetratum est in aperto. Verum est enim quod scriptum est: Ante ruinam exaltatur cor, et ante gloriam humiliatur (Prov. XVI, 18). Illa prorsus ruina quae fit in occulto, praecedit ruinam quae fit in manifesto, dum illa ruina esse non putatur. Quis enim exaltationem ruinam putat; cum jam ibi sit defectus, quo est relictus Excelsus? Quis autem ruinam esse non videat, quando fit mandati evidens atque indubitata transgressio? Propter hoc Deus illud prohibuit, quod cum esset admissum, nulla defendi posset imaginatione justitiae. Et audeo dicere, superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displiceant, qui jam sibi placendo ceciderant. Salubrius enim Petrus sibi displicuit quando flevit, quam sibi placuit quando praesumpsit (Matth. XXVI, 75, 33). Hoc dicit et sacer Psalmus: Imple facies eorum ignominia, et quaerent nomen tuum, Domine (Psal. LXXXII, 17): id est, ut tu eis placeas quaerentibus nomen tuum, qui sibi placuerunt quaerendo suum.

Caput XIV.

De superbia transgressionis, quae ipsa fuit transgressione deterior.

Sed est pejor damnabiliorque superbia, qua etiam in peccatis manifestis suffugium excusationis inquiritur: sicut illi primi homines, quorum et illa dixit, Serpens seduxit me, et manducavi; et ille dixit, Mulier quam dedisti mecum, haec mihi dedit a ligno, et edi (Gen. III, 13, 12). Nusquam hic sonat petitio veniae, nusquam imploratio medicinae. Nam licet isti non sicut Cain, quod commiserunt, negent (Id. IV, 9), adhuc tamen superbia in alium quaerit referre, quod perperam fecit: superbia mulieris, in serpentem; superbia viri, in mulierem.

2. Por lo tanto, en aquel pecado manifiesto y abierto, donde se hizo lo que Dios había prohibido hacer, el diablo no habría capturado al hombre si este no hubiera comenzado ya a complacerse a sí mismo. Pues de aquí también deleitó lo que fue dicho: «Seréis como dioses» (Gén. III, 5). Lo cual podrían ser mejor adhiriéndose al sumo y verdadero principio por la obediencia, no existiendo para sí mismos como su propio principio por la soberbia. Pues los dioses creados no son dioses por su propia verdad, sino por la participación del Dios verdadero. Pero al apetecer más, se es menos: quien, mientras ama bastarse a sí mismo, desfallece de Aquel que verdaderamente le basta. Por tanto, aquel mal por el cual el hombre se complace a sí mismo como si él mismo fuera también luz, se aparta de aquella luz que, si le pluguiera, él mismo también se haría luz: aquel mal, digo, precedió en lo oculto, para que siguiera este mal que fue perpetrado en lo abierto. Pues es verdad lo que está escrito: «Antes de la ruina se ensalza el corazón, y antes de la gloria se humilla» (Prov. XVI, 18). Aquella ruina que sucede en lo oculto precede ciertamente a la ruina que sucede en lo manifiesto, mientras que aquella no se piensa que sea ruina. ¿Quién piensa que la exaltación sea ruina, cuando ya hay allí un defecto por el cual ha sido abandonado el Excelso? ¿Pero quién no vería que es ruina cuando ocurre una evidente e indudable transgresión del mandato? Por esto Dios prohibió aquello que, una vez admitido, no pudiera defenderse por ninguna imaginación de justicia. Y me atrevo a decir que a los soberbios les es útil caer en algún pecado abierto y manifiesto, de donde se desagraden a sí mismos, ellos que ya habían caído por complacerse a sí mismos. Pues más saludablemente se desagradó Pedro cuando lloró, que se complació cuando presumió (Mat. XXVI, 75, 33). Esto dice también el sagrado Salmo: «Llena sus rostros de ignominia, y buscarán tu nombre, Señor» (Sal. LXXXII, 17): esto es, para que Tú les plazcas a ellos que buscan tu nombre, quienes se complacieron buscando el suyo.

Capítulo XIV.

De la soberbia de la transgresión, que fue peor que la misma transgresión.

Pero hay una soberbia peor y más condenable, por la cual incluso en los pecados manifiestos se busca el refugio de la excusa: como aquellos primeros hombres, de los cuales ella dijo: «La serpiente me engañó y comí»; y él dijo: «La mujer que me diste por compañera, ella me dio del árbol y comí» (Gén. III, 13, 12). En ninguna parte suena aquí la petición de perdón, en ninguna parte la imploración de medicina. Pues aunque estos no nieguen lo que cometieron como Caín (Id. IV, 9), todavía la soberbia busca referir a otro lo que hizo mal: la soberbia de la mujer, a la serpiente; la soberbia del varón, a la mujer.

Sed accusatio potius quam excusatio vera est, ubi mandati divini est aperta transgressio. Neque enim hoc propterea non fecerunt, quia id mulier serpente suadente, vir muliere impertiente commisit; quasi quidquam Deo, cui vel crederetur, vel cederetur, anteponendum fuerit.

Caput XV.

De justitia retributionis, quam primi homines pro sua inobedientia receperunt.

1. Quia ergo contemptus est Deus jubens, qui creaverat, qui ad suam imaginem fecerat, qui caeteris animalibus praeposuerat, qui in paradiso constituerat, qui rerum omnium copiam salutisque praestiterat, qui praeceptis nec pluribus nec grandibus nec difficilibus oneraverat, sed uno brevissimo atque levissimo ad obedientiae salubritatem adminiculaverat, quo eam creaturam, cui libera servitus expediret, se esse Dominum commonebat: justa damnatio subsecuta est, talisque damnatio, ut homo qui custodiendo mandatum futurus fuerat etiam carne spiritualis, fieret etiam mente carnalis; et qui sua superbia sibi placuerat, Dei justitia sibi donaretur; nec sic ut in sua esset omnimodis potestate, sed a se ipse quoque dissentiens, sub illo cui peccando consensit, pro libertate quam concupivit, duram miseramque ageret servitutem; mortuus spiritu volens, et corpore moriturus invitus: desertor aeternae vitae, etiam aeterna, nisi gratia liberaret, morte damnatus. Quisquis hujusmodi damnationem vel nimiam, vel injustam putat, metiri profecto nescit quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas. Sicut enim Abrahae non immerito magna obedientia praedicatur, quia ut occideret filium, res difficillima est imperata (Gen. XXII, 2): ita in paradiso tanto major inobedientia fuit, quanto id quod praeceptum est, nullius difficultatis fuit. Et sicut obedientia secundi hominis eo praedicabilior, quo factus est obediens usque ad mortem (Philipp. II, 8): ita inobedientia primi hominis eo detestabilior, quo factus est inobediens usque ad mortem. Ubi enim magna est inobedientiae poena proposita, et res a Creatore facilis imperata, quisnam satis explicet, quantum malum sit, non obedire in re facili, et tantae potestatis imperio, et tanto terrenti supplicio?

Pero es más bien acusación que verdadera excusa donde hay una abierta transgresión del mandato divino. Pues no por eso dejaron de hacerlo porque la mujer lo cometió por persuasión de la serpiente, y el varón por indicación de la mujer; como si algo hubiera debido anteponerse a Dios, a quien o bien se le debía creer o bien se le debía ceder.

Capítulo XV.

De la justicia de la retribución que los primeros hombres recibieron por su inobediencia.

1. Puesto que, por tanto, fue despreciado Dios al mandar, Él que había creado, que había hecho según su imagen, que había antepuesto a los demás animales, que había establecido en el paraíso, que había suministrado abundancia de todas las cosas y de salud, que no había gravado con preceptos ni muchos, ni grandes, ni difíciles, sino que había auxiliado con uno brevísimo y ligerísimo para la salubridad de la obediencia, por el cual recordaba a aquella criatura, a quien le convenía una libre servidumbre, que Él era el Señor: siguió una justa condenación, y tal condenación que el hombre, que guardando el mandato habría de ser espiritual incluso en la carne, se hizo carnal incluso en la mente; y el que por su propia soberbia se había complacido a sí mismo, por la justicia de Dios se le entregó a sí mismo; mas no de modo que estuviera en su propia potestad de todas las maneras, sino que también disintiendo de sí mismo, bajo aquel a quien pecando consintió, en lugar de la libertad que deseó, llevara una dura y miserable servidumbre; muerto en el espíritu por su voluntad, y habiendo de morir en el cuerpo contra su voluntad: desertor de la vida eterna, condenado incluso a la muerte eterna, si la gracia no lo liberara. Quienquiera que piense que tal condenación es excesiva o injusta, ciertamente no sabe medir cuán grande fue la iniquidad al pecar, donde había tanta facilidad de no pecar. Pues así como de Abraham no sin mérito se pregona su gran obediencia, porque se le mandó una cosa dificilísima, que matara a su hijo (Gén. XXII, 2): así en el paraíso tanto mayor fue la inobediencia cuanto aquello que se mandó no fue de ninguna dificultad. Y así como la obediencia del segundo hombre es tanto más pregonable cuanto se hizo obediente hasta la muerte (Fil. II, 8): así la inobediencia del primer hombre es tanto más detestable cuanto se hizo inobediente hasta la muerte. Pues donde se ha propuesto una gran pena de la inobediencia, y el Creador ha mandado una cosa fácil, ¿quién explicará bastante cuán gran mal es no obedecer en una cosa fácil, y ante el imperio de tan gran potestad, y con tan gran castigo que aterra?

2. Denique, ut breviter dicatur, in illius peccati poena quid inobedientiae nisi inobedientia retributu est? Nam quae hominis est alia miseria, nisi adversus eum ipsum inobedientia ejus ipsius, ut quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit? In paradiso enim etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat, non volebat; et ideo poterat omnia quae volebat. Nunc vero sicut in ejus stirpe cognoscimus, et divina Scriptura testatur, homo vanitati similis factus est (Psal. CXLIII, 4). Quis enim enumerat, quam multa quae non potest velit, dum sibi ipse, id est voluntati ejus, ipse animus ejus, eoque inferior caro ejus non obtemperat? Ipso namque invito, et animus plerumque turbatur, et caro dolet, et veterascit, et moritur; et quidquid aliud patimur, quod non pateremur inviti, si voluntati nostrae nostra natura omni modo atque ex omnibus partibus obediret. At enim aliquid caro patitur, quo servire non sinitur. Quid interest unde, dum tamen per justitiam dominantis Dei, cui subditi servire noluimus, caro nostra nobis, quae subdita fuerat, non serviendo molesta sit; quamvis nos Deo non serviendo, molesti nobis potuerimus esse, non illi? Neque enim sic ille nostro, ut nos servitio corporis indigemus: et ideo nostra est quod recipimus, non illius poena quod fecimus. Dolores porro qui dicuntur carnis, animae sunt in carne, et ex carne. Quid enim caro per se ipsam sine anima vel dolet, vel concupiscit? Sed quod concupiscere caro dicitur vel dolere, aut ipse homo est, sicut disseruimus; aut aliquid animae, quod carnis afficit passio, vel aspera, ut faciat dolorem; vel lenis, ut voluptatem. Sed dolor carnis tantummodo offensio est animae ex carne, et quaedam ab ejus passione dissensio: sicut animae dolor, quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus quae nobis nolentibus acciderunt. Sed tristitiam plerumque praecedit metus, qui et ipse in anima est, non in carne. Dolorem autem carnis non praecedit ullus quasi metus carnis, qui ante dolorem in carne sentiatur. Voluptatem vero praecedit appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas ejus, sicut fames et sitis, et ea quae in genitalibus usitatius libido nominatur, cum hoc sit generale vocabulum omnis cupiditatis. Nam et ipsam iram nihil aliud esse, quam ulciscendi libidinem, veteres definierunt: quamvis nonnunquam homo, ubi vindictae nullus est sensus, etiam rebus inanimis irascatur, ut male scribentem stilum collidat, vel calamum frangat iratus. Verum et ista licet irrationabilior, tamen quaedam ulciscendi libido est, et nescio quae, ut ita dixerim, quasi umbra retributionis, ut qui male faciunt, mala patiantur. Est igitur libido ulciscendi, quae ira dicitur: est libido habendi pecuniam, quae avaritia: est libido quomodocumque vincendi, quae pervicacia: est libido gloriandi, quae jactantia nuncupatur. Sunt multae variaeque libidines, quarum nonnullae habent etiam vocabula propria, quaedam vero non habent.

2. En fin, para decirlo brevemente, en la pena de aquel pecado, ¿qué se retribuyó a la inobediencia sino la inobediencia? Pues ¿cuál otra es la miseria del hombre sino la inobediencia contra sí mismo, de modo que, puesto que no quiso lo que pudo, quiera lo que no puede? Pues en el paraíso, aunque no podía todas las cosas antes del pecado, sin embargo, lo que no podía, no lo quería; y por eso podía todas las cosas que quería. Mas ahora, como conocemos en su estirpe y la divina Escritura atestigua, «el hombre ha sido hecho semejante a la vanidad» (Sal. CXLIII, 4). Pues ¿quién enumera cuántas cosas que no puede quiere, mientras que él mismo, esto es, su voluntad, no le obedece a él mismo, esto es, a su ánimo, y a su carne inferior? Pues aun contra su voluntad, el ánimo muchas veces se turba, y la carne duele, y envejece, y muere; y cualquier otra cosa que padecemos, que no padeceríamos contra nuestra voluntad si nuestra naturaleza obedeciera a nuestra voluntad de todo modo y en todas sus partes. Pero la carne padece algo por lo cual no se le permite servir. ¿Qué importa de dónde, con tal que por la justicia del Dios dominante, a quien siendo súbditos no quisimos servir, nuestra carne, que había sido súbdita, nos sea molesta al no servirnos; aunque nosotros, al no servir a Dios, hayamos podido ser molestos para nosotros mismos, no para Él? Pues Él no necesita tanto de nuestro servicio como nosotros necesitamos del servicio del cuerpo: y por eso es nuestra la pena que recibimos, no suya la que hicimos. Por lo demás, los dolores que se dicen de la carne son del alma en la carne y a partir de la carne. ¿Qué duele o qué apetece la carne por sí misma sin el alma? Pero el que se diga que la carne apetece o duele, o es el hombre mismo, como hemos discutido; o es algo del alma a lo cual afecta la pasión de la carne, sea áspera para causar dolor, sea suave para causar placer. Pero el dolor de la carne es solamente una ofensa del alma a partir de la carne, y una cierta disensión de su pasión: así como el dolor del alma, que se llama tristeza, es una disensión de aquellas cosas que nos han sucedido sin quererlo nosotros. Pero a la tristeza muchas veces la precede el temor, que también está en el alma, no en la carne. Al dolor de la carne, en cambio, no lo precede ningún cuasi temor de la carne, que se sienta en la carne antes del dolor. Pero al placer lo precede un cierto apetito que se siente en la carne como su concupiscencia, como el hambre y la sed, y lo que más usualmente se llama libido en los genitales, siendo este un término general de todo deseo. Pues los antiguos definieron que la misma ira no es otra cosa que la libido de vengarse: aunque a veces el hombre, donde no hay ningún sentido de venganza, se irrite incluso contra las cosas inanimadas, de modo que rompa el estilo que escribe mal o quiebre la pluma irritado. Pero incluso esto, aunque sea más irracional, es una cierta libido de vengarse, y no sé qué sombra de retribución, por así decirlo, para que los que hacen mal padezcan males. Hay, pues, una libido de vengarse, que se llama ira; hay una libido de tener dinero, que es la avaricia; hay una libido de vencer de cualquier modo, que es la pervicacia; hay una libido de gloriarse, que se llama jactancia. Hay muchas y variadas libidos, de las cuales algunas tienen también nombres propios, pero otras no.

Quis enim facile dixerit, quid vocetur libido dominandi, quam tamen plurimum valere in tyrannorum animis, etiam civilia bella testantur?

Caput XVI.

De libidinis malo, cujus nomen cum multis vitiis congruat, proprie tamen motibus obscenis corporis adscribitur.

Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen cum libido dicitur, neque cujus rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae corporis partes excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus, nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu conjuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua major in corporis voluptatibus nulla est: ita ut momento ipso temporis, quo ad ejus pervenitur extremum, pene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur. Quis autem amicus sapientiae sanctorumque gaudiorum, conjugalem agens vitam, sed, sicut Apostolus monuit, sciens vas suum possidere in sanctificatione et honore, non in morbo desiderii, sicut et Gentes quae ignorant Deum (I Thess. IV, 4, 5), non mallet, si posset, sine hac libidine filios procreare; ut etiam in hoc serendae prolis officio, sic ejus menti ea quae ad hoc opus creata sunt, quemadmodum caetera suis quaeque operibus distributa membra servirent, nutu voluntatis acta, non aestu libidinis incitata? Sed neque ipsi amatores hujus voluptatis, sive ad concubitus conjugales, sive ad immunditias flagitiorum, cum voluerint commoventur: sed aliquando motus ille importunus est nullo poscente, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore: atque ita mirum in modum non solum generandi voluntati, verum etiam lasciviendi libidini libido non servit; et cum tota plerumque menti cohibenti adversetur, nonnunquam et adversus se ipsam dividitur, commotoque animo in commovendo corpore se ipsa non sequitur.

Caput XVII.

De nuditate primorum hominum, quam post peccatum turpem pudendamque viderunt.

¿Quién dirá fácilmente cómo se llama la libido de dominar, la cual, sin embargo, los mismos guerra civiles testifican que vale muchísimo en los ánimos de los tiranos?

Capítulo XVI.

Del mal de la libido, cuyo nombre, aunque concuerda con muchos vicios, se adscribe propiamente a los movimientos obscenos del cuerpo.

Puesto que, por tanto, hay libidos de muchas cosas, sin embargo, cuando se dice libido y no se añade de qué cosa sea la libido, no suele ocurrir al ánimo sino aquella por la cual se excitan las partes obscenas del cuerpo. Esta, además, se reivindica para sí no solo todo el cuerpo, ni solo exteriormente, sino también interiormente, y conmueve a todo el hombre, estando el afecto del ánimo unido y mezclado al mismo tiempo con el apetito de la carne, de modo que siga aquel placer del cual no hay ninguno mayor entre los placeres del cuerpo: de tal manera que en el mismo momento de tiempo en que se llega a su extremo, casi toda la agudeza y como la vigilia del pensamiento queda abrumada. ¿Pero quién que sea amigo de la sabiduría y de los gozos santos, llevando una vida conyugal, pero, como advirtió el Apóstol, «sabiendo poseer su vaso en santificación y honor, no en enfermedad de deseo, como también las gentes que no conocen a Dios» (I Tes. IV, 4, 5), no preferiría, si pudiera, procrear hijos sin esta libido; para que también en este oficio de sembrar la prole, aquellas partes que fueron creadas para esta obra sirvieran a su mente de la misma manera que los demás miembros distribuidos cada uno a sus obras, actuando por el mandato de la voluntad, no incitados por el calor de la libido? Pero ni los mismos amadores de este placer son conmovidos cuando quieren, ya sea para los concúbitos conyugales, ya sea para las inmundicias de los pecados; sino que a veces aquel movimiento es importuno sin que nadie lo pida, mas a veces desampara al que lo anhela, y mientras la concupiscencia hierve en el ánimo, se enfría en el cuerpo; y así, de modo admirable, la libido no sirve no solo a la voluntad de engendrar, sino tampoco a la libido de lascivia; y aunque la mayoría de las veces se opone a la mente que la cohíbe, a veces incluso se divide contra sí misma, y estando conmovido el ánimo para conmover el cuerpo, no se sigue a sí misma.

Capítulo XVII.

De la desnudez de los primeros hombres, que después del pecado vieron como torpe y vergonzosa.

Merito hujus libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra, quae suo quodam, ut ita dixerim, jure, non omnimodo ad arbitrium nostrum movet, aut non movet, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est, Nudi erant, et non confundebantur (Gen. II, 25): non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat; quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inobedientiam redarguendam sua inobedientia caro quodammodo testimonium perhibebat. Neque enim caeci creati erant, ut imperitum vulgus opinatur: quandoquidem et ille vidit animalia, quibus nomina imposuit (Ib. 20); et de illa legitur, Vidit mulier quia bonum lignum in escam, et quia placet oculis ad videndum (Ib. III, 6.) Patebant ergo oculi eorum, sed ad hoc non erant aperti, hoc est non attenti, ut cognocerent quid eis indumento gratiae praestaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant. Qua gratia remota, ut poena reciproca inobedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas; et fecit attentos, reddiditque confusos. Hinc est quod, posteaquam mandatum Dei aperta transgressione violarunt, scriptum est de illis, Et aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt quia nudi erant, et consuerunt folia fici, et fecerunt sibi campestria. (Ibid. 7). Aperti sunt, inquit, oculi amborum, non ad videndum (nam et antea videbant); sed ad discernendum inter bonum quod amiserant, et malum quo ceciderant. Unde et ipsum lignum, eo quod istam faceret dignoscentiam, si ad vescendum contra vetitum tangeretur, ex ea re nomen accepit, ut appellaretur lignum sciendi boni et mali. Experta enim morbi molestia, evidentior fit etiam jucunditas sanitatis. Cognoverunt ergo quia nudi erant: nudati scilicet ea gratia, qua fiebat ut nuditas corporis nulla eos lege peccati menti eorum repugnante confunderet. Hoc itaque cognoverunt, quod felicius ignorarent, si Deo credentes et obedientes non committerent, quod eos cogeret experiri infidelitas et inobedientia quid nocerent. Proinde confusi inobedientia carnis suae, tanquam teste poena inobedientiae suae, consuerunt folia fici, et fecerunt sibi campestria, id est succinctoria genitalium. Nam quidam interpretes succinctoria posuerunt. Porro autem campestria latinum quidem verbum est, sed ex eo dictum, quod juvenes, qui nudi exercebantur in campo, pudenda operiebant: unde qui ita succincti sunt, campestratos vulgus appellat. Quod itaque adversus damnatam culpa inobedientiae voluntatem libido inobedienter movebat, verecundia pudenter tegebat.

Con razón se avergüenza uno al máximo de esta libido, con razón también los mismos miembros, a los cuales ella mueve o no mueve por un cierto derecho suyo, por así decirlo, y no de todo modo al arbitrio nuestro, se llaman pudendos, lo cual no fueron antes del pecado del hombre. Pues como está escrito: «Estaban desnudos y no se avergonzaban» (Gén. II, 25): no porque su desnudez les fuera incógnita, sino que la desnudez torpe aún no existía; porque aún la libido no movía aquellos miembros fuera del arbitrio, ni aún la carne daba testimonio de algún modo con su propia inobediencia para redargüir la inobediencia del hombre. Pues tampoco habían sido creados ciegos, como opina el vulgo inexperto; puesto que él vio los animales a los cuales impuso nombres (Ib. 20); y de ella se lee: «Vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos para ver» (Ib. III, 6). Por tanto, sus ojos estaban abiertos, pero para esto no estaban abiertos, esto es, no atentos, para que conocieran qué se les suministraba por el indumento de la gracia, cuando sus miembros no sabían repugnar a la voluntad. Retirada la cual gracia, para que la inobediencia fuera castigada con una pena recíproca, existió en el movimiento del cuerpo una cierta novedad impúdica, de donde hubiera una desnudez indecente; y los hizo atentos y los volvió confusos. De aquí es que, después que violaron el mandato de Dios con una abierta transgresión, está escrito de ellos: «Y se abrieron los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos, y cosieron hojas de higuera, y se hicieron campestria» (Ibíd. 7). «Se abrieron», dice, «los ojos de ambos», no para ver (pues también antes veían), sino para discernir entre el bien que habían perdido y el mal en el que habían caído. De donde también el mismo árbol, por el hecho de que causara aquel discernimiento si se tocara para comer contra lo prohibido, recibió el nombre de aquel hecho, para que se llamara árbol de la ciencia del bien y del mal. Pues experimentada la molestia de la enfermedad, se hace más evidente también la alegría de la salud. «Conocieron», pues, «que estaban desnudos»: despojados a saber de aquella gracia por la cual se hacía que ninguna desnudez del cuerpo los confundiera con ninguna ley del pecado que repugnara a su mente. Esto, pues, conocieron, lo cual más felizmente ignorarían si, creyendo y obedeciendo a Dios, no cometieran lo que los obligara a experimentar qué daño hacían la infidelidad y la inobediencia. Por consiguiente, confusos por la inobediencia de su carne, como por un testigo de la pena de su propia inobediencia, «cosieron hojas de higuera y se hicieron campestria», esto es, ceñidores de los genitales. Pues algunos intérpretes pusieron «succinctoria». Por lo demás, «campestria» es ciertamente una palabra latina, pero llamada así por el hecho de que los jóvenes, que se ejercitaban desnudos en el campo (campus), cubrían sus partes pudendas: de donde a los que están así ceñidos, el vulgo los llama «campestratos». Así pues, lo que la libido movía inobedientemente contra la voluntad condenada por la culpa de la inobediencia, la vergüenza lo cubría pudorosamente.

Ex hoc omnes gentes, quoniam ab illa stirpe procreatae sunt, usque adeo tenent insitum pudenda velare, ut quidam barbari illas corporis partes nec in balneis nudas habeant, sed cum earum tegumentis lavent. Per opacas quoque Indiae solitudines, cum quidam nudi philosophentur, unde Gymnosophistae nominantur, adhibent tamen genitalibus tegmina, quibus per caetera membrorum carent.

Caput XVIII.

De pudore concubitus, non solum vulgari, sed etiam conjugali.

Opus vero ipsum quod libidine tali peragitur, non solum in quibusque stupris, ubi latebrae ad subterfugienda humana judicia requiruntur; verum etiam in usu scortorum, quam terrena civitas licitam turpitudinem fecit, quamvis id agatur, quod ejus civitatis nulla lex vindicat, devitat tamen publicum etiam permissa atque impunita libido conspectum; et verecundia naturali habent provisum lupanaria ipsa secretum, faciliusque potuit impudicitia non habere vincula prohibitionis, quam impudentia removere latibula illius foeditatis. Sed hanc etiam ipsi turpes turpitudinem vocant: cujus licet sint amatores, ostentatores esse non audent. Quid? concubitus conjugalis, qui secundum matrimonialium praescripta Tabularum procreandorum fit causa liberorum, nonne et ipse quanquam sit licitus et honestus, remotum ab arbitris cubile requirit? nonne omnes famulos, atque ipsos etiam paranymphos, et quoscumque ingredi quaelibet necessitudo permiserat, ante mittit foras, quam vel blandiri conjux conjugi incipiat? Et quoniam, sicut ait quidam, Romani maximus auctor eloquii, omnia recte facta in luce se collocari volunt, id est appetunt sciri: hoc recte factum sic appetit sciri, ut tamen erubescat videri. Quis enim nescit, ut filii procreentur. quid inter se conjuges agant? quandoquidem ut id agatur, tanta celebritate docuntur uxores: et tamen cum agitur unde filii nascantur, nec ipsi filii, si qui inde jam nati sunt, testes fieri permittuntur. Sic enim hoc recte factum ad sui notitiam lucem appetit animorum, ut tamen refugiat oculorum. Unde hoc, nisi quia sic geritur quod deceat ex natura, ut etiam quod pudeat comitetur ex poena?

Caput XIX.

Quod partes irae atque libidinis tam vitiose moventur, ut eas necesse sit frenis sapientiae cohiberi, quae in illa ante peccatum naturae sanitate non fuerunt.

Por esto todas las naciones, puesto que han sido procreadas de aquella estirpe, mantienen hasta tal punto el hábito inserto de velar las partes pudendas, que algunos bárbaros no tienen aquellas partes del cuerpo desnudas ni siquiera en los baños, sino que se lavan con sus coberturas. También por las opacas soledades de la India, cuando algunos filosofan desnudos, de donde son llamados gimnosofistas, aplican sin embargo coberturas a los genitales, de las cuales carecen por los demás miembros.

Capítulo XVIII.

Del pudor del concúbito, no solo vulgar, sino también conyugal.

Pero la misma obra que se realiza con tal libido, no solo en cualesquiera estupros, donde se requieren escondrijos para eludir los juicios humanos; sino incluso en el uso de las meretrices, lo cual la ciudad terrena convirtió en una torpeza lícita, aunque se haga aquello que ninguna ley de esa ciudad castiga, sin embargo, la libido aun permitida e impune evita la mirada pública; y por vergüenza natural los mismos lupanares tienen previsto el secreto, y más fácilmente pudo la impudicia no tener vínculos de prohibición, que la impudencia retirar los escondrijos de aquella fealdad. Pero incluso los mismos torpes llaman a esto torpeza: de la cual, aunque sean amadores, no se atreven a ser ostentadores. ¿Qué decir del concúbito conyugal, que según las prescripciones de las tablas matrimoniales se hace por causa de procrear hijos? ¿Acaso no requiere él mismo, aunque sea lícito y honesto, un dormitorio retirado de los testigos? ¿Acaso no manda fuera a todos los criados, e incluso a los mismos paraninfos, y a quienesquiera que cualquier necesidad hubiera permitido entrar, antes de que el cónyuge empiece siquiera a acariciar al cónyuge? Y puesto que, como dice cierto autor máximo de la elocuencia romana, todas las cosas rectamente hechas quieren colocarse a la luz, esto es, apetecen ser sabidas: este hecho recto apetece ser sabido de tal modo que, sin embargo, se avergüenza de ser visto. Pues ¿quién no sabe qué hacen entre sí los cónyuges para que se procreen hijos? Puesto que para que eso se haga se enseña a las esposas con tanta solemnidad: y sin embargo, cuando se hace aquello de donde nacen los hijos, ni siquiera los mismos hijos, si algunos han nacido ya de allí, se permite que sean testigos. Pues así este hecho recto apetece para su noticia la luz de los ánimos, de tal modo que, sin embargo, huye de la de los ojos. ¿De dónde esto, sino porque así se gestiona lo que es decente por naturaleza, de modo que también lo que es vergonzoso lo acompañe por la pena?

Capítulo XIX.

Que las partes de la ira y de la libido se mueven tan viciosamente que es necesario que sean frenadas por los frenos de la sabiduría, las cuales no estuvieron en aquella sanidad de la naturaleza antes del pecado.

Hinc est quod et illi philosophi, qui veritati propius accesserunt, iram atque libidinem vitiosas animi partes esse confessi sunt, eo quod turbide atque inordinate moverentur, ad ea etiam quae sapientia perpetrari non vetat; ac per hoc opus habere moderatrice mente atque ratione. Quam partem animi tertiam, velut in arce quadam ad istas regendas perhibent collocatam; ut illa imperante, istis servientibus, possit in homine justitia ex omni animi parte servari. Hae igitur partes, quas et in homine sapiente ac temperante fatentur esse vitiosas, ut eas ab his rebus ad quas injuste moventur, mens compescendo et cohibendo refrenet ac revocet, atque ad ea permittat, quae sapientiae lege concessa sunt; sicut iram ad exercendam justam coercitionem, sicut libidinem ad propagandae prolis officium: hae, inquam, partes in paradiso ante peccatum vitiosae non erant. Non enim contra rectam voluntatem ad aliquid movebantur, unde necesse esset eas rationis tanquam frenis regentibus abstinere. Nam quod nunc ita moventur, et ab eis qui temperanter et juste et pie vivunt, alias facilius, alias difficilius, tamen cohibendo et refrenando modificantur, non est utique sanitas ex natura, sed languor ex culpa. Quod autem irae opera aliarumque affectionum in quibusque dictis atque factis non sic abscondit verecundia, ut opera libidinis quae fiunt genitalibus membris, quid causae est, nisi quia in caeteris membra corporis non ipsae affectiones, sed, cum eis consenserit, voluntas movet, quae in usu eorum omnino dominatur? Nam quisquis verbum emittit iratus, vel etiam quemquam percutit, non posset hoc facere, nisi lingua et manus jubente quodammodo voluntate moverentur: quae membra, etiam cum ira nulla est, moventur eadem voluntate. At vero genitales corporis partes ita libido suo juri quodammodo mancipavit, ut moveri non valeant, si ipsa defuerit, et nisi ipsa vel ultro vel excitata surrexerit. Hoc est quod pudet, hoc est quod intuentium oculos erubescendo devitat: magisque fert homo spectantium multitudinem, quando injuste irascitur homini, quam vel unius aspectum et quando juste miscetur uxori.

Caput XX.

De vanissima turpitudine Cynicorum.

Hoc illi canini philosophi, hoc est Cynici, non viderunt, proferentes contra humanam verecundiam, quid aliud quam caninam, hoc est immundam impudentemque sententiam? ut scilicet quoniam justum est quod fit in uxore, palam non pudeat id agere; nec in vico aut platea qualibet conjugalem concubitum devitare. Vicit tamen pudor naturalis opinionem hujus erroris.

De aquí es que incluso aquellos filósofos que se acercaron más a la verdad confesaron que la ira y la libido eran partes viciosas del alma, por el hecho de que se movían turbia y desordenadamente, incluso hacia aquellas cosas que la sabiduría no prohíbe perpetrar; y por esto tienen necesidad de una mente y una razón moderadora. La cual tercera parte del alma afirman que está colocada como en una cierta ciudadela para regir a aquellas; para que, mandando ella y sirviendo aquellas, pueda conservarse en el hombre la justicia en cada parte del alma. Estas partes, pues, que confiesan ser viciosas incluso en el hombre sabio y templado, para que la mente, compeliendo y cohibiendo, las refrene y las revoque de aquellas cosas hacia las cuales se mueven injustamente, y las permita para aquellas que están concedidas por la ley de la sabiduría; como la ira para ejercer una justa coerción, como la libido para el oficio de propagar la prole: estas partes, digo, en el paraíso antes del pecado no eran viciosas. Pues no se movían hacia nada contra la recta voluntad, de donde fuera necesario abstenerlas por la razón como por frenos regidores. Pues el que ahora se muevan así, y por parte de quienes viven templada, justa y piadosamente, unas veces más fácil y otras más difícilmente, sean sin embargo modificadas cohibiéndolas y refrenándolas, no es ciertamente sanidad por naturaleza, sino languidez por la culpa. Pero el que la vergüenza no esconda así las obras de la ira y de otras afecciones en cualesquiera dichos y hechos, como esconde las obras de la libido que se hacen con los miembros genitales, ¿qué causa hay, sino porque en los demás miembros del cuerpo no las mueven las afecciones mismas, sino que, cuando ha consentido con ellas, las mueve la voluntad, la cual domina totalmente en el uso de ellos? Pues quienquiera que emite una palabra airado, o incluso golpea a alguien, no podría hacer esto si la lengua y la mano no se movieran mandándolo de algún modo la voluntad; cuyos miembros, incluso cuando no hay ninguna ira, se mueven por la misma voluntad. Pero verdaderamente la libido ha mancipado de tal modo las partes genitales del cuerpo a su propio derecho, que no pueden moverse si ella falta, y a no ser que ella misma se levante espontáneamente o excitada. Esto es lo que avergüenza, esto es lo que huye de los ojos de los que miran ruborizándose; y más tolera el hombre una multitud de espectadores cuando se irrita injustamente contra un hombre, que la mirada de uno solo incluso cuando se une lícitamente a su esposa.

Capítulo XX.

Sobre la vanísima torpeza de los cínicos.

Aquellos filósofos caninos, esto es, los cínicos, no vieron esto, profiriendo contra el pudor humano, ¿qué otra cosa sino una canina, esto es, una inmunda e impudente sentencia? A saber, que puesto que es justo lo que se hace con la esposa, no avergüence hacerlo públicamente; ni se evite el concúbito conyugal en cualquier calle o plaza. Venció, sin embargo, el pudor natural a la opinión de este error.

Nam etsi perhibent hoc aliquando gloriabundum fecisse Diogenem, ita putantem sectam suam nobiliorem futuram, si in hominum memoria insignior ejus impudentia figeretur: postea tamen a Cynicis fieri cessatum est; plusque valuit pudor, ut erubescerent homines hominibus, quam error, ut homines canibus esse similes affectarent. Unde et illum vel illos, qui hoc fecisse referuntur, potius arbitror concumbentium motus dedisse oculis hominum nescientium quid sub pallio gereretur, quam humano premente conspectu potuisse illam peragi voluptatem. Ibi enim philosophi non erubescebant videri se velle concumbere, ubi libido ipsa erubesceret surgere. Et nunc videmus adhuc esse philosophos Cynicos; hi enim sunt, qui non solum amiciuntur pallio, verum etiam clavam ferunt: nemo tamen eorum audet hoc facere; quod si aliqui ausi essent, ut non dicam ictibus lapidantium, certe conspuentium salivis obruerentur. Pudet igitur hujus libidinis humanam sine ulla dubitatione naturam, et merito pudet. In ejus quippe inobedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit, et potestati voluntatis eripuit, satis ostenditur quid sit hominis illi primae inobedientiae retributum: quod in ea maxime parte oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quae illo primo et magno in deterius est mutata peccato: a cujus nexu nullus eruitur, nisi id quod, cum omnes in uno essent, in communem perniciem perpetratum est, et Dei justitia vindicatum, Dei gratia in singulis expietur.

Caput XXI.

De benedictione multiplicandae fecunditatis humanae ante peccatum, quam praevaricatio non adimeret, et cui libidinis morbus accesserit.

Absit itaque, ut credamus illos conjuges in paradiso constitutos per hanc libidinem, de qua erubescendo eadem membra texerunt, impleturos fuisse quod in sua benedictione Deus dixit, Crescite, et multiplicamini, et implete terram (Gen. I, 28). Post peccatum quippe orta est haec libido; post peccatum eam natura non impudens, amissa potestate cui corpus ex omni parte serviebat, sensit, attendit, erubuit, operuit. Illa vero benedictio nuptiarum, ut conjugati crescerent, et multiplicarentur, et implerent terram, quamvis et in delinquentibus manserit; tamen antequam delinquerent, data est, ut cognosceretur procreationem filiorum ad gloriam connubii, non ad poenam pertinere peccati. Sed nunc homines, profecto illius quae in paradiso fuit felicitatis ignari, nisi per hoc quod experti sunt, id est per libidinem, de qua videmus ipsam etiam honestatem crubescere nuptiarum, non potuisse gigni filios opinantur:

Pues aunque afirman que Diógenes hizo esto alguna vez jactanciosamente, pensando así que su secta sería más noble si su impudencia quedara fijada más señaladamente en la memoria de los hombres: después, sin embargo, dejó de hacerse por los cínicos; y pudo más el pudor, de modo que los hombres se ruborizaran ante los hombres, que el error, de modo que los hombres pretendieran ser semejantes a los perros. Por lo cual también a aquel o a aquellos que se refiere haber hecho esto, más bien pienso que dieron a los ojos de los hombres los movimientos de los que yacen juntos, ignorando los hombres qué se hacía bajo el palio, que el que pudiera llevarse a cabo aquel placer bajo el apremio de la mirada humana. Pues allí los filósofos no se avergonzaban de parecer que querían yacer juntos, donde la libido misma se avergonzaría de levantarse. Y ahora vemos que todavía hay filósofos cínicos; pues estos son los que no solo se visten con el palio, sino que también llevan una clava: ninguno de ellos, sin embargo, se atreve a hacer esto; porque si algunos se hubieran atrevido, por no decir que con los golpes de los que apedrean, ciertamente serían abrumados por las salivas de los que escupen. Se avergüenza, pues, de esta libido la naturaleza humana sin duda alguna, y con razón se avergüenza. En su inobediencia, que sometió los miembros genitales del cuerpo a sus solos movimientos y los arrebató al poder de la voluntad, se muestra suficientemente qué se le retribuyó al hombre por aquella primera inobediencia: lo cual convino que apareciera principalmente en aquella parte por la cual se genera la naturaleza misma, que por aquel primer y gran pecado fue mudada a peor: de cuyo vínculo nadie es rescatado, a no ser que aquello que, estando todos en uno, fue perpetrado para la perdición común, y vindicado por la justicia de Dios, sea expiado por la gracia de Dios en cada uno.

Capítulo XXI.

Sobre la bendición de multiplicar la fecundidad humana antes del pecado, la cual la prevaricación no quitaría, y a la cual se ha añadido la enfermedad de la libido.

Lejos esté, pues, que creamos que aquellos cónyuges establecidos en el paraíso habrían de cumplir, por medio de esta libido, por la cual cubrieron ruborizándose esos mismos miembros, lo que Dios dijo en su bendición: «Creced y multiplicaos, y llenad la tierra» (Gén. I, 28). Pues después del pecado nació esta libido; después del pecado la naturaleza, no impúdica [antes], perdida la potestad a la cual el cuerpo servía en cada parte, la sintió, la advirtió, se ruborizó, la cubrió. Aquella bendición de las nupcias, para que los casados crecieran y se multiplicaran y llenaran la tierra, aunque permaneció incluso en los delincuentes; sin embargo, antes de que delinquieran, fue dada, para que se conociera que la procreación de los hijos pertenecía a la gloria del connubio, no a la pena del pecado. Pero ahora los hombres, por cierto ignorantes de aquella felicidad que hubo en el paraíso, no piensan que pudieran engendrarse hijos sino por aquello que han experimentado, esto es, por la libido, de la cual vemos que incluso la honestidad de las nupcias se ruboriza;

alii Scripturas divinas, ubi legitur post peccatum puduisse nuditatis, et pudenda esse contecta, prorsus non accipientes, sed infideliter irridentes; alii vero quamvis eas accipiant et honorent, illud tamen quod dictum est, Crescite, et multiplicamini, non secundum carnalem fecunditatem volunt intelligi; quia et secundum animam legitur tale aliquid dictum, Multiplicabis me in anima mea virtute tua (Psal. CXXXVII, 4): ut id quod in Genesi sequitur, Et implete terram, et dominamini ejus, terram intelligant carnem, quam praesentia sua implet anima, ejusque maxime dominatur, cum in virtute multiplicatur. Carnales autem fetus sine libidine, quae post peccatum exorta, inspecta, confusa, velata est, nec tunc nasci potuisse, sicut neque nunc possunt; nec in paradiso futuros fuisse, sed foris, sicut et factum est. Nam posteaquam inde dimissi sunt, ad gignendos filios coierunt, eosque genuerunt.

Caput XXII.

De copula conjugali a Deo primitus instituta, atque benedicta.

Nos autem nullo modo dubitamus secundum bene dictionem Dei crescere et multiplicari et implere terram, donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam: qui sexus evidens utique in carne est. Huic quippe operi Dei etiam benedictio ipsa subjuncta est. Nam cum Scriptura dixisset, Masculum et feminam fecit eos; continuo subdidit, Et benedixit eos Deus, dicens: Crescite, et multiplicamini, et implete terram, et dominamini ejus (Gen. I, 27, 28), et caetera. Quae omnia quanquam non inconvenienter possint etiam ad intellectum spiritualem referri, masculum tamen et feminam, non sicut simile aliquid etiam in homine uno intelligi potest, quia videlicet in eo aliud est quod regit, aliud quod regitur: sed sicut evidentissime apparet in diversi sexus corporibus, masculum et feminam ita creatos, ut prolem generando crescerent, et multiplicarentur, et implerent terram, magnae absurditatis est reluctari. Neque enim de spiritu qui imperat, et carne quae obtemperat; aut de animo rationali qui regit, et irrationali cupiditate quae regitur; aut de virtute contemplativa quae excellit, et de activa quae subditur; aut de intellectu mentis, et sensu corporis: sed aperte de vinculo conjugali, quo invicem sibi uterque sexus obstringitur, Dominus interrogatus utrum liceret quacumque ex causa dimittere uxorem, quoniam propter duritiam cordis Israelitarum Moyses dari libellum repudii permisit, respondit atque ait:

algunos no aceptando de ningún modo las Divinas Escrituras, donde se lee que después del pecado se avergonzaron de la desnudez, y que las partes pudendas fueron cubiertas, sino burlándose de ellas infielmente; otros, en cambio, aunque las aceptan y honran, sin embargo no quieren que aquello que se dijo, «Creced y multiplicaos», se entienda según la fecundidad carnal; porque también según el alma se lee haber sido dicho algo semejante: «Me multiplicarás en mi alma por tu virtud» (Sal. CXXXVII, 4): de modo que lo que sigue en el Génesis, «Y llenad la tierra y dominadla», entiendan que la tierra es la carne, la cual llena el alma con su presencia, y sobre la cual domina principalmente cuando se multiplica en la virtud. Pero piensan que los fetos carnales no pudieron nacer entonces sin la libido, la cual después del pecado nació, fue inspeccionada, confundida y velada, como tampoco pueden ahora; ni habrían de ser en el paraíso, sino fuera, como de hecho sucedió. Pues después de que fueron despedidos de allí, se unieron para engendrar hijos, y los engendraron.

Capítulo XXII.

Sobre la cópula conyugal instituida y bendecida por Dios desde el principio.

Nosotros, sin embargo, de ningún modo dudamos que el crecer y multiplicarse y llenar la tierra, según la bendición de Dios, es don de las nupcias, las cuales Dios constituyó desde el principio antes del pecado del hombre, creando al varón y a la mujer: cuyo sexo es ciertamente evidente en la carne. Pues a esta obra de Dios se le añadió también la bendición misma. Porque habiendo dicho la Escritura: «Varón y mujer los hizo», inmediatamente añadió: «Y los bendijo Dios, diciendo: Creced y multiplicaos, y llenad la tierra, y dominadla» (Gén. I, 27, 28), y lo demás. Aunque todas estas cosas no inconvenientemente puedan referirse también al entendimiento espiritual, sin embargo es de gran absurdo resistirse a que el varón y la mujer fueron creados de tal modo que, engendrando prole, crecieran y se multiplicaran y llenaran la tierra, como evidentísimamente aparece en los cuerpos de distinto sexo; no como algo semejante que pueda entenderse incluso en un solo hombre, porque a saber en él hay una cosa que rige y otra que es regida. Pues no sobre el espíritu que manda y la carne que obedece; o sobre el alma racional que rige y la concupiscencia irracional que es regida; o sobre la virtud contemplativa que sobresale y la activa que se somete; o sobre el intelecto de la mente y el sentido del cuerpo: sino abiertamente sobre el vínculo conyugal, por el cual cada sexo se liga recíprocamente al otro, el Señor, preguntado si era lícito por cualquier causa despedir a la esposa, puesto que por la dureza del corazón de los israelitas Moisés permitió dar libelo de repudio, respondió y dijo:

Non legistis quia qui fecit ab initio, masculum et feminam fecit eos, et dixit: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una? Itaque jam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet (Matth. XIX, 4-6). Certum est igitur, masculum et feminam ita primitus institutos, ut nunc homines duos diversi sexus videmus et novimus: unum autem dici, vel propter conjunctionem, vel propter originem feminae, quae de masculi latere creata est. Nam et Apostolus per hoc primum quod Deo instituente praecessit exemplum, singulos quosque admonet, ut viri uxores suas diligant (Ephes. V, 25 et Coloss. III, 19).

Caput XXIII.

An etiam in paradiso generandum fuisset, si nemo peccasset; vel utrum contra actum libidinis pugnatura illic fuisset traditio castitatis.

1. Quisquis autem dicit non fuisse coituros, nec generaturos, nisi peccassent, quid dicit, nisi propter numerositatem sanctorum necessarium hominis fuisse peccatum? Si enim non peccando soli remanerent, quia, sicut putant, nisi peccassent, generare non possent; profecto ut non soli duo justi homines possent esse, sed multi, necessarium peccatum fuit. Quod si credere absurdum est, illud potius est credendum, quod sanctorum numerus quantus complendae illi sufficit beatissimae civitati, tantus existeret, etsi nemo peccasset, quantus nunc per Dei gratiam de multitudine colligitur peccatorum, quousque filii hujus saeculi generant et generantur (Luc. XX, 34).

2. Et ideo illae nuptiae dignae felicitate paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent, et pudendam libidinem non haberent. Sed quomodo id fieri posset, nunc non est quo demonstretur exemplo. Nec ideo tamen incredibile debet videri, etiam illud unum sine ista libidine voluntati potuisse servire cui tot membra nunc serviunt. An vero manus et pedes movemus, cum volumus, ad ea quae his membris agenda sunt, sine ullo renisu, tanta facilitate, quanta et in nobis et in aliis videmus, maxime in artificibus quorumque operum corporalium, ubi ad exercendam infirmiorem tardioremque naturam agilior accessit industria; et non credimus ad opus generationis filiorum, si libido non fuisset, quae peccato inobedientiae retributa est, obedienter hominibus ad voluntatis nutum similiter ut caetera potuisse illa membra servire?

¿No habéis leído que el que los hizo desde el principio, varón y mujer los hizo, y dijo: Por esto dejará el hombre al padre y a la madre, y se adherirá a su mujer, y serán dos en una sola carne? Así que ya no son dos, sino una sola carne. Lo que, pues, Dios unió, no lo separe el hombre» (Mat. XIX, 4-6). Es cierto, por tanto, que el varón y la mujer fueron así instituidos desde el principio, como ahora vemos y conocemos a dos hombres de distinto sexo: pero que se diga uno, sea por la conjunción, o sea por el origen de la mujer, que fue creada del costado del varón. Pues también el Apóstol, por medio de este primer ejemplo que precedió por institución de Dios, amonesta a cada uno para que los maridos amen a sus mujeres (Ef. V, 25 y Col. III, 19).

Capítulo XXIII.

Si también en el paraíso se habría de engendrar si nadie hubiera pecado; o si allí la tradición de la castidad habría de luchar contra el acto de la libido.

1. Pero quienquiera que dice que no habrían de unirse ni habrían de engendrar si no hubieran pecado, ¿qué dice sino que por la numerosidad de los santos fue necesario el pecado del hombre? Pues si no pecando permanecieran solos, porque, como piensan, si no hubieran pecado no podrían engendrar; ciertamente, para que no pudieran ser solo dos hombres justos, sino muchos, fue necesario el pecado. Lo cual, si es absurdo creerlo, aquello más bien ha de creerse: que existiera un número de santos tan grande cuanto basta para completar aquella beatísima ciudad, aunque nadie hubiera pecado, tan grande como ahora se recoge por la gracia de Dios de la multitud de los pecados, mientras los hijos de este siglo engendran y son engendrados (Luc. XX, 34).

2. Y por tanto, aquellas nupcias dignas de la felicidad del paraíso si el pecado no hubiera existido, tanto engendrarían una prole amada como no tendrían una libido vergonzosa. Pero cómo pudiera hacerse eso, ahora no hay ejemplo por el cual se demuestre. Ni por eso, sin embargo, debe parecer increíble que también aquel solo [miembro] pudiera servir a la voluntad sin esa libido, al cual tantos miembros sirven ahora. ¿Acaso movemos las manos y los pies cuando queremos para aquellas cosas que han de hacerse con estos miembros, sin ninguna resistencia, con tanta facilidad cuanta vemos tanto en nosotros como en otros, especialmente en los artesanos de cualesquiera obras corporales, donde a la naturaleza más débil y lenta se ha añadido una industria más ágil para ejercitarla; y no creemos que para la obra de la generación de los hijos, si no hubiera existido la libido, que fue retribuida al pecado de la inobediencia, aquellos miembros hubieran podido servir obedientemente a los hombres al menor indicio de la voluntad, de modo semejante a los demás?

Nonne Cicero in libris de Republica, cum de imperiorum differentia disputaret, et hujus rei similitudinem ex natura hominis assumeret, ut filiis dixit imperari corporis membris propter obediendi facilitatem: vitiosas vero animi partes ut servos asperiore imperio coerceri? Et utique ordine naturali animus anteponitur corpori, et tamen ipse animus imperat corpori facilius quam sibi. Verumtamen haec libido, de qua nunc disserimus, eo magis erubescenda existit, quod animus in ea nec sibi efficaciter imperat, ut omnino non libeat; nec omnimodo corpori, ut pudenda membra voluntas potius quam libido commoveat: quod si ita essent, pudenda non essent. Nunc vero pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subjectum est. In aliis quippe affectionibus cum sibi resistit, ideo minus pudet, quia cum a se ipso vincitur, ipse se vincit; etsi inordinate atque vitiose, quia ex his partibus, quae rationi subjici debent; tamen a partibus suis, ac per hoc, ut dictum est, a se ipso vincitur. Nam cum ordinate se animus vincit, ut irrationales motus ejus menti rationique subdantur (si tamen et illa Deo subdita est), laudis atque virtutis est. Minus tamen pudet, cum sibi animus ex vitiosis suis partibus non obtemperat, quam cum ei corpus, quod alterum ab illo est, atque infra illum est, et cujus sine illo natura non vivit, volenti jubentique non cedit.

3. Sed cum alia membra retinentur voluntatis imperio, sine quibus illa quae contra voluntatem libidine concitantur, id quod appetunt, implere non possunt; pudicitia custoditur, non amissa, sed non permissa delectatione peccati. Hunc renisum, hanc repugnantiam, hanc voluntatis et libidinis rixam, vel certe ad voluntatis sufficientiam, libidinis indigentiam, procul dubio nisi culpabilis inobedientia poenali inobedientia plecteretur, in paradiso nuptiae non haberent, sed voluntati membra illa, ut caetera cuncta, servirent. Ita genitale arvum (Virgil. Georg. lib. 3, vers. 136) vas in hoc opus creatum seminaret, ut nunc terram manus. And quod modo de hac re nobis volentibus diligentius disputare, verecundia resistit, et compellit veniam honore praefato a pudicis auribus poscere, cur id fieret nulla causa esset: sed in omnia quae de hujusmodi membris sensum cogitantis attingerent, sine ullo timore obscenitatis liber sermo ferretur: nec ipsa verba essent, quae vocarentur obscena; sed quidquid inde diceretur, tam honestum esset, quam de aliis cum loquimur corporis partibus.

¿Acaso Cicerón, en sus libros sobre la República, cuando disputaba sobre la diferencia de los imperios y tomaba la semejanza de este hecho de la naturaleza del hombre, no dijo que se manda a los miembros del cuerpo como a hijos por la facilidad de obedecer: pero que las partes viciosas del alma son coercidas como esclavos por un imperio más áspero? Y ciertamente por orden natural el alma se antepone al cuerpo, y sin embargo el alma misma manda al cuerpo más fácilmente que a sí misma. No obstante, esta libido de la que ahora disertamos, existe tanto más para avergonzarse cuanto que el alma en ella ni se manda eficazmente a sí misma para que no le apetezca en absoluto; ni del todo al cuerpo para que la voluntad, más bien que la libido, mueva los miembros pudendos: lo cual, si así fuera, no serían pudendos. Pero ahora le avergüenza al alma que el cuerpo, que le está sujeto por una naturaleza inferior, se le resista. Pues en otras afecciones, cuando se resiste a sí misma, por eso se avergüenza menos porque, cuando es vencida por sí misma, ella misma se vence; aunque desordenada y viciosamente, porque es por aquellas partes que deben estar sujetas a la razón; sin embargo, es vencida por sus propias partes, y por esto, como se ha dicho, se vence por sí misma. Pues cuando el alma se vence ordenadamente, de modo que sus movimientos irracionales se sometan a la mente y a la razón (si sin embargo también ella está sometida a Dios), es de alabanza y de virtud. Se avergüenza menos, sin embargo, cuando el alma no se obedece a sí misma por sus partes viciosas, que cuando el cuerpo, que es otra cosa distinta de ella y está por debajo de ella, y cuya naturaleza no vive sin ella, no cede a sus deseos y mandatos.

3. Pero como los demás miembros son retenidos por el mandato de la voluntad, sin los cuales aquellos que son excitados por la libido contra la voluntad no pueden cumplir lo que desean; se custodia la pudicicia, no habiéndose perdido, sino no habiéndose permitido la delectación del pecado. Esta resistencia, esta repugnancia, esta riña de la voluntad y de la libido, o ciertamente la indigencia de la libido para la suficiencia de la voluntad, sin duda alguna no la tendrían las nupcias en el paraíso, a no ser que la inobediencia culpable fuera castigada con una inobediencia penal; sino que aquellos miembros, como todos los demás, servirían a la voluntad. Así el campo genital (Virgilio, Geórgicas, lib. III, v. 136), vaso creado para esta obra, sembraría como ahora la mano siembra la tierra. Y el que ahora, queriendo nosotros disputar más diligentemente sobre este asunto, la vergüenza se resista y nos compela a pedir perdón con el honor ya mencionado a los oídos púdicos, no habría causa alguna para que así se hiciera: sino que en todas las cosas que tocaran el sentido del que piensa sobre miembros de esta clase, se llevaría un lenguaje libre sin ningún temor de obscenidad: ni habría palabras mismas que se llamaran obscenas; sino que cualquier cosa que de allí se dijera, sería tan honesta como cuando hablamos de otras partes del cuerpo.

Quisquis ergo ad has litteras impudicus accedit, culpam refugiat, non naturam; facta denotet suae turpitudinis, non verba nostrae necessitatis; in quibus mihi facillime pudicus et religiosus lector vel auditor ignoscit, donec infidelitatem refellam, non de fide rerum inexpertarum, sed de sensu expertarum argumentantem. Legit enim haec sine offensione, qui non exhorret Apostolum horrenda feminarum flagitia reprehendentem, quae immutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam (Rom. I, 26): praecipue quia nos non damnabilem obscenitatem nunc, sicut ille commemoramus atque reprehendimus, sed in explicandis, quantum possumus, humanae generationis effectibus, verba tamen, sicut ille, obscena vitamus.

CAPUT XXIV.---Quod insontes homines et merito obedientiae in paradiso permanentes, ita genitalibus membris fuissent usuri ad generationem prolis, sicut caeteris ad arbitrium voluntatis.

1. Seminaret igitur prolem vir, susciperet femina genitalibus membris quando id opus esset, et quantum opus esset, voluntate motis, non libidine concitatis. Neque enim ea sola membra movemus ad nutum, quae compactis articulata sunt ossibus, sicut pedes et manus et digitos; verum etiam illa quae mollibus remissa sunt nervis, cum volumus, movemus agitando, et porrigendo producimus, et torquendo flectimus, et constringendo duramus; sicut ea sunt quae in ore ac facie, quantum potest, voluntas movet. Pulmones denique ipsi omnium, nisi medullarum, mollissimi viscerum, et ob hoc antro pectoris communiti, ad spiritum ducendum ac remitendum vocemque emittendam seu modificandam, sicut folles fabrorum vel organorum, flantis, respirantis, loquentis, clamantis, cantantis, serviunt voluntati. Omitto quod animalibus quibusdam naturaliter inditum est, ut tegmen quo corpus omne vestitur, si quid in quocumque loco ejus senserint abigendum, ibi tantum moveant, ubi sentiunt; nec solum insidentes muscas, verum etiam haerentes hastas cutis tremore discutiant. Numquid quia id non potest homo, ideo Creator quibus voluit animantibus donare non potuit? Sic ergo et ipse homo potuit obedientiam etiam inferiorum habere membrorum, quam sua inobedientia perdidit. Neque enim Deo difficile fuit sic illum condere, ut in ejus carne etiam illud nonnisi ejus voluntate moveretur, quod nunc nisi libidine non movetur.

Quienquiera, pues, que se acerque a estas letras impúdicamente, huya de la culpa, no de la naturaleza; denote los hechos de su torpeza, no las palabras de nuestra necesidad; en las cuales muy fácilmente me perdona el púdico y religioso lector u oyente, hasta que refute la infidelidad, que argumenta no por la fe de las cosas no experimentadas, sino por el sentido de las experimentadas. Pues lee estas cosas sin ofensa quien no se horroriza del Apóstol reprendiendo las horrendas torpezas de las mujeres, que «mudaron el uso natural en aquel uso que es contra naturaleza» (Rom. I, 26): principalmente porque nosotros no conmemoramos ni reprendemos ahora una obscenidad condenable, como él, sino que al explicar, cuanto podemos, los efectos de la generación humana, evitamos sin embargo, como él, las palabras obscenas.

CAPÍTULO XXIV. --- Que los hombres inocentes, permaneciendo en el paraíso por el mérito de la obediencia, habrían usado los miembros genitales para la generación de la prole, como los demás, al arbitrio de la voluntad.

1. Sembraría, pues, la prole el varón, y la recibiría la mujer con los miembros genitales cuando hubiera necesidad de ello, y cuanta necesidad hubiera, movidos por la voluntad, no excitados por la libido. Pues no movemos a nuestro antojo solo aquellos miembros que están articulados con huesos firmes, como los pies, las manos y los dedos; sino que también movemos aquellos que están relajados con nervios blandos, agitándolos cuando queremos, y los extendemos estirándolos, y los doblamos retorciéndolos, y los endurecemos apretándolos; como son aquellos que en la boca y en el rostro mueve la voluntad cuanto puede. Finalmente, los mismos pulmones, las más blandas de todas las vísceras, excepto la médula, y por esto protegidos en el hueco del pecho, sirven a la voluntad para atraer y soltar el aliento y para emitir o modificar la voz, como los fuelles de los herreros o de los órganos, para quien sopla, respira, habla, grita o canta. Omito el hecho de que a ciertos animales les ha sido dado naturalmente el mover el tegumento con que está vestido todo su cuerpo solo en aquel lugar donde sienten que deben ahuyentar algo, si lo sienten en cualquier parte; y sacudir no solo las moscas que se posan, sino aun las lanzas que se clavan, por un temblor de la piel. ¿Acaso porque el hombre no puede esto, no pudo por eso el Creador dárselo a los vivientes que quiso? Así, pues, también el hombre mismo pudo tener la obediencia aun de los miembros inferiores, que perdió por su propia inobediencia. Pues no fue difícil para Dios criarlo de tal modo que en su carne también aquello se moviera solamente por su voluntad, lo que ahora no se mueve sino por la libido.

2. Nam et hominum quorumdam naturas novimus multum caeteris dispares, et ipsa raritate mirabiles, nonnulla ut volunt de corpore facientium, quae alii nullo modo possunt, et audita vix credunt. Sunt enim qui et aures moveant vel singulas, vel ambas simul. Sunt qui totam caesariem capite immoto, quantum capilli occupant, deponunt ad frontem, revocantque cum volunt. Sunt qui eorum quae voraverint incredibiliter plurima et varia, paululum praecordiis contrectatis tanquam de sacculo quod placuerit integerrimum proferunt. Quidam voces avium pecorumque et aliorum quorumlibet hominum sic imitantur atque exprimunt, ut nisi videantur, discerni omnino non possint. Nonnulli ab imo sine paedore ullo ita numerosos pro arbitrio sonitus edunt, ut ex illa etiam parte cantare videantur. Ipse sum expertus, sudare hominem solere cum vellet. Notum est, quosdam liberate cum volunt, atque ubertim lacrymas fundere. Jam illud multo est incredibilius quod plerique fratres memoria recentissima experti sunt. Presbyter fuit quidam nomine Restitutus in paroecia Calamensis Ecclesiae, qui quando ei placebat (rogabatur autem ut hoc faceret ab eis qui rem mirabilem coram scire cupiebant), id imitatas quasi lamentantis cujuslibet hominis votes, ita se auferebat a sensibus, et jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes minime sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere. Non autem obnitendo, sed non sentiendo non movere corpus, eo probabatur, quod tanquam in defuncto nullus inveniebatur anhelitus: hominum tamen voces, si clarius loquerentur, tanquam de longinquo se audire postea referebat. Cum itaque corpus etiam nunc quibusdam, licet in carne coruptibili hanc aerumnosam ducentibus vitam, ita in plerisque motionibus et affectionibus extra usitatum naturae modum mirabiliter serviat; quid causae est, ut non credamus ante inobedientiae peccatum corruptionisque supplicium, ad propagandam prolem sine ulla libidine servire voluntati humanae humana membra potuisse? Donatus est itaque homo sibi, quia deseruit Deum placendo sibi: et non obediens Deo, non potuit obedire nec sibi. Hinc evidentior miseria, qua homo non vivit ut vult, Nam si ut vellet viveret, beatum se putaret: sed nec sic tamen esset, si turpiter viveret.

Caput XXV.

De vera beatitudire, quam temporalis vita non obtinet.

2. Pues también conocemos las naturalezas de ciertos hombres muy diferentes de los demás, y maravillosas por su misma rareza, haciendo con su cuerpo cosas que otros de ningún modo pueden, y que apenas se creen al oírlas. Hay, en efecto, quienes mueven las orejas, o una sola o ambas a la vez. Hay quienes, sin mover la cabeza, bajan todo el cuero cabelludo hacia la frente y lo retiran cuando quieren, en todo el espacio que ocupan los cabellos. Hay quienes, de las cosas que han tragado, increíblemente muchas y variadas, con una ligera presión en el estómago, sacan lo que quieren perfectamente íntegro, como de un saco. Algunos imitan y expresan de tal modo las voces de las aves, de los ganados y de cualesquiera otros hombres, que si no son vistos, no pueden distinguirse en absoluto. Algunos producen por la parte inferior, sin hedor alguno, sonidos tan numerosos a su arbitrio que parecen cantar por esa parte. Yo mismo he experimentado que un hombre solía sudar cuando quería. Es sabido que algunos lloran cuando quieren, y derraman lágrimas copiosamente. Pero aquello es mucho más increíble que muchos hermanos han experimentado en memoria muy reciente. Hubo un presbítero llamado Restituto en la parroquia de la Iglesia de Calama, quien, cuando le pluguiese (y se le pedía que hiciera esto por parte de aquellos que deseaban conocer el hecho maravilloso en persona), imitando las voces como de alguien que se lamenta, de tal modo se retiraba de sus sentidos y yacía muy semejante a un muerto, que no solo sentía mínimamente los pellizcos y pinchazos, sino que a veces, aplicado fuego, se quemaba sin sensación alguna de dolor, excepto después por la herida. Que no moviera el cuerpo no por oponer resistencia, sino por no sentir, se probaba por el hecho de que no se hallaba aliento alguno en él, como en un difunto; sin embargo, refería después que oía las voces de los hombres, si hablaban más alto, como desde lejos. Puesto que, por tanto, el cuerpo sirve maravillosamente a algunos incluso ahora, aunque llevan esta vida azarosa en carne corruptible, en muchos movimientos y afectos fuera del modo usual de la naturaleza; ¿qué razón hay para que no creamos que antes del pecado de inobediencia y del suplicio de la corrupción, los miembros humanos pudieron servir a la voluntad humana para propagar la prole sin ninguna libido? El hombre fue entregado a sí mismo porque desertó de Dios al complacerse a sí mismo; y no obedeciendo a Dios, no pudo obedecerse tampoco a sí mismo. De aquí la más evidente miseria, por la cual el hombre no vive como quiere. Pues si viviera como quisiera, se juzgaría bienaventurado; pero ni aun así lo sería si viviera torpemente.

Capítulo XXV.

De la verdadera bienaventuranza, que la vida temporal no alcanza.

Quanquam si diligentius attendamus, nisi beatus, non vivit ut vult: et nullus beatus, nisi justus. Sed etiam ipse justus non vivit ut vult, nisi eo pervenerit, ubi mori, falli, offendi omnino non possit; eique sit certum, ita semper futurum. Hoc enim natura expetit: nec plene atque perfecte beata erit, nisi adepta quod expetit. Nunc vero quis hominum potest ut vult vivere, quando ipsum vivere non est in potestate? Vivere enim vult, mori cogitur. Quomodo ergo vivit ut vult, qui non vivit quamdiu vult? Quod si mori voluerit, quomodo potest ut vult vivere, qui non vult vivere? Et si ideo mori velit, non quo nolit vivere, sed ut post mortem melius vivat: nondum ergo ut vult vivit, sed cum ad id quod vult, moriendo pervenerit. Verum ecce vivat ut vult, quoniam sibi extorsit sibique imperavit non velle quod non potest, atque hoc velle quod potest; sicut ait Terentius, Quoniam non potest id fieri quod vis, Id velis quod possit: num ideo beatus est, quia patienter miser est? Beata quippe vita si non amatur, non habetur. Porro si amatur et habetur, caeteris omnibus rebus excellentius necesse est ametur: quoniam propter hanc amandum est quidquid aliud amatur. Porro si tantum amatur, quantum amari digna est (non enim beatus est, a quo ipsa beata vita non amatur ut digna est), fieri non potest, ut eam qui sic amat, non aeternam velit. Tunc igitur beata erit quando aeterna erit.

Caput XXVI.

Quod felicitas in paradiso viventium sine erubescendo appetitu generandi officium credenda sit implere potuisse.

Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quamdiu hoc volebat quod Deus jusserat: vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus: vivebat sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat, ne esuriret; potus, ne sitiret; lignum vitae, ne illum senecta dissolveret. Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis ejus sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, ita in ejus habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum: gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (I Tim. I, 5): atque inter se conjugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia, et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum .

Aunque si atendemos más diligentemente, nadie vive como quiere sino el bienaventurado; y ninguno es bienaventurado sino el justo. Pero aun el mismo justo no vive como quiere sino cuando llegue allí donde de ningún modo pueda morir, ser engañado ni ser ofendido, y le sea cierto que así será siempre. Pues esto es lo que la naturaleza apetece; ni será plena y perfectamente bienaventurada sino habiendo conseguido lo que apetece. Pero ahora, ¿qué hombre puede vivir como quiere, cuando el mismo vivir no está en su potestad? Pues quiere vivir, y es obligado a morir. ¿Cómo, pues, vive como quiere quien no vive cuanto tiempo quiere? Que si quisiera morir, ¿cómo puede vivir como quiere quien no quiere vivir? Y si por eso quisiera morir, no porque no quiera vivir, sino para que después de la muerte viva mejor: todavía no vive como quiere, sino cuando llegue muriendo a aquello que quiere. Pero he aquí que viva como quiere, puesto que se ha violentado y se ha mandado a sí mismo no querer lo que no puede, y querer esto que puede; como dice Terencio: «Puesto que no puede hacerse lo que quieres, quieras lo que pueda hacerse»: ¿acaso por eso es bienaventurado, porque es pacientemente miserable? Pues la vida bienaventurada si no se ama, no se tiene. Por lo demás, si se ama y se tiene, es necesario que se ame más excelentemente que todas las otras cosas; puesto que por esta se ha de amar cualquier otra cosa que se ame. Por lo demás, si se ama tanto cuanto es digna de ser amada (pues no es bienaventurado aquel por quien la misma vida bienaventurada no es amada como es digna), no puede ser que el que así la ama no la quiera eterna. Entonces, pues, será bienaventurada cuando sea eterna.

Capítulo XXVI.

Que se ha de creer que la felicidad de los que vivían en el paraíso pudo cumplir el oficio de generar sin el vergonzoso apetito.

Vivía, pues, el hombre en el paraíso como quería, mientras quería esto que Dios había mandado: vivía gozando de Dios, de cuyo bien era bueno: vivía sin ninguna necesidad, teniendo en su potestad el vivir siempre así. El alimento estaba presente para que no tuviera hambre; la bebida, para que no tuviera sed; el árbol de la vida, para que la vejez no lo disolviera. Ninguna corrupción en el cuerpo ni del cuerpo infligía molestia alguna a ninguno de sus sentidos. Ninguna enfermedad interna, ningún golpe externo se temía. Había suma salud en la carne, y en el alma toda tranquilidad. Así como en el paraíso no había calor ni frío, así en su habitante ninguna ofensa a la buena voluntad surgía del deseo o del temor. Nada en absoluto era triste, nada era vanamente alegre: el gozo verdadero se perpetuaba de Dios, en quien ardía la caridad de un «corazón puro y de una conciencia buena y de una fe no fingida» (1 Tim 1, 5): y entre los esposos había una sociedad fiel de honesto amor, una concorde vigilancia de la mente y del cuerpo, y la custodia del mandamiento sin trabajo. El cansancio no fatigaba al ocioso, ni el sueño oprimía al que no quería.

In tanta facilitate rerum et felicitate hominum, absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo: sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo caetera, et sine ardoris illecebroso stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris (Aeneid. lib. 8, vers. 406).

Neque enim quia experientia probari non potest, ideo credendum non est; quando illas corporis partes non ageret turbidus calor, sed spontanea potestas, sicut opus esset, adhiberet; ita tunc potuisse utero conjugis salva integritate feminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Eadem quippe via posset illud injici, qua hoc potest ejici. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret: sic ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret. De rebus loquimur nunc pudendis: et ideo quamvis, antequam earum puderet, quales esse potuissent conjiciamus ut possumus; tamen necesse est ut nostra disputatio magis frenetur ea quae nos revocat verecundia, quam eloquentia, quae nobis parum suppetit, adjuvetur. Nam cum id quod dico, nec ipsi experti fuerint qui experiri potuerunt (quoniam praeoccupante peccato exsilium de paradiso ante meruerunt, quam sibi in opere serendae propaginis tranquillo arbitrio convenirent), quomodo nunc cum ista commemorantur, sensibus occurrit humanis, nisi experientia libidinis turbidae, non conjectura placidae voluntatis? Hinc est quod impedit loquentem pudor, etsi non deficiat ratio cogitantem. Verumtamen omnipotenti Deo, summo ac summe bono creatori omnium naturarum, voluntatum autem bonarum adjutori et remuneratori, malarum autem relictori et damnatori, utrarumque ordinatori, non defuit utique consilium, quo certum numerum civium in sua sapientia praedestinatum etiam ex damnato genere humano suae civitatis impleret: non eos jam meritis, quandoquidem universa massa tanquam in vitiata radice damnata est, sed gratia discernens; et liberatis non solum de ipsis, verum etiam de non liberatis, quid eis largiatur, ostendens. Non enim debita, sed gratuita bonitate tunc se quisque agnoscit erutum malis, cum ab eorum hominum consortio fit immunis, cum quibus illi justa esset poena communis. Cur ergo non crearet Deus, quos peccaturos esse praescivit; quandoquidem in eis et ex eis, et quid eorum culpa mereretur, et quid sua gratia donaretur, posset ostendere, nec sub illo creatore ac dispositore perversa inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum?

En tanta facilidad de cosas y felicidad de hombres, lejos esté de nosotros sospechar que no pudiera sembrarse la prole sin la enfermedad de la libido: sino que por aquel antojo de la voluntad se moverían aquellos miembros por el que los demás, y sin el estímulo seductor del ardor, con tranquilidad de mente y de cuerpo, sin ninguna corrupción de la integridad, se infundiría el marido en el regazo de la esposa.

Pues no porque no pueda probarse por la experiencia, se ha de dejar de creer por ello; cuando aquellas partes del cuerpo no las movería un calor turbulento, sino que una potestad espontánea las emplearía según fuera necesario, entonces pudo infundirse el semen viril en el útero de la esposa a salvo la integridad del genital femenino, así como ahora puede, a salvo la misma integridad, emitirse desde el útero de una virgen el flujo de la sangre menstrual. Pues por la misma vía podría aquello ser inyectado por la que esto puede ser eyectado. Pues así como para parir no los gemidos de dolor, sino el impulso de la madurez relajaría las vísceras femeninas: así para engendrar y concebir no el apetito de la libido, sino un uso voluntario uniría ambas naturalezas. Hablamos ahora de cosas vergonzosas: y por eso, aunque antes de que causaran vergüenza conjeturamos como podemos cuáles pudieron ser; sin embargo, es necesario que nuestra disputa sea más frenada por aquel pudor que nos retrae que ayudada por la elocuencia, de la que poco disponemos. Pues como esto que digo ni ellos mismos lo experimentaron, quienes pudieron experimentarlo (puesto que preocupándoles el pecado, merecieron el exilio del paraíso antes de que convinieran entre sí con tranquilo arbitrio en la obra de sembrar la prole), ¿cómo ahora, cuando estas cosas se conmemoran, ocurren a los sentidos humanos, sino por la experiencia de la libido turbulenta, y no por la conjetura de una plácida voluntad? De aquí es que el pudor impide al que habla, aunque no falte la razón al que piensa. Pero para el Dios omnipotente, sumo y sumamente bueno Creador de todas las naturalezas, ayudador y remunerador de las buenas voluntades, pero abandonador y condenador de las malas, ordenador de unas y otras, no faltó por cierto un consejo por el cual cumpliera el número cierto de ciudadanos predestinado en su sabiduría incluso de entre el género humano condenado para su ciudad: discerniéndolos no ya por los méritos, puesto que toda la masa fue condenada como en una raíz viciada, sino por la gracia; y mostrando en los liberados no solo de ellos mismos, sino también de los no liberados, qué les otorga. Pues no por una debida, sino por una gratuita bondad se reconoce entonces cada uno rescatado de los males, cuando se hace inmune del consorcio de aquellos hombres con los cuales le sería común una justa pena. ¿Por qué, pues, no criaría Dios a los que presabía que habían de pecar; puesto que en ellos y de ellos podía mostrar tanto lo que su culpa merecía como lo que su gracia otorgaba, ni bajo aquel Creador y Dispositor la perversa inordinación de los delincuentes pervertiría el recto orden de las cosas?

Caput XXVII.

De peccatoribus et angelis et hominibus, quorum perversitas non perturbat providentiam Dei.

Proinde peccatores, et angeli. et homines nihil agunt, quo impediantur Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus (Psal. CX, 2). Quoniam qui providenter atque omnipotenter sua cuique distribuit, non solum bonis, verum etiam malis bene uti novit. Ac per hoc propter meritum primae malae voluntatis ita damnato atque obdurato angelo malo, ut jam bonam voluntatem ulterius non haberet, bene utens Deus, cur non permitteret ut ab illo primus homo, qui rectus, hoc est bonae voluntatis, creatus fuerat, tentaretur? Quandoquidem sic erat institutus, ut, si de adjutorio Dei fideret bonus homo, malum angelum vinceret; si autem creatorem atque adjutorem Deum superbe sibi placendo desereret, vinceretur: meritum bonum habens in adjuta divinitus voluntate recta, malum vero in deserente Deum voluntate perversa. Quia et ipsum fidere de adjutorio Dei, non quidem posset sine adjutorio Dei: nec tamen ideo ab his divinae gratiae beneficiis sibi placendo recedere non habebat in potestate. Nam sicut in hac carne vivere sine adjumentis alimentorum in potestate non est, non autem in ea vivere in potestate est; quod faciunt qui se ipsos necant: ita bene vivere sine adjutorio Dei, etiam in paradiso, non erat in potestate; erat autem in potestate male vivere, sed beatitudine non permansura, et poena justissima secutura. Cum igitur hujus futuri casus humani Deus non esset ignarus, cur eum non sineret invidi angeli malignitate tentari? nullo modo quidem quod vinceretur incertus; sed nihilominus praescius quod ab ejus semine adjuto sua gratia idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus. Ita factum est ut nec Deum aliquid futurorum lateret, nec praesciendo quemquam peccare compelleret; et quid interesset inter propriam cujusque praesumptionem et suam tuitionem, angelicae et humanae rationali creaturae, consequenti experientia demonstraret. Quis enim audeat credere, aut dicere, ut neque angelus, neque homo caderet, in Dei potestate non fuisse? Sed hoc eorum potestati maluit non auferre; atque ita et quantum mali eorum superbia, et quantum boni sua gratia valeret, ostendere.

Caput XXVIII.

De qualitate duarum civitatum, terrenae atque coelestis.

Capítulo XXVII.

De los pecadores, ángeles y hombres, cuya perversidad no perturba la providencia de Dios.

Por lo tanto, los pecadores, tanto ángeles como hombres, nada hacen por lo que se impidan las «grandes obras del Señor, exquisitas en todas sus voluntades» (Sal 110, 2). Porque quien providente y omnipotentemente distribuye a cada uno lo suyo, sabe usar bien no solo de los buenos, sino también de los malos. Y por esto, usando bien del ángel malo, tan condenado y endurecido por el mérito de su primera mala voluntad que ya no tuviera más una buena voluntad, ¿por qué no permitiría Dios que el primer hombre, que había sido criado recto, esto es, de buena voluntad, fuera tentado por él? Puesto que había sido así instituido que, si el hombre bueno fiara del auxilio de Dios, vencería al ángel malo; pero si desertara soberbiamente de Dios su Creador y Ayudador complaciéndose a sí mismo, sería vencido: teniendo buen mérito en la voluntad recta ayudada divinamente, pero malo en la voluntad perversa que desierta de Dios. Porque incluso el fiar del auxilio de Dios, no podría ciertamente hacerlo sin el auxilio de Dios; y sin embargo, no por eso dejaba de estar en su potestad el retirarse de estos beneficios de la divina gracia complaciéndose a sí mismo. Pues así como vivir en esta carne sin los auxilios de los alimentos no está en la potestad, pero sí lo está el no vivir en ella, lo que hacen los que se matan a sí mismos: así vivir bien sin el auxilio de Dios, aun en el paraíso, no estaba en la potestad; pero sí estaba en la potestad el vivir mal, aunque con una bienaventuranza que no había de permanecer, y una poquísima y justísima pena que había de seguir. Siendo, pues, Dios no ignorante de este futuro caso humano, ¿por qué no permitiría que fuera tentado por la malignidad del ángel envidioso? De ningún modo estando incierto de que sería vencido; sino no obstante presabiendo que de su simiente, ayudada por su gracia, el mismo diablo había de ser vencido con mayor gloria de los santos. Así se hizo para que nada de lo futuro estuviera oculto a Dios, ni por presaberlo obligara a nadie a pecar; y demostrara por la consiguiente experiencia a la criatura racional angélica y humana qué diferencia había entre la propia presunción de cada uno y su tutela. ¿Pues quién se atrevería a creer o a decir que no estuvo en la potestad de Dios el que ni el ángel ni el hombre cayeran? Pero prefirió no quitar esto de su potestad; y así mostrar cuánto podía el mal de su soberbia y cuánto el bien de su gracia.

Capítulo XXVIII.

De la cualidad de las dos ciudades, la terrena y la celestial.

Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui . Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam: huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum: haec dicit Deo suo, Gloria mea, et exaltans caput meum (Psal. III, 4). Illi in principibus ejus, vel in eis quas subjugat nationibus dominandi libido dominatur: in hac serviunt invicem in charitate, et praepositi consulendo, et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam: haec dicit Deo suo, Diligam te, Domine, virtus mea (Psal. XVII, 2). Ideoque in illa sapientes ejus secundum hominem viventes, aut corporis aut animi sui bona, aut utriusque sectati sunt; aut qui potuerunt cognoscere Deum, non ut Deum honoraverunt, vel gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes se esse sapientes, id est, dominante sibi superbia in sua sapientia sese extollentes, stulti facti sunt; et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium: ad hujuscemodi enim simulacra adoranda vel duces populorum, vel sectatores fuerunt. Et coluerunt atque servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula (Rom. I 21-25). In hac autem nulla est hominis sapientia, nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id exspectans praemium in societate sanctorum, non solum hominum, verum etiam Angelorum, ut sit Deus omnia in omnibus (I Cor. XV, 28).

Dos amores, pues, hicieron dos ciudades: la terrena, el amor de sí hasta el desprecio de Dios; la celestial, el amor de Dios hasta el desprecio de sí. En fin, aquella en sí misma, esta en el Señor se gloría. Pues aquella busca de los hombres la gloria: para esta, sin embargo, Dios, testigo de la conciencia, es la máxima gloria. Aquella en su gloria ensalza su cabeza: esta dice a su Dios: «Gloria mía, y el que ensalza mi cabeza» (Sal 3, 4). En aquella domina la libido de mandar en sus príncipes o en las naciones que subyuga: en esta se sirven mutuamente en la caridad, tanto los superiores aconsejando como los súbditos obedeciendo. Aquella en sus potentes ama su propia virtud: esta dice a su Dios: «Te amaré, Señor, virtud mía» (Sal 17, 2). Y por eso en aquella sus sabios, viviendo según el hombre, buscaron los bienes o del cuerpo o de su alma, o de ambos; o los que pudieron conocer a Dios, «no como a Dios le honraron ni le dieron gracias; sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y se oscureció su insipiente corazón.» Diciéndose ser sabios, esto es, ensalzándose en su sabiduría dominándoles la soberbia, se hicieron estultos; e inmutaron la gloria del incorruptible Dios en la semejanza de la imagen de hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos, y de serpientes: pues para adorar semejantes simulacros o fueron guías de los pueblos o seguidores. Y dieron culto y sirvieron a la criatura más que al Creador, el cual es bendito por los siglos (Rom 1, 21-25). En esta, sin embargo, no hay sabiduría del hombre sino la piedad, por la cual se da culto rectamente al verdadero Dios, esperando aquel premio en la sociedad de los santos, no solo de los hombres sino también de los ángeles, «para que sea Dios todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28).

LIBER QUINTUS DECIMUS.

Postquam egit quatuor proxime antecedentibus libris de civitatum duarum, terrenae ac coelestis exortu, libros totidem de earumdem civitatum procursu subjungit Augustinus, idque argumentum ea ratione aggreditur, ut praecipua capita sacrae historiae eodem spectantia pertractet, primum scilicet quinto decimo hoc libro quae in Genesi leguntur a Cain et Abel usque ad diluvium.

Caput Primum.

De duobus ordinibus generationis humanae in diversos fines ab initio procurrentis.

1. De felicitate paradisi, vel de ipso paradiso, et de vita ibi primorum hominum, eorumque peccato atque supplicio, multi multa senserunt, multa dixerunt, multa litteris mandaverunt. Nos quoque secundum Scripturas sanctas, vel quod in eis legimus, vel quod ex eis intelligere potuimus, earum congruentes auctoritati, de his rebus in superioribus libris diximus. Enucleatius autem si ista quaerantur, multiplices atque multimodas pariunt disputationes, quae pluribus intexendae sunt voluminibus, quam hoc opus tempusque deposcit. Quod non ita largum habemus, ut in omnibus quae possunt requirere otiosi et scrupulosi, paratiores ad interrogandum, quam capaciores ad intelligendum, nos oporteat immorari. Arbitror tamen satis nos jam fecisse magnis et difficillimis quaestionibus de initio vel mundi , vel animae, vel ipsius generis humani: quod in duo genera distribuimus; unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum: quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera, aeternum supplicium subire cum diabolo. Sed iste finis est earum, de quo post loquendum est. Nunc autem quoniam de exortu earum, sive in Angelis, quorum numerus ignoratur a nobis, sive in duo bus primis hominibus, satis dictum est, jam mihi videtur earum aggrediendus excursus, ex quo illi duo generare coeperunt, donec homines generare cessabunt. Hoc enim universum tempus, sive saeculum, in quo cedunt morientes, succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum, de quibus disputamus, excursus est.

Libro D

ECIMOQUINTO.

Después de haber tratado en los cuatro libros inmediatamente precedentes del origen de las dos ciudades, la terrena y la celestial, añade Agustín otros tantos libros sobre el transcurso de las mismas ciudades, y aborda ese argumento de tal modo que trata los principales capítulos de la historia sagrada que miran a lo mismo, primeramente por cierto en este libro decimoquinto lo que se lee en el Génesis desde Caín y Abel hasta el diluvio.

Capítulo Primero.

De los dos órdenes de la generación humana que desde el principio transcurren hacia diversos fines.

1. Sobre la felicidad del paraíso, o sobre el mismo paraíso, y sobre la vida allí de los primeros hombres, y su pecado y suplicio, muchos sintieron muchas cosas, dijeron muchas cosas, mandaron muchas cosas a las letras. Nosotros también según las Sagradas Escrituras, o lo que en ellas leemos, o lo que de ellas pudimos entender, congruentes con su autoridad, de estas cosas dijimos en los libros superiores. Mas si se buscan estas cosas más minuciosamente, producen múltiples y multiformes disputas, que han de entretejerse en más volúmenes de los que esta obra y tiempo piden. El cual no tenemos tan largo que en todas las cosas que pueden requerir los ociosos y escrupulosos, más prontos a preguntar que capaces de entender, nos convenga demorarnos. Estimo sin embargo que ya hemos cumplido con las grandes y dificilísimas cuestiones sobre el inicio o del mundo, o del alma, o del mismo género humano: al cual distribuimos en dos géneros; uno de los que viven según el hombre, otro de los que viven según Dios. A las cuales también místicamente llamamos las dos ciudades, esto es, las dos sociedades de hombres: de las cuales hay una que está predestinada a reinar eternamente con Dios; la otra, a sufrir eterno suplicio con el diablo. Pero este es el fin de ellas, del cual se ha de hablar después. Ahora bien, puesto que sobre el origen de ellas, ya en los ángeles, cuyo número ignoramos, ya en los dos primeros hombres, se ha dicho bastante, ya me parece que se ha de acometer su transcurso, desde que aquellos dos comenzaron a generar hasta que los hombres cesen de generar. Pues todo este tiempo, o siglo, en el cual ceden los que mueren y suceden los que nacen, es el transcurso de estas dos ciudades de que disputamos.

2. Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem; posterior Abel, ad civitatem Dei. Sicut enim in uno homine, quod dixit Apostolus, experimur quia non primum quod spirituale est, sed quod animale, postea spirituale (I Cor. XV, 46): unde unusquisque, quoniam ex damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis. Quod si in Christum renascendo profecerit, post erit bonus et spiritualis: sic in universo genere humane cum primum duae istae coeperunt nascendo atque moriendo procurrere civitates, prior est natus civis hujus saeculi; posterior autem isto peregrinus in saeculo, et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum. Nam quantum ad ipsum attinet, ex eadem massa oritur, quae originaliter est tota damnata: sed tanquam figulus Deus (hanc enim similitudinem non imprudenter, sed prudenter introducit Apostolus) ex eadem massa fecit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam (Rom. IX, 21). Prius autem factum est vas in contumeliam, post vero alterum in honorem: quia et in ipso uno, sicut jam dixi, homine, prius est reprobum, unde necesse est incipiamus, et ubi non est necesse ut remaneamus; posterius vero probum, quo proficientes veniamus, et quo pervenientes maneamus. Proinde non quidem omnis homo malus erit bonus, nemo tamen erit bonus qui non erat malus: sed quanto quisque citius mutatur in melius, hoc in se facit nominari quod apprehendit celerius, et posteriore cooperit vocabulum prius. Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem (Gen. IV, 17): Abel autem tanquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni ejus tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes, quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe Rege saeculorum sine ullo temporis fine regnabunt.

Caput II.

De filiis carnis, et filiis promissionis.

Umbra sane quaedam civitatis hujus et imago prophetica ei significandae potius quam praesentandae servivit in terris, quo eam tempore demonstrari oportebat, et dicta est etiam ipsa civitas sancta merito significantis imaginis, non expressae, sicut futura est, veritatis. De hac imagine serviente, et de illa quam significat libera civitate, sic Apostolus ad Galatas loquitur: Dicite mihi, inquit, sub lege volentes esse, legem non audistis ? Scriptum est enim quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera.

2. Nació, pues, primero Caín de aquellos dos padres del género humano, perteneciente a la ciudad de los hombres; después Abel, perteneciente a la ciudad de Dios. Porque como en un solo hombre experimentamos lo que dijo el Apóstol, que «no primero lo que es espiritual, sino lo que es animal, después lo espiritual» (1 Cor 15, 46): de donde cada uno, puesto que nace de una progenie condenada, primero es necesario que sea malo y carnal por Adán. Pero si progresara renaciendo en Cristo, después será bueno y espiritual: así en todo el género humano, cuando primero comenzaron estas dos ciudades a transcurrir naciendo y muriendo, primero nació el ciudadano de este siglo; después, sin embargo, el peregrino en este siglo, y perteneciente a la ciudad de Dios, predestinado por la gracia, elegido por la gracia, peregrino abajo por la gracia, ciudadano arriba por la gracia. Pues por lo que a él mismo atañe, nace de la misma masa que originalmente está toda condenada; pero como el alfarero Dios (pues esta similitud no imprudentemente, sino prudentemente la introduce el Apóstol) de la misma masa «hizo un vaso para honra y otro para deshonra» (Rom 9, 21). Primero, empero, se hizo el vaso para deshonra, después el otro para honra: porque también en el hombre mismo, como ya dije, primero es lo réprobo, de donde es necesario que empecemos y donde no es necesario que permanezcamos; después lo probo, adonde lleguemos progresando y donde permanezcamos al llegar. Por lo tanto, no ciertamente todo hombre malo será bueno, nadie empero será bueno que no fuera malo: pero cuanto cada uno más pronto se muda en mejor, tanto hace que en él se nombre lo que más velozmente aprehende, y cubre con lo posterior el vocablo anterior. Escrito está, pues, de Caín que edificó una ciudad (Gén 4, 17): Abel, empero, como peregrino no la edificó. Pues la ciudad de los santos es celestial, aunque aquí engendre ciudadanos en los cuales peregrina hasta que llegue el tiempo de su reino, cuando congregará a todos resucitando en sus cuerpos, cuando se les dará el reino prometido, donde reinarán con su príncipe, el Rey de los siglos, sin ningún fin del tiempo.

Capítulo II.

De los hijos de la carne y de los hijos de la promesa.

Una sombra ciertamente de esta ciudad y una imagen profética sirvió para significarla más bien que para presentarla en la tierra, en aquel tiempo en que convenía que fuera demostrada, y fue llamada también ella misma ciudad santa por el mérito de la imagen significante, no de la verdad expresada, tal como ha de ser. De esta imagen servidora, y de aquella que significa la ciudad libre, así habla el Apóstol a los Gálatas: «Decidme —dice—, los que queréis estar bajo la ley, ¿no habéis oído la ley? Pues escrito está que Abrahán tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre.

Sed ille quidem qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de libera, per repromissionem: quae sunt in allegoria . Haec enim sunt duo testamenta; unum quidem a monte Sina in servitutem generans, quod est Agar . Sina enim est mons in Arabia, qui conjunctus est huic quae nunc est Jerusalem: servit enim cum filiis suis. Quae autem sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater omnium nostrum . Scriptum est enim, Laetare, sterilis, quae non paris; erumpe et clama, quae non parturis: quoniam multi filii desertae, magis quam ejus quae habet virum. Nos autem, fratres, secundum Isaac promissionis filii sumus. Sed sicut tunc qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum qui secundum spiritum; ita et nunc. Sed quid dicit Scriptura? Ejice ancillam et filium ejus: non enim haeres erit filius ancillae cum filio liberae. Nos autem, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit (Galat. IV, 21-31). Haec forma intelligendi de apostolica auctoritate descendens locum nobis aperit, quemadmodum Scripturas duorum Testamentorum, Veteris et Novi accipere debeamus. Pars enim quaedam terrenae civitatis imago coelestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram; et ideo serviens. Non enim propter se ipsam, sed propter aliam significandam est instituta; et praecedente alia significatione et ipsa praefigurans praefigurata est. Namque Agar ancilla Sarrae, ejusque filius, imago quadam hujus imaginis fuit.

Et quoniam transiturae erant umbrae luce veniente, ideo dixit libera Sarra, quae significabat liberam civitatem, cui rursus alio modo significandae etiam illa umbra serviebat: Ejice ancillam, et filium ejus; non enim haeres erit filius ancillae cum filio meo Isaac, quod ait Apostolus, cum filio liberae. Invenimus ergo in terrena civitate duas formas; unam suam praesentiam demonstrantem, alteram coelesti civitati significandae sua praesentia servientem. Parit autem cives terrenae civitatis peccato vitiata natura; coelestis vero civitatis cives parit a peccato naturam liberans gratia: unde illa vocantur vasa irae; ista, vasa misericordiae (Rom. IX, 22, 23). Significatum est hoc etiam in duobus filiis Abrahae, quod unus de ancilla, quae dicebatur Agar, secundum carnem natus est Ismael, alter autem de Sarra libera secundum repromissionem natus Isaac. Uterque quidem de semine Abrahae: sed illum genuit demonstrans consuetudo naturam, istum vero dedit promissio significans gratiam. Ibi humanus usus ostenditur, hic divinum beneficium commendatur.

Caput III.

De sterilitate Sarrae, quam Dei gratia fecundavit.

Pero aquel por cierto que de la esclava, nació según la carne; el que de la libre, por la promesa: lo cual es una alegoría. Pues estos son los dos testamentos; uno por cierto desde el monte Sinaí engendrando para la servidumbre, que es Agar. Pues el Sinaí es un monte en Arabia, que está unido a esta Jerusalén que ahora es: pues sirve con sus hijos. La que sin embargo es la Jerusalén de arriba, es libre, la cual es madre de todos nosotros. Pues escrito está: Alégrate, estéril, que no pares; rompe y clama, que no estás de parto: porque muchos son los hijos de la desierta, más que de la que tiene marido. Nosotros, sin embargo, hermanos, según Isaac somos hijos de la promesa. Pero como entonces el que había nacido según la carne, perseguía al que según el espíritu; así también ahora. Pero ¿qué dice la Escritura? Echa a la esclava y a su hijo: pues no será heredero el hijo de la esclava con el hijo de la libre. Nosotros, empero, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre, con la libertad con que Cristo nos libertó» (Gál 4, 21-31). Esta forma de entender descendiendo de la autoridad apostólica nos abre el lugar de cómo debemos recibir las Escrituras de los dos Testamentos, el Viejo y el Nuevo. Pues una cierta parte de la ciudad terrena fue hecha imagen de la ciudad celestial, no significándose a sí misma sino a la otra; y por tanto servidora. Pues no por sí misma, sino por otra que había de significar fue instituida; y precediendo otra significación, ella misma prefigurando fue prefigurada. Pues Agar la esclava de Sara, y su hijo, fueron una cierta imagen de esta imagen.

Y puesto que habían de pasar las sombras viniendo la luz, por eso dijo la libre Sara, que significaba la ciudad libre, a la cual para ser significada de otro modo servía también aquella sombra: «Echa a la esclava y a su hijo; pues no será heredero el hijo de la esclava con mi hijo Isaac», lo cual dice el Apóstol «con el hijo de la libre». Hallamos, pues, en la ciudad terrena dos formas; una demostrando su propia presencia, la otra sirviendo por su presencia para significar la ciudad celestial. Engendra, empero, los ciudadanos de la ciudad terrena la naturaleza viciada por el pecado; mas los ciudadanos de la ciudad celestial los engendra la gracia que libra a la naturaleza del pecado: de donde aquellos se llaman vasos de ira, estos vasos de misericordia (Rom 9, 22. 23). Se significó esto también en los dos hijos de Abrahán, que uno, Ismael, nació según la carne de la esclava que se llamaba Agar, mas el otro, Isaac, nació según la promesa de Sara libre. Uno y otro por cierto de la simiente de Abrahán: mas a aquel lo engendró demostrando la costumbre la naturaleza, a este empero lo dio la promesa significando la gracia. Allí se muestra el uso humano, aquí se encomienda el beneficio divino.

Capítulo III.

De la esterilidad de Sara, a quien la gracia de Dios fecundó.

Sarra quippe sterilis erat, et desperatione prolis, saltem de ancilla sua concupiscens habere, quod de se ipsa non se posse cernebat, dedit eam fetandam viro, de quo parere voluerat, nec potuerat. Exegit itaque etiam sic debitum de marito, utens jure suo in utero alieno. Natus est ergo Ismael, sicut nascuntur homines, permixtione sexus utriusque, usitata lege naturae. Ideo dictum est secundum carnem: non quod ista beneficia Dei non sint, aut non illa operetur Deus, cujus opifex sapientia attingit, sicut scriptum est, a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (Sap. VIII, 1): sed ubi significandum fuerat Dei donum, quod indebitum hominibus gratis gratia largiretur, sic oportuit dari filium, quemadmodum naturae non debebatur excursibus. Negat enim natura jam filios tali commixtioni maris et feminae, qualis esse poterat Abrahae et Sarrae in illa jam aetate, etiam mulieris accedente sterilitate, quae nec tunc parere potuit, quando non aetas fecunditati, sed aetati fecunditas defuit. Quod ergo naturae sic affectae fructus posteritatis non de bebatur, significat quod natura generis humani peccato vitiata, ac per hoc jure damnata, nihil verae felicitatis in posterum merebatur. Recte igitur significat Isaac per repromissionem natus filios gratiae, cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodammodo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens, atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors , obedientia charitatis.

Caput IV.

De terrenae civitatis vel concertatione, vel pace.

Terrena porro civitas, quae sempiterna non erit (neque enim cum in extremo supplicio damnata fuerit, jam civitas erit), hic habet bonum suum, cujus societate laetatur, qualis esse de talibus rebus laetitia potest. Et quoniam non est tale bonum, ut nullas angustias faciat amatoribus suis, ideo civitas ista adversus se ipsam plerumque dividitur litigando, bellando, atque pugnando, et aut mortiferas, aut certe mortales victorias requirendo. Nam ex quacumque sui parte adversus alteram sui partem bellando surrexerit, quaerit esse victrix gentium, cum sit captiva vitiorum. Et si quidem cum vicerit, superbius extollitur, etiam mortifera ; si vero conditionem cogitans casusque communes, magisque accidere possunt adversis angitur, quam eis quae provenerint secundis rebus inflatur, tantummodo mortalis est ista victoria. Neque enim semper dominari poterit permanendo eis quos potuerit subjugare vincendo.

Sara por cierto era estéril, y por la desesperación de la prole, deseando tener al menos de su esclava lo que de sí misma veía que no podía, la dio para ser fecundada al varón de quien había querido parir y no había podido. Exigió, pues, aun así el débito del marido, usando de su derecho en el útero ajeno. Nació, pues, Ismael, como nacen los hombres, por la mezcla de ambos sexos, por la ley acostumbrada de la naturaleza. Por eso se dijo «según la carne»: no porque estos no sean beneficios de Dios, o no los obre Dios, cuya sabiduría artífice alcanza, como está escrito, «desde un fin hasta el otro fuertemente, y dispone todas las cosas suavemente» (Sab 8, 1): sino donde había de significarse el don de Dios, que la gracia otorgaría gratuitamente a los hombres no debiéndoselo, así convino que se diera el hijo, de modo que no se debiera a los transcursos de la naturaleza. Pues niega la naturaleza ya hijos a tal mezcla de varón y hembra cual pudo ser la de Abrahán y Sara en aquella edad, accediendo también la esterilidad de la mujer, que ni aun entonces pudo parir cuando no faltó la edad a la fecundidad, sino la fecundidad a la edad. Lo que, pues, no se debía a la naturaleza así afectada el fruto de la posteridad, significa que la naturaleza del género humano viciada por el pecado, y por ello justamente condenada, nada de verdadera felicidad en lo futuro merecía. Rectamente, por tanto, significa Isaac nacido por la promesa a los hijos de la gracia, ciudadanos de la ciudad libre, socios de la paz eterna, donde no haya amor de la propia y privada en cierto modo voluntad, sino gozando del común y mismo inconmutable bien, y haciendo de muchos un solo corazón, esto es, perfectamente concorde, por la obediencia de la caridad.

Capítulo IV.

Del concierto o de la paz de la ciudad terrena.

La ciudad terrena, por lo demás, que no será sempiterna (pues cuando sea condenada en el último suplicio, ya no será ciudad), tiene aquí su bien, en cuya sociedad se alegra, cual puede ser la alegría de tales cosas. Y puesto que no es tal bien que no cause ninguna angustia a sus amadores, por eso esta ciudad contra sí misma muchísimas veces se divide litigando, guerreando y luchando, y buscando o victorias mortíferas o ciertamente mortales. Pues de cualquier parte de sí misma por la que se haya levantado guerreando contra otra parte de sí misma, busca ser vencedora de las naciones, siendo cautiva de los vicios. Y si por cierto cuando haya vencido, se ensalza más soberbiamente, es incluso mortífera; si por el contrario considerando la condición y los casos comunes, más se angustia por las cosas que pueden suceder adversas que se infla por aquellas que han resultado secundas, solamente es mortal aquella victoria. Pues no podrá siempre dominar permaneciendo sobre aquellos a quienes pudo subyugar venciendo.

Caput V.

De primo terrenae civitatis auctore fratricida, cujus impietati Romanae urbis conditor germani caede responderit.

Primus itaque fuit terrenae civitatis conditor fratricida: nam suum fratrem civem civitatis aeternae in hac terra peregrinantem invidentia victus occidit. Unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quae fuerat hujus terrenae civitatis, de qua loquimur, caput futura, et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo et, ut Graeci appellant, á¼€ÏÏ‡ÎµÏ„á½»Ï€á¿[3] quaedam sui generis imago respondit. Nam et illic, sicut ipsum facinus quidam poeta commemoravit illorum, Fraterno primi maduerunt sanguine muri. (Lucan. lib. 1 Pharsal., v. 95.) Sic enim condita est Roma, quando occisum Remum a fratre Romulo Romana testatur historia: nisi quod isti terrenae civitatis ambo cives erant. Ambo gloriam de Romanae reipublicae institutione quaerebant: sed ambo eam tantam, quantam, si unus esset, habere non poterant. Qui enim volebat dominando gloriari, minus utique dominaretur, si ejus potestas vivo consorte minueretur. Ut ergo totam dominationem haberet unus, ablatus est socius: et scelere crevit in pejus, quod innocentia minus esset et melius. Hi autem fratres Cain et Abel non habebant ambo inter se similem rerum terrenarum cupiditatem; nec in hoc alter alteri invidit, quod ejus dominatus fieret angustior, qui alterum occidit, si ambo dominarentur (Abel quippe non quaerebat dominationem in ea civitate, quae condebatur a fratre): sed invidentia illa diabolica, qua invident bonis mali, nulla alia causa , nisi quia illi boni sunt, illi mali. Nullo enim modo fit minor accedente seu permanente consorte possessio bonitatis; imo possessio bonitas, quam tanto latius, quanto concordius individua sociorum possidet charitas . Non habebit denique istam possessionem, qui eam noluerit habere communem; et tanto eam reperiet ampliorem, quanto amplius ibi potuerit amare consortem. Illud igitur quod inter Remum et Romulum exortum est, quemadmodum adversus se ipsam terrena civitas dividatur, ostendit: quod autem inter Cain et Abel, inter duas ipsas civitates, Dei et hominum, inimicitias demonstravit. Pugnant ergo inter se mali et mali: item pugnant inter se boni et mali.

CAPÃTULO V.---Del primer autor de la ciudad terrena, fratricida, a cuya impiedad el fundador de la ciudad romana respondiÃ³ con la muerte de su hermano.

El primer fundador de la ciudad terrena fue, por tanto, un fratricida: pues, vencido por la envidia, matÃ³ a su hermano, ciudadano de la ciudad eterna, que peregrinaba en esta tierra. Por lo cual no es de maravillar que, tanto tiempo despuÃ©s, en la fundaciÃ³n de aquella ciudad que habÃa de ser cabeza de esta ciudad terrena de que hablamos, y que habÃa de reinar sobre tantas naciones, respondiera a este primer ejemplo y, como lo llaman los griegos, arquetipo (archetypos), una cierta imagen de su propio gÃ©nero. Pues tambiÃ©n allÃ, como un cierto poeta de ellos conmemorÃ³ el mismo crimen: Â«Los primeros muros se empaparon de sangre fraternaÂ» (Lucano, Farsalia, Libro I, v. 95). Pues asÃ fue fundada Roma, cuando la historia romana atestigua que Remo fue muerto por su hermano RÃ³mulo: excepto que ambos eran ciudadanos de la ciudad terrena. Ambos buscaban la gloria por la instituciÃ³n de la repÃºblica romana: pero ambos no podÃan tenerla tan grande como si fuera uno solo. Pues el que querÃa gloriarse dominando, dominarÃa ciertamente menos si su potestad disminuyera con un consorte vivo. Para que, por tanto, uno solo tuviera toda la dominaciÃ³n, fue quitado el socio: y creciÃ³ para peor por el crimen lo que por la inocencia fuera menos y mejor. Mas estos hermanos CaÃn y Abel no tenÃan ambos entre sÃ un similar deseo de las cosas terrenas; ni en esto envidiÃ³ el uno al otro, porque su dominio se hiciera mÃ¡s estrecho, el que matÃ³ al otro, si ambos dominaran (pues Abel no buscaba la dominaciÃ³n en aquella ciudad que era fundada por su hermano): sino aquella envidia diabÃ³lica con la que los malos envidian a los buenos por ninguna otra causa sino porque ellos son buenos y aquellos malos. Pues de ningÃºn modo se hace menor la posesiÃ³n de la bondad con el acceso o la permanencia de un consorte; antes bien, la bondad es una posesiÃ³n que tanto mÃ¡s ampliamente posee la caridad individual de los socios cuanto mÃ¡s concordemente la poseen. Finalmente, no tendrÃ¡ esta posesiÃ³n quien no la quiera tener en comÃºn; y tanto mÃ¡s amplia la hallarÃ¡ cuanto mÃ¡s pueda amar allÃ al consorte. Aquello, pues, que surgiÃ³ entre Remo y RÃ³mulo, mostrÃ³ cÃ³mo se divide contra sÃ misma la ciudad terrena; mas lo que surgiÃ³ entre CaÃn y Abel, demostrÃ³ las enemistades entre las dos ciudades mismas, la de Dios y la de los hombres. Luchan, por tanto, entre sÃ los malos y los malos: asÃ tambiÃ©n luchan entre sÃ los buenos y los malos.

Boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnare non possunt: proficientes autem nondumque perfecti ita possunt, ut bonus quisque ex ea parte pugnet contra alterum, qua etiam contra semetipsum. Et in uno quippe homine caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem (Galat. V, 17). Concupiscentia ergo spiritualis contra alterius potest pugnare carnalem, vel concupiscentia carnalis contra alterius spiritualem, sicut inter se pugnant boni et mali: vel certe ipsae concupiscentiae carnales inter se duorum bonorum, nondum utique perfectorum, sicut inter se pugnant mali et mali, donec eorum qui curantur ad ultimam victoriam sanitas perducatur.

Caput VI.

De languoribus, quos ex poena peccati etiam cives civitatis Dei in hujus vitae peregrinatione patiuntur, et a quibus Deo medente sanantur.

Languor est quippe iste, id est illa inobedientia, de qua in libro quartodecimo diseruimus (Capp. 1, 11 et alibi), primae inobedientiae supplicium; et ideo non natura, sed vitium: propter quod dicitur proficientibus bonis, et ex fide in hac peregrinatione viventibus, Invicem onera vestra portate, et sic adimplebitis legem Christi (Galat. VI, 2) . Item alibi dicitur: Corripite inquietos, consolamini pussillanimes, suscipite infirmos, patientes estote ad omnes. Videte ne quis malum pro malo alicui reddat (I Thess. V, 14 et 15). Item alio loco: Si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos qui spirituales estis, instruite hujusmodi in spiritu mansuetudinis, intendens te ipsum, ne et tu tenteris (Galat. VI, 1). Et alibi: Sol non occidat super iracundiam vestram (Ephes. IV, 26). Et in Evangelio: Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum (Matth. XVIII, 15). Item de peccatis, in quibus multorum cavetur offensio, Apostolus dicit: Peccantes coram omnibus argue, ut et caeteri timorem habeant (I Tim. V, 20). Propter hoc et de venia invicem danda, multa praecipiuntur, et magna cura, propter tenendam pacem, sine qua nemo poterit videre Deum (Hebr. XII, 14): ubi ille terror est, quando jubetur servus decem millium talentorum reddere debita, quae illi fuerant relaxata, quoniam debitum denariorum centum conservo suo non relaxavit. Qua similitudine proposita, Dominus Jesus adjecit, atque ait, Sic et vobis faciet Pater vester coelestis, si non dimiseritis unusquisque fratri suo de cordibus vestris (Matth. XVIII, 35).

Mas los buenos y los buenos, si son perfectos, no pueden luchar entre sÃ: mas los que estÃ¡n progresando y aÃºn no son perfectos, pueden de tal modo que cada bueno luche contra el otro por aquella parte por la que tambiÃ©n lucha contra sÃ mismo. Pues incluso en un solo hombre Â«la carne codicia contra el espÃritu, y el espÃritu contra la carneÂ» (GÃ¡l V, 17). La concupiscencia espiritual, pues, puede luchar contra la carnal de otro, o la concupiscencia carnal contra la espiritual de otro, asÃ como luchan entre sÃ los buenos y los malos: o ciertamente las mismas concupiscencias carnales entre sÃ de dos buenos, aÃºn ciertamente no perfectos, asÃ como luchan entre sÃ los malos y los malos, hasta que la salud de los que son curados sea conducida a la victoria Ãºltima.

CAPÃTULO VI.---De los languores que incluso los ciudadanos de la ciudad de Dios padecen en la peregrinaciÃ³n de esta vida por la pena del pecado, y de los cuales son sanados por Dios mÃ©dico.

Es ciertamente ese languor, esto es, aquella inobediencia de que tratamos en el libro decimocuarto, el suplicio de la primera inobediencia; y por tanto no naturaleza, sino vicio: por lo cual se dice a los buenos que progresan y que viven de la fe en esta peregrinaciÃ³n: Â«Llevad unos las cargas de los otros, y asÃ cumplirÃ©is la ley de CristoÂ» (GÃ¡l VI, 2). Asimismo en otra parte se dice: Â«Corregid a los inquietos, consolad a los pusilÃ¡nimes, acoged a los enfermos, sed pacientes con todos. Ved que nadie devuelva a otro mal por malÂ» (I Tes V, 14 y 15). Asimismo en otro lugar: Â«Si un hombre fuera sorprendido en algÃºn delito, vosotros que sois espirituales, instruid al tal en espÃritu de mansedumbre, considerÃ¡ndote a ti mismo, no sea que tÃº tambiÃ©n seas tentadoÂ» (GÃ¡l VI, 1). Y en otra parte: Â«No se ponga el sol sobre vuestra iraÂ» (Ef IV, 26). Y en el Evangelio: Â«Si tu hermano pecare contra ti, corrÃ¡gele entre ti y Ã©l soloÂ» (Mt XVIII, 15). Asimismo sobre los pecados en los cuales se evita la ofensa de muchos, dice el ApÃ³stol: Â«A los que pecan, reprÃ©ndelos delante de todos, para que tambiÃ©n los demÃ¡s tengan temorÂ» (I Tim V, 20). Por esto tambiÃ©n sobre el perdÃ³n que se ha de dar mutuamente, se prescriben muchas cosas y con gran cuidado, por mantener la paz, sin la cual nadie podrÃ¡ ver a Dios (Heb XII, 14): donde estÃ¡ aquel terror cuando se manda al siervo de los diez mil talentos devolver las deudas que le habÃan sido perdonadas, puesto que no perdonÃ³ la deuda de cien denarios a su consiervo. Propuesta la cual similitud, el SeÃ±or JesÃºs aÃ±adiÃ³ y dijo: Â«AsÃ tambiÃ©n harÃ¡ con vosotros vuestro Padre celestial, si no perdonareis cada uno a su hermano de vuestros corazonesÂ» (Mt XVIII, 35).

Hoc modo curantur cives civitatis Dei in hac terra peregrinantes, et paci supernae patriae suspirantes. Spiritus autem sanctus operatur intrinsecus, ut valeat aliquid medicina, quae adhibetur extrinsecus. Alioquin etiamsi Deus ipse utens creatura sibi subdita in aliqua specie humana sensus alloquatur humanos, sive istos corporis, sive illos quos istis simillimos habemus in somnis, nec interiore gratia mentem regat atque agat, nihil prodest homini omnis praedicatio veritatis. Facit autem hoc Deus a vasis misericordiae irae vasa discernens, dispensatione qua ipse novit multum occulta, sed tamen justa. Ipso quippe adjuvante mirabilibus et latentibus modis, cum peccatum, quod habitat in membris nostris, quae potius jam poena peccati est, sicut Apostolus praecipit, non regnat in nostro mortali corpore ad obediendum desideriis ejus, nec ei membra nostra velut iniquitatis arma exhibemus (Rom. VI, 12, 13), convertitur ad mentem non sibi ad mala, Deo regente, consentientem; et eam regentem tranquillius nunc habebit, postea sanitate perfecta atque immortalitate percepta homo sine ullo peccato in aeterna pace regnabit.

Caput VII.

De causa et pertinacia sceleris Cain, quem a facinore concepto nec Dei sermo revocavit.

1. Sed hoc ipsum, quod sicut potuimus exposuimus, cum Deus locutus esset ad Cain eo more , quo cum primis hominibus per creaturam subjectam velut eorum socius forma congrua loquebatur , quid ei profuit? nonne conceptum scelus in necando fratre etiam post verbum divinae admonitionis implevit? Nam cum sacrificia discrevisset amborum, in illius respiciens, hujus despiciens, quod non dubitandum est potuisse cognosci signo aliquo attestante visibili; et hoc ideo fecisset Deus, quia mala erant opera hujus, fratris vero ejus bona: contristatus est Cain valde, et concidit facies ejus. Sic enim scriptum est: Et dixit Dominus ad Cain, Quare tristis factus es, et quare concidit facies tua? Nonne si recte offeras, recte autem non dividas, peccasti? Quiesce: ad te enim conversio ejus, et tu dominaberis illius (Gen. IV, 6, 7, sec. LXX). In hac admonitione quam Deus protulit ad Cain, illud quidem quod dictum est, Nonne si recte offeras, recte autem non dividas, peccasti? quia non elucet cur vel unde sit dictum, multos sensus peperit ejus obscuritas, cum divinarum Scripturarum quisque tractator secundum fidei regulam id conatur exponere.

De este modo son sanados los ciudadanos de la ciudad de Dios que peregrinan en esta tierra y suspiran por la paz de la patria celestial. Mas el EspÃritu Santo obra intrÃnsecamente para que valga algo la medicina que se aplica extrÃnsecamente. De otro modo, aunque Dios mismo, usando una criatura a Ã‰l sujeta en alguna especie humana, hablara a los sentidos humanos, ya sean estos del cuerpo, o aquellos que tenemos muy semejantes a estos en sueÃ±os, y no rigiera ni moviera la mente por la gracia interior, nada aprovecha al hombre toda la predicaciÃ³n de la verdad. Mas hace esto Dios distinguiendo los vasos de misericordia de los vasos de ira, por una dispensaciÃ³n que Ã‰l mismo conoce como muy oculta, pero sin embargo justa. Ayudando Ã‰l mismo, ciertamente, de modos admirables y latentes, cuando el pecado que habita en nuestros miembros —que es mÃ¡s bien ya pena del pecado—, segÃºn manda el ApÃ³stol, no reina en nuestro cuerpo mortal para obedecer a sus deseos, ni le ofrecemos nuestros miembros como armas de iniquidad (Rom VI, 12, 13), se vuelve a la mente que no consiente para el mal consigo misma, rigiÃ©ndola Dios; y la tendrÃ¡ rigiÃ©ndola mÃ¡s tranquilamente ahora, despuÃ©s, percibida la perfecta salud e inmortalidad, el hombre sin ningÃºn pecado reinarÃ¡ en la paz eterna.

CAPÃTULO VII.---De la causa y pertinacia del crimen de CaÃ-n, a quien ni siquiera la palabra de Dios apartÃ³ de la maldad concebida.

1. Pero esto mismo que hemos expuesto como pudimos, habiendo hablado Dios a CaÃn de aquel modo con el que hablaba con los primeros hombres a travÃ©s de una criatura sujeta, como si fuera su socio, en una forma congruente, Â¿quÃ© le aprovechÃ³? Â¿acaso no cumpliÃ³ la maldad concebida al matar a su hermano incluso despuÃ©s de la palabra de la divina amonestaciÃ³n? Pues cuando hubo discernido los sacrificios de ambos, mirando al de aquel y despreciando el de este —lo cual no ha de dudarse que pudo conocerse por algÃºn signo visible que lo atestiguara; y esto lo habÃa hecho Dios porque eran malas las obras de este, mas las de su hermano buenas —: se entristeciÃ³ CaÃn sobremanera, y decayÃ³ su rostro. Pues asÃ estÃ¡ escrito: Â«Y dijo el SeÃ±or a CaÃn: Â¿Por quÃ© te has entristecido, y por quÃ© ha decaÃdo tu rostro? Â¿Acaso si ofreces rectamente, mas no divides rectamente, no has pecado? SosiÃ©gate: pues hacia ti es su conversiÃ³n, y tÃº dominarÃ¡s sobre Ã©lÂ» (GÃ©n IV, 6, 7, segÃºn los LXX). En esta amonestaciÃ³n que Dios dirigiÃ³ a CaÃn, aquello ciertamente que se dijo: Â«Â¿Acaso si ofreces rectamente, mas no divides rectamente, no has pecado?Â», porque no brilla por quÃ© o de dÃ³nde fue dicho, su oscuridad engendrÃ³ muchos sentidos, cuando cada tratadista de las divinas Escrituras intenta exponerlo segÃºn la regla de la fe.

Recte quippe offertur sacrificium, cum offertur Deo vero, cui uni tantummodo sacrificandum est. Non autem recte dividitur, dum non discernuntur recte vel loca, vel tempora, vel res ipsae quae offeruntur, vel qui offert, et cui offertur, vel hi quibus ad vescendum distribuitur quod oblatum est: ut divisionem hic discretionem intelligamus; sive cum offertur, ubi non oportet, aut quod non ibi, sed alibi oportet; sive cum offertur, quando non oportet, aut quod non tunc, sed alias oportet; sive cum id offertur, quod nusquam et nunquam penitus debuit; sive cum electiora sibi ejusdem generis rerum tenet homo, quam sunt ea quae offert Deo; sive cum ejus rei quae oblata est, fit particeps profanus, aut quilibet quem fas non est fieri. In quo autem horum Deo displicuerit Cain, facile non potest inveniri. Sed quoniam Joannes apostolus, cum de his fratribus loqueretur, Non sicut Cain, inquit, qui ex maligno erat, et occidit fratrem suum: et cujus rei gratia occidit eum? Quia opera illius maligna fuerunt fratris autem illius justa (I Joan. III, 12): datur intelligi propterea Deum non respexisse in munus ejus, quia hoc ipso male dividebat, dans Deo aliquid suum, sibi autem se ipsum. Quod omnes faciunt qui non Dei, sed suam sectantes voluntatem, id est, non recto, sed perverso corde viventes, offerunt tamen Deo munus, quo putant eum redimi, ut eorum non opituletur sanandis pravis cupiditatibus, sed explendis. Et hoc est proprium terrenae civitatis, Deum vel deos colere, quibus adjuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non charitate consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo: mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo; qui tamen eum vel esse, vel res humanas curare jam credunt. Sunt enim multo deteriores, qui nec hoc quidem credunt. Cognito itaque Cain quod super ejus germani sacrificium, nec super suum respexerat Deus, utique fratrem bonum mutatus imitari, non elatus debuit aemulari. Sed contristatus est, et concidit facies ejus. Hoc peccatum maxime arguit Deus, tristitiam de alterius bonitate, et hoc fratris. Hoc quippe arguendo interrogavit dicens, Quare contristatus es, et quare concidit facies tua? Quia enim fratri invidebat, Deus videbat, et hoc arguebat. Nam hominibus, quibus absconditum est cor alterius, esse posset ambiguum, et prorsus incertum, utrum illa tristitia malignitatem suam, in qua se Deo displicuisse didicerat, an fratris doluerit bonitatem, quae Deo placuit, cum in sacrificium ejus aspexit. Sed rationem Deus reddens, cur ejus oblationem accipere noluerit, ut sibi ipse potius merito, quam ei frater immerito displiceret , cum esset injustus non recte dividendo, hoc est non recte vivendo, et indignus cujus approbaretur oblatio, quam esset injustior, quod fratrem justum gratis odisset, ostendit.

Pues rectamente se ofrece el sacrificio cuando se ofrece al Dios verdadero, a quien solo por cierto se ha de sacrificar. Pero no se divide rectamente mientras no se disciernen rectamente o los lugares, o los tiempos, o las cosas mismas que se ofrecen, o el que ofrece, y a quien se ofrece, o aquellos a quienes se distribuye para comer lo que fue ofrecido: de modo que entendamos aquÃ la divisiÃ³n como discreciÃ³n; ya sea cuando se ofrece donde no conviene, o lo que no allÁ, sino en otra parte conviene; ya sea cuando se ofrece cuando no conviene, o lo que no entonces, sino en otro momento conviene; ya sea cuando se ofrece aquello que en ningÃºn lugar y nunca debiÃ³ ofrecerse en absoluto; ya sea cuando el hombre se queda para sÃ cosas mÃ¡s electas del mismo gÃ©nero de cosas que las que ofrece a Dios; o ya sea cuando de aquella cosa que fue ofrecida se hace partÃcipe un profano, o cualquiera a quien no es lÃcito hacerse tal. En cuÃ¡l de estas cosas haya disgustado CaÃn a Dios, no puede hallarse fÃ¡cilmente. Pero puesto que Juan el ApÃ³stol, cuando hablaba de estos hermanos, dijo: Â«No como CaÃn, que era del maligno, y matÃ³ a su hermano: Â¿y por razÃ³n de quÃ© lo matÃ³? Porque sus obras fueron malignas, mas las de su hermano justasÂ» (I Jn III, 12): se da a entender que por eso Dios no mirÃ³ su don, porque por eso mismo dividÃa mal, dando a Dios algo suyo, mas a sÃ mismo se daba a sÃ mismo. Lo cual hacen todos los que no siguiendo la voluntad de Dios, sino la suya, esto es, viviendo con un corazÃ³n no recto sino perverso, ofrecen sin embargo un don a Dios, con el que piensan que Ã‰l es redimido, para que no les ayude a sanar sus depravadas concupiscencias, sino a cumplirlas. Y esto es propio de la ciudad terrena, dar culto a Dios o a los dioses, con cuya ayuda reine en victorias y paz terrena, no por caridad de consultar, sino por deseo de dominar. Pues los buenos para esto usan el mundo, para gozar de Dios: mas los malos al contrario, para gozar del mundo quieren usar de Dios; aquellos que sin embargo ya creen que Ã‰l o existe, o cuida de las cosas humanas. Pues son mucho peores los que ni siquiera creen esto. Conocido por tanto por CaÃn que sobre el sacrificio de su hermano, y no sobre el suyo, habÃa mirado Dios, ciertamente mudado debiÃ³ imitar al hermano bueno, no ensoberbecido debiÃ³ emularle. Pero se entristeciÃ³ y decayÃ³ su rostro. Este pecado arguye mÃ¡ximamente Dios, la tristeza por la bondad del otro, y esto de un hermano. Esto ciertamente preguntÃ³ arguyÃ©ndole, diciendo: Â«Â¿Por quÃ© te has entristecido, y por quÃ© ha decaÃdo tu rostro?Â». Pues que envidiaba al hermano, Dios lo veÃa, y esto argÃ¼Ãa. Pues para los hombres, a los que estÃ¡ oculto el corazÃ³n de otro, podrÃa ser ambiguo y del todo incierto, si aquella tristeza doliÃ³ por su malicia, en la que habÃa aprendido que habÃa disgustado a Dios, o por la bondad del hermano, que plugo a Dios cuando mirÃ³ su sacrificio. Pero dando Dios la razÃ³n de por quÃ© no quiso recibir su oblaciÃ³n, para que Ã©l mismo mÃ¡s bien por mÃ©rito se disgustara a sÃ mismo, que a Ã©l el hermano sin mÃ©rito, siendo injusto al no dividir rectamente, esto es, al no vivir rectamente, e indigno de que se aprobara su oblaciÃ³n, cuÃ¡n mÃ¡s injusto era porque habÃa odiado al hermano justo gratuitamente, mostrÃ³.

2. Non tamen eum dimittens sine mandato sancto, justo et bono, Quiesce, inquit; ad te enim conversio ejus, et tu dominaberis illius. Numquid fratris? Absit. Cujus igitur, nisi peccati? Dixerat enim, Peccasti: tum deinde addidit, Quiesce; ad te enim conversio ejus, et tu dominaberis illius. Potest quidem ita intelligi ad ipsum hominem conversionem esse debere peccati, ut nulli alii quam sibi sciat tribuere debere quod peccat. Haec est enim salubris poenitentiae medicina, et veniae petitio non incongrua, ut ubi ait, Ad te enim conversio ejus, non subaudiatur, Erit; sed, Sit; praecipientis videlicet, non praedicentis modo. Tunc enim dominabitur quisque peccato, si id sibi non defendendo praeposuerit, sed poenitendo subjecerit: alioquin et illi serviet dominanti, si patrocinium adhibuerit accidenti. Sed ut peccatum intelligatur concupiscentia ipsa carnalis, de qua dicit Apostolus, Caro concupiscit adversus spiritum (Galat. V, 17); in cujus carnis fructibus et invidiam commemorat, qua utique Cain stimulabatur, et accendebatur in fratris exitium: bene subauditur, Erit, id est, Ad te enim conversio ejus erit, et tu dominaberis illius. Cum enim commota fuerit pars ipsa carnalis, quam peccatum appellat Apostolus, ubi dicit, Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum (Rom. VII, 17): quam partem animi etiam philosophi dicunt esse vitiosam, non quae mentem debeat trahere, sed cui mens debeat imperare, eamque ab illicitis operibus ratione cohibere: cum ergo commota fuerit ad aliquid perperam committendum, si quiescatur et obtemperetur dicenti Apostolo, Nec exhibueritis membra vestra arma iniquitatis peccato (Id. VI, 13); ad mentem domita et victa convertitur, ut subditae ratio dominetur. Hoc praecepit Deus huic, qui facibus invidiae inflammabatur in fratrem, et quem debuerat imitari, cupiebat auferri. Quiesce, inquit: manus ab scelere contine; non regnet peccatum in tuo mortali corpore ad obediendum desideriis ejus, nec exhibeas membra tua iniquitatis arma peccato. Ad te enim conversio ejus: dum non adjuvatur relaxando, sed quiescendo frenatur. Et tu dominaberis illius: ut cum forinsecus non permittitur operari, sub potestate mentis regentis et benevolentis assuescat etiam intrinsecus non moveri. Dictum est tale aliquid in eodem divino libro et de muliere, quando post peccatum Deo interrogante atque judicante damnationis sententias acceperunt, in serpente diabolus, et in se ipsis illa et maritus. Cum enim dixisset ei, Multiplicans multiplicabo tristitias tuas et gemitum tuum, et in tristitiis paries filios: deinde addidit, Et ad virum tuum conversio tua, et ipse dominabitur tui (Gen. III, 16).

2. Sin embargo, no dejÃ¡ndolo sin un mandato santo, justo y bueno, dijo: Â«SosiÃ©gate; pues hacia ti es su conversiÃ³n, y tÃº dominarÃ¡s sobre Ã©lÂ». Â¿Acaso del hermano? Lejos de ello. Â¿De quÃ©, pues, sino del pecado? Pues habÃa dicho: Â«Has pecadoÂ»; luego aÃ±adiÃ³: Â«SosiÃ©gate; pues hacia ti es su conversiÃ³n, y tÃº dominarÃ¡s sobre Ã©lÂ». Puede ciertamente entenderse asÃ, que la conversiÃ³n del pecado debe ser hacia el hombre mismo, para que sepa que no debe atribuir a ningÃºn otro sino a sÃ mismo lo que peca. Pues esta es la medicina de la saludable penitencia, y la peticiÃ³n de perdÃ³n no incongruente, para que donde dice: Â«Pues hacia ti es su conversiÃ³nÂ», no se sobreentienda Â«serÃ¡Â», sino Â«seaÂ»; a saber, como quien manda, no solo como quien predice. Pues entonces dominarÃ¡ cada uno al pecado, si no lo antepone a sÃ mismo defendiÃ©ndolo, sino que lo somete a sÃ mismo arrepintiÃ©ndose; de lo contrario, tambiÃ©n servirÃ¡ al que domina, si aplica patrocinio al que acontece. Pero para que se entienda el pecado como la concupiscencia carnal misma, de la cual dice el ApÃ³stol: Â«La carne codicia contra el espÃrituÂ» (GÃ¡lat. V, 17); en cuyos frutos de la carne conmemora tambiÃ©n la envidia, con la cual ciertamente CaÃn era estimulado e inflamado para la perdiciÃ³n de su hermano: bien se sobreentiende Â«serÃ¡Â», esto es, Â«pues hacia ti serÃ¡ su conversiÃ³n, y tÃº dominarÃ¡s sobre ellaÂ». Pues cuando se haya conmovido la parte carnal misma, a la que el ApÃ³stol llama pecado donde dice: Â«No soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mÃÂ» (Rom. VII, 17); cuya parte del Ã¡nimo incluso los filÃ³sofos dicen que es viciosa, no la que deba arrastrar a la mente, sino sobre la cual la mente deba mandar, y refrenarla de las obras ilÃcitas por la razÃ³n: cuando, por tanto, se haya conmovido para cometer algo errÃ³neamente, si se sosiega y se obedece al ApÃ³stol que dice: Â«Ni presentÃ©is vuestros miembros como armas de iniquidad al pecadoÂ» (Id. VI, 13); se convierte a la mente domada y vencida, para que la razÃ³n domine sobre la sujeta. Esto mandÃ³ Dios a este que se inflamaba con las teas de la envidia contra su hermano, y deseaba que aquel a quien debÃa haber imitado fuera quitado. Â«SosiÃ©gateÂ», dijo: contÃ©n las manos del crimen; no reine el pecado en tu cuerpo mortal para obedecer a sus deseos, ni presentes tus miembros como armas de iniquidad al pecado. Â«Pues hacia ti es su conversiÃ³nÂ»: mientras no es ayudado relajÃ¡ndolo, sino que es frenado sosiogÃ¡ndolo. Â«Y tÃº dominarÃ¡s sobre Ã©lÂ»: para que cuando no se le permite obrar exteriormente, se acostumbre, bajo la potestad de la mente que rige y es benÃ©vola, incluso a no moverse interiormente. Se dijo algo semejante en el mismo libro divino tambiÃ©n sobre la mujer, cuando, tras el pecado, interrogando y juzgando Dios, recibieron las sentencias de condenaciÃ³n, el diablo en la serpiente, y ella y su marido en sÃ mismos. Pues cuando le hubo dicho a ella: Â«Multiplicando multiplicarÃ© tus tristezas y tu gemido, y con tristezas parirÃ¡s hijosÂ»; luego aÃ±adiÃ³: Â«Y hacia tu marido serÃ¡ tu conversiÃ³n, y Ã©l dominarÃ¡ sobre tiÂ» (GÃ©n. III, 16).

Quod dictum est ad Cain de peccato, vel de vitiosa carnis concupiscentia, hoc isto loco de peccatrice femina: ubi intelligendum est virum ad regendam uxorem, animo carnem regenti similem esse oportere. Propter quod dicit Apostolus: Qui diligit uxorem suam, se ipsum diligit: nemo enim unquam carnem suam odio habuit (Ephes. V, 28 et 29). Sananda sunt enim haec, sicut nostra; non sicut aliena, damnanda. Sed illud Dei praeceptum Cain sicut praevaricator accepit. Invalescente quippe invidentiae vitio, fratrem insidiatus occidit. Talis erat terrenae conditor civitatis. Quomodo autem significaverit etiam Judaeos, a quibus Christus occisus est pastor ovium hominum, quem pastor ovium pecorum praefigurabat Abel, quia in allegoria prophetica res est, parco nunc dicere, et quaedam hinc adversus Faustum Manichaeum dixisse me recolo .

Caput VIII.

Quae ratio fuerit, ut Cain inter principia generis humani conderet civitatem.

1. Nunc autem defendenda mihi videtur historia, ne sit Scriptura incredibilis, quae dicit aedificatam ab uno homine civitatem eo tempore, quo non plus quam viri quatuor, vel potius tres, posteaquam fratrem frater occidit, fuisse videntur in terra; id est, primus homo pater omnium, et ipse Cain, et ejus filius Enoch, ex cujus nomine ipsa civitas nuncupata est. Sed hoc quos movet, parum considerant, non omnes homines, qui tunc esse potuerunt, scriptorem sacrae hujus historiae necesse habuisse nominare; sed eos solos, quos operis suscepti ratio postulabat. Propositum quippe scriptoris illius fuit, per quem Spiritus sanctus id agebat, per successiones certarum generationum ex uno homine propagatarum pervenire ad Abraham, ac deinde ex ejus semine ad populum Dei: in quo distincto a caeteris gentibus praefigurarentur et praenuntiarentur omnia quae de civitate, cujus aeternum erit regnum, et de Rege ejus eodemque conditore Christo in Spiritu praevidebantur esse ventura; ita ut nec de altera societate hominum taceretur, quam terrenam dicimus civitatem, quantum ei commemorandae satis esset, ut civitas Dei etiam suae adversariae comparatione clarescat.

Lo que se dijo a CaÃn sobre el pecado, o sobre la viciosa concupiscencia de la carne, se dice en este lugar sobre la mujer pecadora: donde se ha de entender que el marido debe ser semejante a la mente que rige la carne, para regir a la esposa. Por lo cual dice el ApÃ³stol: Â«El que ama a su mujer, a sÃ mismo se ama: pues nadie jamÃ¡s odiÃ³ a su propia carneÂ» (Efes. V, 28 y 29). Pues estas cosas se han de sanar como nuestras; no como ajenas, se han de condenar. Pero aquel precepto de Dios lo recibiÃ³ CaÃn como prevaricador. Pues prevaleciendo el vicio de la envidia, matÃ³ al hermano tras ponerle celadas. Tal era el fundador de la ciudad terrena. Pero cÃ³mo haya significado tambiÃ©n a los judÃos, por quienes Cristo fue muerto, pastor de las ovejas de los hombres, a quien Abel, pastor de las ovejas de los rebaÃ±os, prefiguraba, porque el asunto estÃ¡ en una alegorÃa profÃ©tica, dejo de decirlo ahora, y recuerdo que he dicho algunas cosas de esto contra Fausto el Maniqueo.

CAPÃ TULO VIII.---CuÃ¡l fue la razÃ³n de que CaÃ-n, entre los principios del gÃ©nero humano, fundara una ciudad.

1. Pero ahora me parece que se ha de defender la historia, para que no sea increÃble la Escritura, que dice que fue edificada por un solo hombre una ciudad en aquel tiempo en que no mÃ¡s de cuatro hombres, o mÃ¡s bien tres, despuÃ©s de que el hermano matÃ³ al hermano, parecen haber estado en la tierra; esto es, el primer hombre padre de todos, y el mismo CaÃn, y su hijo Enoc, de cuyo nombre fue denominada la ciudad misma. Pero los que se mueven por esto, consideran poco que no fue necesario que el escritor de esta sagrada historia nombrara a todos los hombres que entonces pudieron existir; sino solo a aquellos que la razÃ³n de la obra emprendida postulaba. Pues el propÃ³sito de aquel escritor fue, a travÃ©s del cual el EspÃritu Santo hacÃa esto, llegar a travÃ©s de las sucesiones de ciertas generaciones propagadas de un solo hombre hasta Abraham, y luego de su simiente al pueblo de Dios: en el cual, distinto de las demÃ¡s naciones, se prefiguraran y prenunciaran todas las cosas que se preveÃan en el EspÃritu que habÃan de venir sobre la ciudad cuyo reino serÃ¡ eterno, y sobre su Rey y el mismo fundador, Cristo; de modo que ni se callara sobre la otra sociedad de hombres, que llamamos la ciudad terrena, cuanto fuera suficiente para su conmemoraciÃ³n, para que la ciudad de Dios resplandezca incluso por la comparaciÃ³n con su adversaria.

Cum igitur Scriptura divina, ubi et numerum annorum, quos illi homines vixerunt, commemorat, ita concludat, ut dicat de illo de quo loquebatur, Et genuit filios et filias, et fuerunt omnes dies illius, vel illius, quos vixit, anni tot, et mortuus est (Gen. V, 4, 5, et alibi): numquid quia eosdem filios et filias non nominat, ideo intelligere non debemus per tam multos annos, quibus tunc in saeculi hujus prima aetate vivebant, nasci potuisse plurimos homines, quorum coetibus condi possent etiam plurimae civitates? sed pertinuit ad Deum, quo ista inspirante conscripta sunt, has duas societates suis diversis generationibus primitus digerere atque distinguere: ut seorsum hominum, hoc est secundum hominem viventium, seorsum autem filiorum Dei, id est hominum secundum Deum viventium, generationes contexerentur usque ad diluvium, ubi ambarum societatum discretio concretioque narratur: discretio quidem, quod ambarum separatim generationes commemorantur, unius fratricidae Cain, alterius autem qui vocabatur Seth; natus quippe fuerat et ipse de Adam, pro illo quem frater occidit: concretio autem, quia, bonis in deterius declinantibus, tales universi facti fuerant, ut diluvio delerentur, excepto uno justo, cui nomen erat Noe, et ejus conjuge, et tribus filiis, totidemque nuribus, qui homines octo ex illa omnium vastatione mortalium per arcam evadere meruerunt.

2. Quod igitur scriptum est, Et cognovit Cain uxorem suam, et concipiens peperit Enoch; et erat aedificans civitatem in nomine filii sui Enoch: non est quidem consequens, ut istum primum filium genuisse credatur. Neque enim hoc ex eo putandum est, quia dictus est cognovisse uxorem suam, quasi tunc se illi primitus concumbendo miscuisset. Nam et de ipso patre omnium Adam non tunc solum hoc dictum est, quando conceptus est Cain, quem primogentium videtur habuisse: verum etiam posterius eadem Scriptura, Cognovit, inquit, Adam uxorem suam Evam, et concepit, et peperit filium, et nominavit nomen illius Seth (Id. IV, 17, 25). Unde intelligitur ita solere illam Scripturam loqui, quamvis non semper cum in ea legitur factos hominum fuisse conceptus, non tamen solum cum primum sibi sexus uterque miscetur. Nec illud necessario est argumento, ut primogenitum patri existimemus Enoch, quod ejus nomine civitas illa nuncupata est. Non enim ab re est, ut propter aliquam causa, cum et alios haberet, diligeret eum pater caeteris amplius. Neque enim et Judas primogenitus fuit, a quo Judaea cognominata est, et Judaei.

Por tanto, cuando la divina Escritura, donde tambiÃ©n conmemora el nÃºmero de aÃ±os que aquellos hombres vivieron, concluye de tal modo que dice de aquel de quien hablaba: Â«Y engendrÃ³ hijos e hijas, y fueron todos los dÃas de aquelÂ», o de aquel otro, Â«que viviÃ³, tantos aÃ±os, y muriÃ³Â» (GÃ©n. V, 4, 5, y en otras partes): Â¿acaso porque no nombra a los mismos hijos e hijas, no debemos por eso entender que a travÃ©s de tantos aÃ±os en los que entonces vivÃan en esta primera edad del mundo, pudieron nacer muchÃsimos hombres, con cuyos grupos pudieran fundarse incluso muchÃsimas ciudades? pero perteneciÃ³ a Dios, por cuya inspiraciÃ³n se escribieron estas cosas, disponer y distinguir primeramente estas dos sociedades por sus diversas generaciones: para que por separado las generaciones de los hombres, esto es, de los que viven segÃºn el hombre, y por separado las generaciones de los hijos de Dios, esto es, de los hombres que viven segÃºn Dios, se entretejieran hasta el diluvio, donde se narra la discreciÃ³n y concreciÃ³n de ambas sociedades: la discreciÃ³n ciertamente, porque se conmemoran por separado las generaciones de ambas, de la de un fratricida CaÃn, y de la del otro que se llamaba Set; pues habÃa nacido tambiÃ©n Ã©l de AdÃ¡n, en lugar de aquel a quien el hermano matÃ³. pero la concreciÃ³n, porque, declinando los buenos hacia lo peor, todos se habÃan vuelto tales que fueron borrados por el diluvio, excepto un solo justo, cuyo nombre era NoÃ©, y su esposa, y sus tres hijos, y otras tantas nueras, quienes, siendo ocho personas, merecieron escapar de aquella vasta destrucciÃ³n de todos los mortales a travÃ©s del arca.

2. Lo que, por tanto, estÃ¡ escrito: Â«Y conociÃ³ CaÃn a su mujer, y concibiendo pariÃ³ a Enoc; y estaba edificando una ciudad en nombre de su hijo EnocÂ»: no es ciertamente consecuencia que se crea que engendrÃ³ a este como primer hijo. Pues no ha de pensarse esto por el hecho de que se diga que conociÃ³ a su mujer, como si entonces se hubiera unido a ella primariamente por el coito. Pues incluso sobre el mismo padre de todos, AdÃ¡n, no se dijo esto solo entonces cuando fue concebido CaÃn, a quien parece haber tenido como primogÃ©nito: sino que tambiÃ©n despuÃ©s la misma Escritura dice: Â«ConociÃ³ AdÃ¡n a su mujer Eva, y concibiÃ³, y pariÃ³ un hijo, y llamÃ³ su nombre SetÂ» (Id. IV, 17, 25). De donde se entiende que aquella Escritura suele hablar asÃ, aunque no siempre cuando en ella se lee que se realizaron concepciones de hombres, no sin embargo solo cuando primero se mezclan entre sÃ ambos sexos. Ni es aquello necesariamente un argumento, para que consideremos a Enoc primogÃ©nito para su padre, el que aquella ciudad fuera denominada con su nombre. Pues no es ajeno a la realidad que, por alguna causa, aunque tuviera otros, el padre lo amara mÃ¡s que a los demÃ¡s. Pues ni JudÃ¡ fue el primogÃ©nito, de quien se denominÃ³ Judea y los judÃos.

Sed etiamsi conditori civitatis illius iste filius primus est natus, non ideo putandum est tunc a patre conditae civitati nomen ejus impositum, quando natus est; quia nec constitui tunc ab uno poterat civitas, quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata: sed cum illius hominis familia tanta numeriositate cresceret, ut haberet jam populi quantitatem, tunc potuit utique fieri, ut et constitueret, et nomen primogeniti sui constitutae imponeret civitati. Tam longa quippe vita illorum hominum fuit, ut illic memoratorum, quorum et anni taciti non sunt, qui minimum vixit ante diluvium, ad septingentos quinquagita tres perveniret . Nam plures nongentos annos etiam transierunt, quamvis nemo ad mille pervenerit. Quis itaque dubitaverit per unius hominis aetatem tantum multiplicari potuisse genus humanum, ut esset unde constitueretur non una, sed plurimae civitates ? Quod ex hoc conjici facillime potest, quia ex uno Abraham non multo amplius quadringentis annis numerositas Hebraeae gentis tanta procreata est, ut in exitu ejusdem populi ex Aegypto sexcenta millia hominum fuisse referantur bellicae juventutis (Exod. XII, 37), ut omittamus gentem Idumaeorum non pertinentem ad populum Israel, quam genuit frater ejus Esau, nepos Abrahae, et alias natas ex semine ipsius Abrahae, non per Sarram conjugem procreatas.

Caput IX.

De longa vita hominum, quae fuit ante diluvium, et de ampliore humanorum corporum forma.

Quamobrem nullus prudens rerum existimator dubitaverit, Cain, non solum aliquam, verum etiam magnam potuisse condere civitatem, quando in tam longum tempus protendebatur vita mortalium : nisi forte infidelium quispiam ex ipsa numerositate annorum nobis ingerat quaestionem, qua vixisse tunc homines scriptum est in auctoribus nostris ; et hoc neget esse credendum. Ita quippe non credunt etiam magnitudines corporum longe ampliores tunc fuisse quam nunc sunt. Unde et nobilissimus eorum poeta Virgilius, de ingenti lapide, quem in agrorum limite infixum vir fortis illorum temporum pugnans et rapuit, et cucurrit, et intorsit, et misit, Vix illum (inquit) lecti bis sex cervice subirent, Qualia nunc hominum producit corpora tellus: (Aeneid. lib. 12, v. 899-900.) significans majora tunc corpora producere solere tellurem. Quanto magis igitur temporibus recentioribus mundi, ante illud nobile diffamatumque diluvium?

Pero aunque este hijo le haya nacido primero al fundador de aquella ciudad, no por eso ha de pensarse que entonces fue impuesto su nombre a la ciudad fundada por el padre cuando naciÃ³; porque ni podÃa entonces ser constituida por uno solo una ciudad, que no es otra cosa que una multitud de hombres ligada por algÃºn vÃnculo de sociedad: sino que cuando la familia de aquel hombre creciÃ³ con tanta numerosidad que tenÃa ya la cantidad de un pueblo, entonces pudo ciertamente suceder que tanto la constituyera como impusiera el nombre de su primogÃ©nito a la ciudad constituida. Pues tan larga fue la vida de aquellos hombres, que de los allÃ conmemorados, cuyos aÃ±os no estÃ¡n silenciados, el que menos viviÃ³ antes del diluvio llegÃ³ a los setecientos cincuenta y tres aÃ±os. Pues muchos pasaron incluso los novecientos aÃ±os, aunque nadie llegÃ³ a los mil. Â¿QuiÃ©n, por tanto, dudarÃa que a travÃ©s de la edad de un solo hombre pudo multiplicarse tanto el gÃ©nero humano que hubiera de dÃ³nde se constituyera no una, sino muchÃsimas ciudades? Lo cual puede conjeturarse fÃ¡cilmente de esto, porque de un solo Abraham, en no mucho mÃ¡s de cuatrocientos aÃ±os, se procreÃ³ una numerosidad tan grande de la naciÃ³n hebrea, que en la salida del mismo pueblo de Egipto se refiere que hubo seiscientos mil hombres de juventud bÃ©lica (Ã‰x. XII, 37), para que omitamos la naciÃ³n de los idumeos no perteneciente al pueblo de Israel, a la que engendrÃ³ su hermano EsaÃº, nieto de Abraham, y otras nacidas de la simiente del mismo Abraham, no procreadas a travÃ©s de Sara su esposa.

CAPÃ TULO IX.---Sobre la larga vida de los hombres que hubo antes del diluvio, y sobre la mÃ¡s amplia forma de los cuerpos humanos.

Por lo cual ningÃºn prudente estimador de las cosas dudarÃa que CaÃn pudo fundar no solo alguna ciudad, sino incluso una grande, cuando se prolongaba por tan largo tiempo la vida de los mortales: a no ser que tal vez alguno de los infieles nos presente una cuestiÃ³n por esa misma numerosidad de aÃ±os en que estÃ¡ escrito en nuestros autores que vivieron entonces los hombres; y niegue que esto deba creerse. AsÃ ciertamente no creen tampoco que las magnitudes de los cuerpos fueran mucho mÃ¡s amplias entonces de lo que son ahora. De donde tambiÃ©n su muy noble poeta Virgilio, sobre una ingente piedra que, fijada en el lÃmite de los campos, un varÃ³n fuerte de aquellos tiempos arrebatÃ³ mientras luchaba, y corriÃ³, y la retorciÃ³, y la enviÃ³, dice: Â«Apenas doce elegidos la sostendrÃan sobre el cuello, tales cuerpos de hombres como ahora produce la tierraÂ» (Eneida, lib. 12, v. 899-900); significando que la tierra solÃa entonces producir cuerpos mayores. Â¿CuÃ¡nto mÃ¡s, por tanto, en los tiempos mÃ¡s recientes del mundo, antes de aquel noble y difundido diluvio?

Sed de corporum magnitudine plerumque incredulos nudata per vetustatem sive per vim fluminum variosque casus sepulcra convincunt, ubi apparuerunt, vel unde ceciderunt incredibilis magnitudinis ossa mortuorum. Vidi ipse non solus, sed aliquot mecum in Uticensi littore molarem hominis dentem tam ingentem, ut si in nostrorum dentium modulos minutatim concideretur, centum nobis videretur facere potuisse. Sed illum gigantis alicujus fuisse crediderim. Nam praeter quod erant omnium multo majora, quam nostra, tunc corpora, gigantes longe caeteris anteibant. Sicut aliis deinde nostrisque temporibus rara quidem, sed nunquam ferme defuerunt, quae modum aliorum plurimum excederent. Plinius Secundus, doctissimus homo, quanto magis magisque praeterit saeculi excursus, minora corpora naturam ferre testatur. Quod etiam Homerum commemorat saepe carmine fuisse conquestum, non haec velut poetica figmenta deridens, sed in historicam fidem tanquam miraculorum naturalium scriptor assumens (Hist. natur. lib. 7, cap. 16). Verum, ut dixi, antiquorum magnitudines corporum inventa plerumque ossa, quoniam diuturna sunt, etiam multo posterioribus saeculis produnt. Annorum autem numerositas cujusque hominis qui temporibus illis fuit, nullis nunc talibus documentis venire in experimentum potest. Nec tamen ideo fides sacrae huic historiae deroganda est, cujus tanto impudentius narrata non credimus, quanto impleri certius praenuntiata conspicimus. Dicit tamen etiam idem Plinius , esse adhuc gentem, ubi ducentos annos vivitur. Si ergo humanarum vitarum diuturnitates, quas experti non sumus, hodie habere creduntur incognita nobis loca, cur non habuisse credantur et tempera? An vero est credibile alicubi esse quod hic non est, et incredibile est aliquando fuisse quod nunc non est?

Caput X.

De differentia qua inter hebraeos et nostros codices videntur annorum numeri dissonare.

Quocirca etsi inter hebraeos et nostros codices de ipso numero annorum nonnulla videtur esse distantia, quod ignoro qua ratione sit factum: non tamen tanta est, ut illos homines tam longaevos fuisse dissentiant. Nam ipse homo primus Adam, antequam gigneret filium qui appellatus est Seth, ducentos triginta annos vixisse reperitur in codicibus nostris, in hebraeis autem centum triginta perhibetur (Gen. V, 3). Sed posteaquam eum genuit, septingentos vixisse legitur in nostris, octingentos vero in illis (Ibid., 4). Atque ita in utrisque universatis summa concordat.

Pero sobre la magnitud de los cuerpos, la mayor parte de las veces convencen a los incrÃ©dulos los sepulcros desnudados por la antigÃ¼edad o por la fuerza de los rÃos y varios azares, donde aparecieron, o de donde cayeron huesos de muertos de increÃble magnitud. Yo mismo vi, no solo, sino algunos conmigo, en el litoral uticense, un diente molar de un hombre tan ingente que, si se cortara en pedacitos segÃºn el mÃ³dulo de nuestros dientes, nos parecÃa que habrÃa podido hacer cien. Pero creerÃa que aquel fue de algÃºn gigante. Pues ademÃ¡s de que eran los cuerpos entonces mucho mayores que los nuestros, los gigantes aventajaban por mucho a los demÃ¡s. Como luego en otros y en nuestros tiempos, raros ciertamente, pero casi nunca faltaron los que excedieran por mucho la medida de los otros. Plinio el Segundo, hombre doctÃsimo, atestigua que cuanto mÃ¡s y mÃ¡s pasa el transcurso del siglo, la naturaleza produce cuerpos menores. Lo cual tambiÃ©n conmemora que Homero a menudo lamentÃ³ en su canto, no burlÃ¡ndose de estas cosas como si fueran ficciones poÃ©ticas, sino asumiÃ©ndolas para la fe histÃ³rica como escritor de milagros naturales (Hist. natur. lib. 7, cap. 16). Pero, como dije, las magnitudes de los cuerpos de los antiguos las delatan la mayor parte de las veces los huesos hallados, puesto que son duraderos, incluso a siglos muy posteriores. Pero la numerosidad de los aÃ±os de cada hombre que hubo en aquellos tiempos, por ningunos documentos tales puede ahora venir a la experiencia. Ni sin embargo se ha de derogar por eso la fe a esta sagrada historia, cuyas cosas narradas no creemos tanto mÃ¡s impudentemente cuanto mÃ¡s ciertamente vemos cumplirse las prenunciadas. Dice sin embargo tambiÃ©n el mismo Plinio que hay todavÃa una naciÃ³n donde se vive doscientos aÃ±os. Si por tanto las dilaciones de las vidas humanas, que no hemos experimentado, se cree hoy que las tienen lugares para nosotros incÃ³gnitos, Â¿por quÃ© no se ha de creer que las tuvieron tambiÃ©n los tiempos? Â¿O es acaso creÃble que hay en alguna parte lo que no hay aquÃ, e increÃble que hubo alguna vez lo que no hay ahora?

CAPÃ TULO X.---Sobre la diferencia por la que los nÃºmeros de los aÃ±os parecen disonar entre los cÃ³dices hebreos y los nuestros.

Por lo cual, aunque entre los cÃ³dices hebreos y los nuestros parece haber alguna distancia sobre el nÃºmero mismo de los aÃ±os, lo cual ignoro por quÃ© razÃ³n se ha hecho: no es sin embargo tanta que disientan en que aquellos hombres fueron tan longevos. Pues el primer hombre, el mismo AdÃ¡n, antes de que engendrara al hijo que fue llamado Set, se halla en nuestros cÃ³dices que viviÃ³ doscientos treinta aÃ±os, mas en los hebreos se afirma que ciento treinta (GÃ©n. V, 3). Pero despuÃ©s de que lo engendrÃ³, se lee en los nuestros que viviÃ³ setecientos, mas en aquellos ochocientos (IbÃd., 4). Y asÃ en ambos concuerda la suma de la totalidad.

Ac deinde per consequentes generationes antequam gignatur qui gigni commemoratur, minus vixisse apud hebraeos pater ejus invenitur centum annos: sed posteaquam est genitus idem ipse, centum minus quam in hebraeis inveniuntur in nostris. Atque ita hinc et inde numeri universitas consonat. In sexta autem generatione nusquam utrique codices discrepant. In septima vero, ubi ille qui natus est Enoch, non mortuus, sed quod Deo placuerit translatus esse narratur, eadem dissonantia est, quae in superioribus quinque de centum annis antequam gigneret eum qui ibi commemoratus est filium: atque ita in summa similis consonantia. Vixit enim annos, antequam transferretur, secundum utrosque codices, trecentos sexaginta et quinque (Ibid., 21-23). Octava generatio habet quidem nonullam diversitatem, sed minorem, ac dissimilem caeteris. Mathusalem quippe, quem genuit Enoch, antequam gigneret eum qui in ipso ordine sequitur, secundum hebraeos non centum minus, sed viginti amplius vixit annos: qui rursus in nostris posteaquam eum genuit, reperiuntur additi, et in utrisque sibi summa universi numeri occurrit (Ibid. 25-27). In sola nona generatione, id est in annis Lamech filii Mathusalem, patris autem Noe, summa universitatis discrepat, sed non plurimum. Viginti enim et quatuor annos plus vixisse in hebraeis, quam in nostris codicibus invenitur. Nam antequam gigneret filium, qui vocatus est Noe, sex minus habet in hebraeis quam in nostris: postea vero quam eum genuit, triginta amplius in eisdem quam in nostris (Ibid. 28-31). Unde sex illis detractis, restant viginti et quatuor, ut dictum est.

Caput XI.

De annis Mathusalem, cujus aetas quatuordecim annis diluvium videtur excedere.

Per hanc autem discrepantiam hebraeorum codicum atque nostrorum, exoritur illa famosissima quaestio, ubi Mathusalem quatuordecim annos vixisse post diluvium computatur , cum Scriptura ex omnibus qui in terra tunc fuerant, solos octo homines in arca exitium commemoret evasisse diluvii (I Petr. III, 20), in quibus Mathusalem non fuit. Secundum codices enim nostros Mathusalem, priusquam gigneret illum quem vocavit Lamech, vixit annos centum sexaginta septem: deinde ipse Lamech, antequam ex illo natus esset Noe, vixit annos centum octoginta octo, qui simul fiunt trecenti quinquaginta quinque.

Y luego por las siguientes generaciones, antes de que nazca el que se conmemora que ha nacido, el padre de este se halla entre los hebreos haber vivido cien aÃ±os menos: pero despuÃ©s de que este mismo naciÃ³, se hallan en los nuestros cien menos que en los hebreos. Y asÃ de aquÃ y de allÃ¡ la totalidad del nÃºmero consuena. Pero en la sexta generaciÃ³n en ninguna parte discrepan ambos cÃ³dices. Mas en la sÃ©ptima, donde aquel que naciÃ³ es Enoc, no muerto, sino que se narra que fue trasladado porque plugo a Dios, hay la misma disonancia que en las cinco superiores sobre los cien aÃ±os antes de que engendrara al hijo que allÃ se conmemora; y asÃ en la suma hay una consonancia semejante. Pues viviÃ³ trescientos sesenta y cinco aÃ±os antes de ser trasladado, segÃºn ambos cÃ³dices (IbÃd., 21-23). La octava generaciÃ³n tiene ciertamente alguna diversidad, pero menor, y distinta de las demÃ¡s. Pues MatusalÃ©n, a quien engendrÃ³ Enoc, antes de engendrar al que sigue en el mismo orden, segÃºn los hebreos no viviÃ³ cien aÃ±os menos, sino veinte mÃ¡s: los cuales a su vez en los nuestros se hallan aÃ±adidos despuÃ©s de que lo engendrÃ³, y en ambos se encuentra la suma de todo el nÃºmero (IbÃd. 25-27). Solo en la novena generaciÃ³n, esto es, en los aÃ±os de Lamec hijo de MatusalÃ©n, mas padre de NoÃ©, la suma de la totalidad discrepa, pero no muchÃsimo. Pues se halla que viviÃ³ veinticuatro aÃ±os mÃ¡s en los hebreos que en nuestros cÃ³dices. Pues antes de engendrar al hijo que fue llamado NoÃ©, tiene seis menos en los hebreos que en los nuestros: pero despuÃ©s que lo engendrÃ³, treinta mÃ¡s en los mismos que en los nuestros (IbÃd. 28-31). De donde, restados aquellos seis, quedan veinticuatro, como se ha dicho.

CAPÃ TULO XI.---Sobre los aÃ±os de MatusalÃ©n, cuya edad parece exceder en catorce aÃ±os al diluvio.

Pero por esta discrepancia de los cÃ³dices hebreos y de los nuestros, surge aquella famosÃsima cuestiÃ³n, donde se computa que MatusalÃ©n viviÃ³ catorce aÃ±os despuÃ©s del diluvio, cuando la Escritura conmemora que de todos los que habÃan estado en la tierra entonces, solo ocho personas en el arca escaparon de la perdiciÃ³n del diluvio (I Pe. III, 20), entre los cuales no estuvo MatusalÃ©n. Pues segÃºn nuestros cÃ³dices MatusalÃ©n, antes de engendrar a aquel a quien llamÃ³ Lamec, viviÃ³ ciento sesenta y siete aÃ±os; luego el mismo Lamec, antes de que de Ã©l naciera NoÃ©, viviÃ³ ciento ochenta y ocho aÃ±os, que juntos hacen trescientos cincuenta y cinco.

His adduntur sexcenti Noe, quoto ejus anno diluvium factum est (Gen. VII, 6): qui fiunt nongenti quinquaginta quinque, ex quo Mathusalem natus est usque ad annum diluvii. Omnes autem anni vitae Mathusalem nongenti sexaginta novem computantur: quia cum vixisset annos centum sexaginta septem, et genuisset filium, qui est appellatus Lamech, post eum genitum vixit annos octingintos duos; qui omnes, ut diximus, nongenti sexaginta novem fiunt (Gen. V, 25-27). Unde detractis nongentis quinquaginta quinque ab ortu Mathusalem usque ad diluvium, remanent quatuordecim, quibus vixisse creditur post diluvium. Propter quod eum nonnulli, etsi non in terra, ubi omnem carnem, quam vivere in aquis natura non sinit, constat fuisse deletam, cum patre suo qui translatus fuerat aliquantum fuisse, atque ibi donec diluvium praeteriret, vixisse arbitrantur; nolentes derogare fidem codicibus, quos in auctoritatem celebriorem suscepit Ecclesia, et credentes Judaeorum potius quam istos non habere quod verum est. Non enim admittunt, quod magis hic esse potuerit error interpretum, quam in ea lingua esse falsum, unde in nostram per graecam Scriptura ipsa translata est. Sed inquiunt, non esse credibile Septuaginta interpretes, qui uno simul tempore unoque sensu interpretati sunt, errare potuisse, aut ubi nihil eorum intererat, voluisse mentiri; Judaeos vero, dum nobis invident, quod Lex et Prophetae ad nos interpretando transierint, mutasse quidam in cordibus suis, ut nostris minueretur auctoritas. Hanc opinionem vel suspicionem accipiat quisque ut putaverit: certum est tamen, non vixisse Mathusalem post diluvium, sed eodem anno fuisse defunctum, si verum est quod de numero annorum in hebraeis codicibus invenitur. De illis autem Septuaginta interpretibus quid mihi videatur, suo loco diligentius inserendum est, cum ad ipsa tempora, quantum necessitas hujus operis postulat, commemoranda, adjuvante Domino, venerimus . Praesenti enim sufficit quaestioni secundum utrosque codices tam longas habuisse vitas illius aevi homines, ut posset aetate unus, qui de duobus, quos solos terra tunc habuit parentibus primus est natus, ad constituendam etiam civitatem multiplicari genus humanum.

Caput XII.

De opinione eorum, qui primorum temporum homines tam longaevos, quam scribitur, fuisse non credunt.

A estos se aÃ±aden los seiscientos de NoÃ©, en cuyo aÃ±o de Ã©l se hizo el diluvio (GÃ©n. VII, 6): los cuales hacen novecientos cincuenta y cinco, desde que naciÃ³ MatusalÃ©n hasta el aÃ±o del diluvio. Mas todos los aÃ±os de la vida de MatusalÃ©n se computan novecientos sesenta y nueve: porque habiendo vivido ciento sesenta y siete aÃ±os, y habiendo engendrado al hijo que es llamado Lamec, despuÃ©s de engendrado este viviÃ³ ochocientos dos aÃ±os; todos los cuales, como dijimos, se hacen novecientos sesenta y nueve (GÃ©n. V, 25-27). De donde restados novecientos cincuenta y cinco desde el nacimiento de MatusalÃ©n hasta el diluvio, restan catorce, por los cuales se cree que viviÃ³ despuÃ©s del diluvio. Por lo cual algunos, aunque no en la tierra —donde consta que fue borrada toda carne a la que la naturaleza no permite vivir en las aguas—, piensan que estuvo algÃºn tiempo con su padre que habÃa sido trasladado, y que viviÃ³ allÃ hasta que pasara el diluvio; no queriendo derogar la fe a los cÃ³dices que la Iglesia recibiÃ³ en autoridad mÃ¡s cÃ©lebre, y creyendo que los judÃos mÃ¡s bien que estos no tienen lo que es verdadero. Pues no admiten que mÃ¡s bien pudiera haber aquÃ error de los intÃ©rpretes, que haber falsedad en aquella lengua de donde a la nuestra fue trasladada la Escritura misma a travÃ©s de la griega. Sino que dicen que no es creÃble que los Setenta intÃ©rpretes, que interpretaron en un mismo tiempo y con un mismo sentido, pudieran errar, o que donde nada les iba en ello, quisieran mentir; mas que los judÃos, mientras nos envidian porque la Ley y los Profetas pasaron a nosotros por la interpretaciÃ³n, cambiaron algunas cosas en sus corazones, para que se disminuyera la autoridad a los nuestros. Reciba cada uno esta opiniÃ³n o sospecha como le parezca: es cierto sin embargo que no viviÃ³ MatusalÃ©n despuÃ©s del diluvio, sino que en el mismo aÃ±o muriÃ³, si es verdad lo que sobre el nÃºmero de los aÃ±os se halla en los cÃ³dices hebreos. Pero sobre aquellos Setenta intÃ©rpretes quÃ© me parezca, se ha de insertar mÃ¡s diligentemente en su lugar, cuando vengamos, ayudando el SeÃ±or, a conmemorar aquellos tiempos, cuanto la necesidad de esta obra postula. Pues para la presente cuestiÃ³n basta que segÃºn ambos cÃ³dices los hombres de aquella edad tuvieron vidas tan largas, que pudo por su edad uno solo —que de los dos padres que solos tenÃa entonces la tierra naciÃ³ el primero— multiplicarse el gÃ©nero humano para constituir incluso una ciudad.

CAPÃ TULO XII.---Sobre la opiniÃ³n de aquellos que no creen que los hombres de los primeros tiempos fueran tan longevos como se escribe.

1. Neque enim ullo modo audiendi sunt, qui putant aliter annos illis temporibus computatos, id est tantae brevitatis, ut unus annus noster decem illos habuisse credatur. Quapropter, inquiunt, cum audierit quisque vel legerit nongentos annos quemquam vixisse, debet intelligere nonaginta: decem quippe illi anni unus est noster; et decem nostri, centum illi fuerunt. Ac per hoc, ut putant, viginti trium annorum fuit Adam, quando genuit Seth; et ipse Seth viginti habebat et sex menses, quando ex illo natus est Enos, quos appellat Scriptura ducentos et quinque annos. Quoniam, sicut isti suspicantur quorum exponimus opinionem, unum annum qualem nunc habemus, in decem partes illi dividebant, et easdem partes annos vocabant. Quarum partium habet una quadratum senarium, eo quod Deus sex diebus perfecerit opera sua, ut in septimo requiesceret. De qua re in libro undecimo (Cap. 8), sicut potui, disputavi. Sexies autem seni, qui numerus quadratum senarium facit, triginta sex dies fiunt: qui multiplicati decies, ad trecentos sexaginta perveniunt, id est duodecim menses lunares. Propter quinque dies enim reliquos, quibus solaris annus impletur, et diei quadrantem, propter quem quater ductum eo anno, quo bissextum vocant, unus dies adjicitur, addebantur a veteribus postea dies, ut occurreret numerus annorum, quos dies Romani intercalares vocabant. Proinde etiam Enos, quem genuit Seth, decem et novem agebat annos, quando ex illo natus est filius ejus Cainan, quos annos dicit Scriptura centum nonaginta (Gen. V, 9, sec. LXX). Et deinceps per omnes generationes, in quibus hominum anni commemorantur ante diluvium, nullus fere in nostris codicibus invenitur, qui cum esset centum annorum vel infra, vel etiam centum viginti, aut non multo amplius, genuerit filium; sed qui minima aetate genuerunt, centum sexaginta, et quod excurrit, fuisse referuntur: quia nemo, inquiunt, decem annorum homo potest gignere filios, qui numerus centum appellabantur anni ab illis hominibus; sed in annis sexdecim est matura pubertas, et proli jam idonea procreandae, quos centum et sexaginta annos illa tempora nuncupabant. Ut autem aliter annum tunc fuisse computatum non sit incredibile, adjiciunt quod apud plerosque scriptores historiae reperitur, Aegyptios habuisse annum quatuor mensium , Acarnanas sex mensium, Lavinios tredecim mensium. Plinius Secundus cum commemorasset, relatum fuisse in litteras, quemdam vixisse centum quinquaginta duos annos, alium decem amplius, alios ducentorum annorum habuisse vitam, alios trecentorum, quosdam ad quingentos, alios ad sexcentos, nonnullos ad octingentos etiam pervenisse, haec omnia propter inscientiam temporum accidisse arbitratus est.

1. Pues de ningÃºn modo se ha de oÃr a los que piensan que los aÃ±os en aquellos tiempos se computaban de otro modo, esto es, de tanta brevedad que se crea que un aÃ±o nuestro tuvo diez de aquellos. Por lo cual, dicen, cuando cualquiera oiga o lea que alguien viviÃ³ novecientos aÃ±os, debe entender noventa: pues aquellos diez aÃ±os son uno nuestro; y diez nuestros fueron cien de aquellos. Y por esto, segÃºn piensan, de veintitrÃ©s aÃ±os fue AdÃ¡n cuando engendrÃ³ a Set; y el mismo Set tenÃa veinte aÃ±os y seis meses cuando de Ã©l naciÃ³ EnÃ³s, a los cuales llama la Escritura doscientos cinco aÃ±os. Puesto que, como estos sospechan cuya opiniÃ³n exponemos, un aÃ±o tal como ahora tenemos lo dividÃan ellos en diez partes, y llamaban a esas mismas partes aÃ±os. De las cuales partes una tiene el cuadrado de seis, debido a que Dios perfeccionÃ³ sus obras en seis dÃas, para descansar en el sÃ©ptimo. Sobre cuya materia en el libro undÃ©cimo (Cap. 8), como pude, disputÃ©. Mas seis veces seis, cuyo nÃºmero hace el cuadrado de seis, se hacen treinta y seis dÃas: los cuales multiplicados diez veces, llegan a trescientos sesenta, esto es, doce meses lunares. Pues a causa de los cinco dÃas restantes, con los que se llena el aÃ±o solar, y del cuadrante de dÃa, por el cual tomado cuatro veces en aquel aÃ±o que llaman bisiesto se aÃ±ade un dÃa, se aÃ±adÃan por los antiguos despuÃ©s dÃas para que cuadrara el nÃºmero de los aÃ±os, cuyos dÃas los romanos llamaban intercalares. Por lo cual tambiÃ©n EnÃ³s, a quien engendrÃ³ Set, contaba diecinueve aÃ±os cuando de Ã©l naciÃ³ su hijo CainÃ¡n, cuyos aÃ±os dice la Escritura que son ciento noventa (GÃ©n. V, 9, segÃºn los LXX). Y en adelante por todas las generaciones, en las que se conmemoran los aÃ±os de los hombres antes del diluvio, casi nadie se halla en nuestros cÃ³dices que, cuando fuera de cien aÃ±os o menos, o incluso de ciento veinte, o no mucho mÃ¡s, engendrara un hijo; sino que los que engendraron con la mÃnima edad, se refiere que fueron de ciento sesenta y lo que excede: porque ningÃºn hombre de diez aÃ±os, dicen, puede engendrar hijos, cuyo nÃºmero era llamado cien aÃ±os por aquellos hombres; sino que en los diecisÃ©is aÃ±os estÃ¡ la pubertad madura, y ya idÃ³nea para procrear prole, a los cuales aquellos tiempos llamaban ciento sesenta aÃ±os. Mas para que no sea increÃble que el aÃ±o fuera entonces computado de otro modo, aÃ±aden lo que se halla en muchÃsimos escritores de historia, que los egipcios tuvieron un aÃ±o de cuatro meses, los acarnanios de seis meses, los lavinios de trece meses. Plinio el Segundo, habiendo conmemorado que se habÃa referido en letras que alguien habÃa vivido ciento cincuenta y dos aÃ±os, otro diez mÃ¡s, otros que habÃan tenido una vida de doscientos aÃ±os, otros de trescientos, algunos que habÃan llegado a los quinientos, otros a los seiscientos, algunos incluso a los ochocientos, pensÃ³ que todas estas cosas habÃan sucedido por la ignorancia de los tiempos.

Alii quippe, inquit, aestate unum determinabant annum, et alterum hieme; alii quadripertitis temporibus, sicut Arcades, inquit, quorum anni trimestres fuere. Adjecit etiam, aliquando Aegyptios, quorum parvos annos quaternorum mensium fuisse supra diximus, lunae fine limitasse annum. Itaque apud eos, inquit, et singula millia annorum vixisse produntur .

2. His velut probabilibus argumentis quidam non destruentes fidem sacrae hujus historiae, sed astruere nitentes, ne sit incredibile quod tam multos annos vixisse referuntur antiqui, persuaserunt sibi, nec se suadere imprudenter existimant, tam exiguum spatium temporis tunc annum vocatum, ut illi decem sint unus noster, et decem nostri centum illorum. Hoc autem falsissimum esse documento evidentissimo ostenditur. Quod antequam faciam, non mihi tacendum videtur, quae credibilior possit esse suspicio. Poteramus certe hanc asseverationem ex hebraeis codicibus redarguere atque convincere, ubi Adam non ducentorum triginta, sed centum triginta annorum fuisse reperitur, quando tertium genuit filium (Gen. V, 3): qui anni si tredecim nostri sunt, procul dubio primum genuit, quando undecim vel non multo amplius annorum fuit. Quis potest hac aetate generare usitata ista nobisque notissima lege naturae? Sed hunc omittamus, qui fortasse etiam quando creatus est, potuit. Non enim eum tam parvum, quam infantes nostri sunt, factum fuisse, credibile est. Sed filius ejus non ducentorum quinque, sicut nos legimus, sed centum quinque fuit, quando genuit Enos (Ibid., 6): ac per hoc, secundum istos, nondum habebat undecim annos aetatis. Quid dicam de Cainan ejus filio, qui cum apud nos centum septuaginta reperiatur, apud Hebraeos septuaginta legitur fuisse, quando genuit Malalehel (Ibid., 12)? Quis generat homo septennis, si tunc anni septuaginta nuncupabantur qui septem fuerunt?

Caput XIII.

An in dinumeratione annorum, Hebraeorum magis quam Septuaginta interpretum sit sequenda auctoritas.

1. Sed cum hoc dixero, continuo referetur illud Judaeorum esse mendacium; de quo superius satis actum est: nam Septuaginta interpretes laudabiliter celebratos viros non potuisse mentiri.

Â«Unos por ciertoÂ», dice, Â«determinaban un aÃ±o por el verano, y otro por el invierno; otros por tiempos cuadripartitos, como los arcadios, cuyos aÃ±os fueron trimestralesÂ». AÃ±adiÃ³ tambiÃ©n que algunas veces los egipcios, cuyos pequeÃ±os aÃ±os de cuatro meses dijimos arriba, limitaron el aÃ±o por el fin de la luna. Â«Y asÃ entre ellosÂ», dice, Â«se refiere que vivieron incluso miles de aÃ±os por separadoÂ».

2. Con estos como probables argumentos, algunos, no destruyendo la fe de esta sagrada historia, sino esforzÃ¡ndose en apuntalarla para que no sea increÃble que los antiguos se refiera que vivieron tantos aÃ±os, se persuadieron a sÃ mismos, y no piensan que persuaden imprudentemente, de que un espacio tan exiguo de tiempo era llamado entonces aÃ±o, que aquellos diez son uno nuestro, y diez nuestros cien de aquellos. Mas que esto es falsÃsimo se muestra por un documento evidentÃsimo. Antes de que lo haga, no me parece que deba callar cuÃ¡l podrÃa ser una sospecha mÃ¡s creÃble. PodrÃamos ciertamente refutar y convencer esta aseveraciÃ³n por los cÃ³dices hebreos, donde AdÃ¡n se halla haber sido no de doscientos treinta, sino de ciento treinta aÃ±os, cuando engendrÃ³ al tercer hijo (GÃ©n. V, 3): cuyos aÃ±os si son trece nuestros, sin duda alguna engendrÃ³ al primero cuando fue de once o no mucho mÃ¡s aÃ±os. Â¿QuiÃ©n puede engendrar en esta edad por esa ley de la naturaleza usual y para nosotros conocidÃsima? Pero omitamos a este, que tal vez tambiÃ©n cuando fue creado, pudo. Pues no es creÃble que fuera hecho tan pequeÃ±o como son nuestros infantes. Pero su hijo no fue de doscientos cinco, como nosotros leemos, sino que fue de ciento cinco cuando engendrÃ³ a EnÃ³s (IbÃd., 6): y por esto, segÃºn aquellos, aÃºn no tenÃa once aÃ±os de edad. Â¿QuÃ© dirÃ© de CainÃ¡n su hijo, quien, aunque entre nosotros se halle que fue de ciento setenta, entre los hebreos se lee que fue de setenta cuando engendrÃ³ a Malaleel (IbÃd., 12)? Â¿QuÃ© hombre engendra siendo septenne, si entonces se llamaban setenta aÃ±os a los que fueron siete?

CAPÃ TULO XIII.---Si en la dinumeraciÃ³n de los aÃ±os se ha de seguir mÃ¡s la autoridad de los hebreos que la de los Setenta intÃ©rpretes.

1. Pero cuando haya dicho esto, de continuo se referirÃ¡ aquello de que es mentira de los judÃos; sobre lo cual arriba se ha tratado suficientemente: pues que los Setenta intÃ©rpretes, varones laudablemente celebrados, no pudieron mentir.

Ubi si quaeram, quid sit credibilius, Judaeorum gentem, tam longe lateque diffusam, in hoc conscribendum mendacium uno consilio conspirare potuisse, et dum aliis invident auctoritatem, sibi abstulisse veritatem; an septuaginta homines, qui etiam ipsi Judaei erant, in uno loco positos, quoniam rex Aegypti Ptolemaeus eos ad hoc opus asciverat, ipsam veritatem gentibus alienigenis invidisse, et communicato istud fecisse consilio: quis non videat quid proclivius faciliusque credatur? Sed absit ut prudens quispiam, vel Judaeos cujuslibet perversitatis atque malitiae tantum potuisse credat in codicibus tam multis et tam longe lateque dispersis; vel Septuaginta illos memorabiles viros hoc de invidenda gentibus veritate unum communicasse consilium. Credibilior ergo quis dixerit, cum primum de bibliotheca Ptolemaei describi ista coeperunt, tunc aliquid tale fieri potuisse in codice uno, scilicet primitus inde descripto, unde jam latius emanaret, ubi potuit quidem accidere etiam scriptoris error. Sed hoc in illa quaestione de vita Mathusalem non absurdum est suspicari; et in illo alio, ubi superantibus viginti et quatuor annis summa non convenit. In his autem in quibus continuatur ipsius mendositatis similitudo, ita ut ante genitum filium, qui ordini inseritur, alibi supersint centum anni, alibi desint; post genitum autem ubi deerant, supersint; ubi supererant, desint, ut summa conveniat; et hoc in prima, secunda, tertia, quarta, quinta, septima generatione invenitur: videtur habere quamdam, si dici potest, error ipse constantiam; nec casum redolet, sed industriam.

2. Itaque illa diversitas numerorum aliter se habentium in codicibus graecis et latinis, aliter in hebraeis, ubi non est ista de centum annis prius additis et postea detractis per tot generationes continuata parilitas, nec malitiae Judaeorum, nec diligentiae vel prudence Septuaginta interpretum, sed scriptoris tribuatur errori, qui de bibliotheca supradicti regis codicem describendum primus accepit. Nam etiam nunc, ubi numeri non faciunt intentum ad aliquid quod facile possit intelligi, vel quod appareat utiliter disci, et negligenter describuntur, et negligentius emendantur. Quis enim existimet sibi esse discendum, quot millia hominum tribus Israel sigillatim habere potuerunt? quoniam prodesse aliquid non putatur: et quotus quisque hominum est, cui profunditas utilitatis hujus appareat? Hic vero ubi per tot contextas generationes centum anni alibi adsunt, alibi desunt; et post natum, qui commemorandus fuerat, filium, desunt ubi adfuerunt, adsunt ubi defuerunt, ut summa concordet:

Donde si yo preguntara quÃ© es mÃ¡s creÃble: que la naciÃ³n de los judÃos, tan a lo largo y a lo ancho difundida, pudo conspirar en un solo consejo para escribir esta mentira, y mientras envidian la autoridad a otros, se quitaron a sÃ mismos la verdad; o que setenta hombres, que tambiÃ©n ellos mismos eran judÃos, puestos en un solo lugar, puesto que el rey de Egipto Tolomeo los habÃa convocado para esta obra, envidiaron la verdad misma a las naciones extranjeras, e hicieron esto con un consejo comunicado: Â¿quiÃ©n no ve quÃ© es mÃ¡s proclive y fÃ¡cil de creer? Pero lejos estÃ© que algÃºn prudente crea, o que los judÃos de cualquier perversidad y malicia pudieron tanto en cÃ³dices tan muchos y tan a lo largo y a lo ancho dispersos; o que aquellos setenta varones memorables comunicaron un solo consejo sobre envidiar la verdad a las naciones. MÃ¡s creÃblemente, por tanto, dirÃa alguien que, cuando primero empezaron a describirse estas cosas de la biblioteca de Tolomeo, entonces pudo hacerse algo tal en un solo cÃ³dice, a saber, primariamente descrito de allÃ, de donde ya emanara mÃ¡s ampliamente, donde pudo ciertamente acontecer tambiÃ©n el error del escritor. Pero esto no es absurdo sospecharlo en aquella cuestiÃ³n sobre la vida de MatusalÃ©n; y en aquel otro caso donde, sobrando veinticuatro aÃ±os, la suma no conviene. Mas en estos casos en los que se continÃºa la semejanza de la mentira misma, de tal modo que antes de engendrado el hijo, que se inserta en el orden, en una parte sobran cien aÃ±os, en otra faltan; mas despuÃ©s de engendrado el hijo, donde faltaban, sobran; donde sobraban, faltan, para que la suma convenga; y esto se halla en la primera, segunda, tercera, cuarta, quinta, sÃ©ptima generaciÃ³n: parece tener una cierta, si puede decirse, constancia el error mismo; ni huele a azar, sino a industria.

2. Por tanto, aquella diversidad de nÃºmeros que se presentan de otro modo en los cÃ³dices griegos y latinos, y de otro modo en los hebreos, donde no hay esa paridad continuada sobre los cien aÃ±os aÃ±adidos antes y despuÃ©s restados a travÃ©s de tantas generaciones, no se atribuya ni a la malicia de los judÃos, ni a la diligencia o prudencia de los Setenta intÃ©rpretes, sino al error del escritor que recibiÃ³ primero el cÃ³dice para ser descrito de la biblioteca del sobredicho rey. Pues incluso ahora, donde los nÃºmeros no dirigen el intento hacia algo que fÃ¡cilmente pueda entenderse, o que aparezca que Ãºtilmente se ha de aprender, tanto se describen negligentemente como se enmiendan mÃ¡s negligentemente. Â¿QuiÃ©n pues estimarÃ¡ que debe aprender cuÃ¡ntos miles de hombres pudieron tener las tribus de Israel individualmente? puesto que no se piensa que aproveche en algo: Â¿y cuÃ¡ntos hombres hay para quienes aparezca la profundidad de esta utilidad? Mas aquÃ donde a travÃ©s de tantas generaciones entretejidas cien aÃ±os en una parte estÃ¡n presentes, en otra ausentes; y despuÃ©s de nacido el hijo que habÃa de ser conmemorado, faltan donde estuvieron presentes, y estÃ¡n presentes donde faltaron, para que la suma concuerde:

nimirum cum vellet persuadere, qui hoc fecit, ideo numerosissimos annos vixisse antiquos, quod eos brevissimos nuncupabant; et hoc de maturitate pubertatis, qua idonea filii gignerentur, conaretur ostendere; atque ideo in illis centum annis decem nostros insinuandos putaret incredulis, ne homines tam diu vixisse recipere in fidem nollent; addidit centum, ubi gignendis filiis habilem non invenit aetatem; eosdemque, post genitos filios, ut congrueret summa, detraxit. Sic quippe voluit credibiles facere idonearum generandae proli convenientias aetatum, ut tamen numero non fraudaret universas aetates viventium singulorum. Quod autem in sexta generatione id non fecit, hoc ipsum est quod magis movet, illum ideo fecisse, cum res quam dicimus postulavit, quia non fecit ubi non postulavit. Invenit namque in eadem generatione apud hebraeos vixisse Jareth, antequam genuisset Enoch, centum sexaginta duos annos (Gen. V, 18), qui secundum illam rationem brevium annorum fiunt anni sexdecim, et aliquid minus quam menses duo; quae jam aetas apta est ad gignendum: et ideo addere centum annos breves, ut nostri viginti sex fierint, necesse non fuit; nec post natum Enoch eos detrahere, quos non addiderat ante natum. Sic factum est ut hic nulla esset inter codices utrosque varietas.

3. Sed rursus movet, cur in octava generatione, antequam de Mathusalem nasceretur Lamech, cum apud hebraeos legantur centum octoginta duo anni, viginti minus inveniuntur in codicibus nostris, ubi potius addi centum solent; et post genitum Lamech complendam restituuntur ad summam, quae in codicibus utrisque non discrepat. Si enim centum septuaginta annos propter pubertatis maturitatem, decem et septem volebat intelligi, sicut nihil addere, ita nihil detrahere jam debebat: quia invenerat aetatem idoneam generationi filiorum, propter quam in aliis centum illos annos, ubi eam non inveniebat, addebat. Hoc autem de viginti annis merito putaremus casu mendositatis accidere potuisse, nisi eos sicut prius detraxerat, restituere postea curaret, ut summae conveniret integritas. An forte astutius factum existimandum est, ut illa, qua centum anni prius solent adjici et postea detrahi, occultaretur industria, cum et illic ubi necesse non fuerat, non quidem de centum annis, verumtamen de quantulocumque numero prius detracto, post reddito, tale aliquid fieret?

sin duda pues que quiso persuadir, el que hizo esto, de que por eso vivieron los antiguos numerosÃsimos aÃ±os porque los llamaban brevisÃmos; e intentara mostrar esto sobre la madurez de la pubertad, por la cual idÃ³neamente se engendraran hijos; y por eso pensara que en aquellos cien aÃ±os se debÃan insinuar a los incrÃ©dulos diez nuestros, para que no quisieran dejar de recibir en la fe que los hombres vivieran tanto tiempo; aÃ±adiÃ³ cien donde no hallÃ³ edad hÃ¡bil para engendrar hijos; y los mismos los restÃ³, tras engendrados los hijos, para que congruyera la suma. Pues asÃ quiso hacer creÃbles las conveniencias de las edades idÃ³neas para generar prole, de modo que sin embargo no defraudara en el nÃºmero las edades totales de cada uno de los vivientes. Mas el que en la sexta generaciÃ³n no hiciera esto, es esto mismo lo que mÃ¡s mueve, que lo hizo por eso, cuando la cosa que decimos lo postulÃ³, porque no lo hizo donde no lo postulÃ³. Pues hallÃ³ en la misma generaciÃ³n entre los hebreos haber vivido Jaret, antes de engendrar a Enoc, ciento sesenta y dos aÃ±os (GÃ©n. V, 18), los cuales segÃºn aquella razÃ³n de los aÃ±os breves se hacen diecisÃ©is aÃ±os y algo menos que dos meses; cuya edad ya es apta para engendrar: y por eso aÃ±adir cien aÃ±os breves, para que se hicieran veintisÃ©is nuestros, no fue necesario; ni restarlos tras nacido Enoc, los cuales no habÃa aÃ±adido antes de nacer. AsÃ se hizo que aquÃ no hubiera ninguna variedad entre ambos cÃ³dices.

3. Pero de nuevo mueve el porquÃ© en la octava generaciÃ³n, antes de que de MatusalÃ©n naciera Lamec, cuando entre los hebreos se leen ciento ochenta y dos aÃ±os, se hallan veinte menos en nuestros cÃ³dices, donde mÃ¡s bien suelen aÃ±adirse cien; y tras engendrado Lamec se restituyen para completar la suma, que en ambos cÃ³dices no discrepa. Si pues ciento setenta aÃ±os por la madurez de la pubertad querÃa que se entendieran diecisiete, asÃ como nada debÃa aÃ±adir, asÃ nada debÃa ya restar: porque habÃa hallado edad idÃ³nea para la generaciÃ³n de hijos, por la cual en otros aÃ±adÃa aquellos cien aÃ±os donde no la hallaba. Mas esto sobre los veinte aÃ±os con mÃ©rito pensarÃamos que pudo acontecer por azar de la mentira, si no se hubiera cuidado de restituirlos despuÃ©s segÃºn los habÃa restado antes, para que concordara la integridad de la suma. Â¿O tal vez se ha de estimar hecho mÃ¡s astutamente, para que aquella industria por la que suelen aÃ±adirse primero cien aÃ±os y despuÃ©s restarse, se ocultara, cuando tambiÃ©n allÃ donde no habÃa sido necesario, no ciertamente sobre cien aÃ±os, mas sin embargo sobre cualquier nÃºmero pequeÃ±o primero restado y despuÃ©s restituido, se hiciera algo tal?

Sed quomodolibet istud accipiatur, sive credatur ita esse factum, sive non credatur; sive postremo ita, sive non ita sit: recte fieri nullo modo dubitaverim, ut cum diversum aliquid in utrisque codicibus invenitur, quandoquidem ad fidem rerum gestarum utrumque esse non potest verum, ei linguae potius credatur, unde est in aliam per interpretes facta translatio. Nam in quibusdam etiam codicibus graecis tribus, et uno latino, et uno etiam syro inter se consentientibus, inventus est Mathusalem sex annis ante diluvium fuisse defunctus .

Caput XIV.

De parilitate annorum, qui iisdem quibus nunc spatiis et in prioribus saeculis cucurrerunt.

1. Nunc jam videamus quonam modo evidenter possit ostendi, non tam breves, ut illi decem unus esset noster, sed tantae prolixitatis annos quantae nunc habemus (quos utique circuitus conficit solis), in illorum hominum vita prolixissima computatos. Sexcentesimo nempe anno vitae Noe scriptum est factum esse diluvium. Cur ergo ibi legitur, Et aqua diluvii facta est super terram sexcentesimo anno in vita Noe, secundi mensis, septima et vicesima mensis (Gen. VII, 10, 11 sec. LXX); si annus ille minimus, quales decem faciunt unum nostrum, triginta sex dies habebat? Tantillus quippe annus, si antiquo more hoc nomen accepit, aut non habet menses, aut mensis ejus est triduum, ut habeat duodecim menses. Quomodo igitur hic dictum est, Sexcentesimo anno, secundi mensis, septima et vicesima die mensis; nisi quia tales quales nunc sunt, etiam tunc erant menses? Nam quo pacto aliter vicesimo et septimo die secundi mensis diceretur coeptum esse diluvium? Deinde postea in fine diluvii ita legitur: Et sedit arca in mense septimo, septima et vicesima die mensis, super montes Ararat. Aqua autem minuebatur usque ad undecimum mensem: in undecimo autem mense, prima die mensis, paruerunt capita montium (Id. VIII, 4, 5). Si igitur tales menses erant, tales profecto et anni erant, quales nunc habemus. Menses quippe illi triduani, viginti et septem dies habere non poterant. Aut si pars tricesima tridui tunc appellabatur dies, ut omnia proportione minuantur; ergo nec toto quatriduo nostro factum est illud tam grande diluvium, quod memoratur factum quadraginta diebus et noctibus. Quis hanc absurditatem et vanitatem ferat? Proinde removeatur hic error, qui conjectura falsa ita vult astruere Scripturarum nostrarum fidem, ut alibi destruat.

Pero comoquiera que se reciba eso, ya se crea que se hizo asÃ, ya no se crea; ya finalmente sea asÃ, o no sea asÃ: de ningÃºn modo dudarÃa que se hace rectamente que, cuando se halla algo diverso en ambos cÃ³dices, puesto que para la fe de las cosas hechas ambos no pueden ser verdaderos, se crea mÃ¡s bien a aquella lengua de donde se hizo por los intÃ©rpretes la traducciÃ³n a otra. Pues en ciertos tambiÃ©n tres cÃ³dices griegos, y uno latino, y tambiÃ©n uno sirio concordando entre sÃ, se hallÃ³ que MatusalÃ©n habÃa fallecido seis aÃ±os antes del diluvio.

CAPÃ TULO XIV.---Sobre la paridad de los aÃ±os, que corrieron en los mismos espacios que ahora tambiÃ©n en los siglos anteriores.

1. Veamos ya ahora de quÃ© modo puede mostrarse evidentemente que no aÃ±os tan breves, como si diez de aquellos fueran uno nuestro, sino aÃ±os de tanta prolijidad como los que ahora tenemos (los cuales por cierto completa el circuito del sol), fueron computados en la vida larguÃsima de aquellos hombres. Pues en el aÃ±o seiscientos de la vida de NoÃ© estÃ¡ escrito que se hizo el diluvio. Â¿Por quÃ© pues se lee allÃ: Y el agua del diluvio se hizo sobre la tierra en el aÃ±o seiscientos en la vida de NoÃ©, del segundo mes, el veintisiete del mes (GÃ©n. VII, 10, 11 seg. LXX); si aquel aÃ±o mÃnimo, cuales diez hacen uno nuestro, tenÃa treinta y seis dÃas? Pues un aÃ±o tan pequeÃ±o, si recibiÃ³ este nombre segÃºn la costumbre antigua, o no tiene meses, o su mes es de tres dÃas, para que tenga doce meses. Â¿CÃ³mo pues se dijo aquÃ: En el aÃ±o seiscientos, del segundo mes, el dÃa veintisiete del mes; sino porque tales cuales son ahora, tambiÃ©n entonces eran los meses? Â¿Pues de quÃ© modo de otra manera se dirÃa que el diluvio comenzÃ³ el dÃa veintisiete del segundo mes? DespuÃ©s, mÃ¡s tarde, al fin del diluvio se lee asÃ: Y se asentÃ³ el arca en el mes sÃ©ptimo, el dÃa veintisiete del mes, sobre los montes de Ararat. Mas el agua disminuÃa hasta el undÃ©cimo mes: mas en el undÃ©cimo mes, el primer dÃa del mes, aparecieron las cimas de los montes (Id. VIII, 4, 5). Si pues tales eran los meses, tales por cierto eran tambiÃ©n los aÃ±os, cuales ahora tenemos. Pues aquellos meses triduanos no podÃan tener veintisiete dÃas. O si la trigÃ©sima parte de tres dÃas se llamaba entonces dÃa, para que todas las cosas se disminuyan en proporciÃ³n; por tanto ni en todo un cuatriduo nuestro se hizo aquel tan gran diluvio, que se memora hecho en cuarenta dÃas y noches. Â¿QuiÃ©n tolerarÃa esta absurdidad y vanidad? Por tanto, remuÃ©vase este error que por una conjetura falsa asÃ quiere apuntalar la fe de nuestras Escrituras que por otro lado la destruye.

Prorsus tantus etiam tunc dies fuit, quantus et nunc est, quem viginti et quatuor horae diurno curriculo nocturnoque determinant: tantus mensis, quantus et nunc est, quem luna coepta et finita concludit: tantus annus, quantus et nunc est, quem duodecim menses lunares, additis propter cursum solarem quinque diebus et quadrante, consummant: quanti anni sexcentesimi vitae Noe secundus erat mensis ejusque mensis vicesimus et septimus dies, quando coepit esse diluvium; in quo dies quadraginta continuatae ingentes pluviae memorantur (Gen. VII, 12), qui dies non binas ac paulo amplius horas habebant, sed vicenas et quaternas die noctuque transactas. Ac per hoc tam magnos annos vixerunt illi antiqui usque amplius quam nongentos, quantos postea vixit Abraham centum septuaginta quinque (Id. XXV, 7), et post eum filius ejus Isaac centum octoginta (Id. XXXV, 28), et filius ejus Jacob prope centum quinquaginta (Id. XXVII, 28), et quantos interposita aliquanta aetate Moyses centum viginti (Deut. XXXIV, 7), et quantos etiam nunc vivunt homines septuaginta vel octoginta, vel non multo amplius, de quibus dictum est: Et amplius eis labor et dolor (Psal. LXXXIX, 10).

2. Illa vero numerorum varietas, quae inter codices hebraeos invenitur et nostros, neque de hac antiquorum longaevitate dissentit, et si quid habet ita diversum, ut verum esse utrumque non possit, rerum gestarum fides ab ea lingua repetenda est, ex qua interpretatum est quod habemus. Quae facultas cum volentibus ubique gentium praesto sit; non tamen vacat, quod Septuaginta interpretes, in plurimis quae diversa dicere videntur, ex haebreis codicibus emendare ausus est nemo. Non enim est illa diversitas putata mendositas; nec ego ullo modo putandam existimo. Sed ubi non est scriptoris error, aliquid eos divino Spiritu, ubi sensus esset consentaneus veritati, et praedicans veritatem, non interpretantium more, sed prophetantium libertate aliter dicere voluisse credendum est. Unde merito, non solum hebraeis, verum etiam ipsis, cum adhibet testimonia de Scripturis, uti apostolica invenitur auctoritas. Sed hinc me opportuniore loco, si Deus adjuverit, promisi diligentius locuturum: nunc quod instat expediam. Non enim ambigendum est ab homine, qui ex primo homine primus est natus, quando tam diu vivebant, potuisse constitui civitatem, sane terrenam, non illam quae dicitur civitas Dei: de qua ut scriberemus, laborem tanti hujus operis in manus sumpsimus.

Ciertamente tambiÃ©n entonces el dÃa fue tan grande cuanto es ahora, el cual determinan veinticuatro horas en su curso diurno y nocturno: el mes tan grande cuanto es ahora, el cual concluye la luna empezada y terminada: el aÃ±o tan grande cuanto es ahora, el cual consuman doce meses lunares, aÃ±adidos por el curso solar cinco dÃas y un cuadrante: de cuyos aÃ±os el segundo era el mes y el dÃa vigÃ©simo sÃ©ptimo de ese mes del seiscientos de la vida de NoÃ©, cuando empezÃ³ a ser el diluvio; en el cual se memoran cuarenta dÃas continuados de ingentes lluvias (GÃ©n. VII, 12), cuyos dÃas no tenÃan dos y poco mÃ¡s horas, sino veinticuatro transcurridas dÃa y noche. Y por esto aÃ±os tan grandes vivieron aquellos antiguos hasta mÃ¡s de novecientos, cuantos despuÃ©s viviÃ³ Abraham ciento setenta y cinco (Id. XXV, 7), y tras Ã©l su hijo Isaac ciento ochenta (Id. XXXV, 28), e hijo suyo Jacob cerca de ciento cincuenta (Id. XXVII, 28), y cuantos interpuesta alguna edad MoisÃ©s ciento veinte (Deut. XXXIV, 7), y cuantos tambiÃ©n ahora viven los hombres setenta u ochenta, o no mucho mÃ¡s, de los cuales se dijo: Y lo mÃ¡s de ellos es trabajo y dolor (Sal. LXXXIX, 10).

2. Mas aquella variedad de nÃºmeros, que se halla entre los cÃ³dices hebreos y los nuestros, ni disiente sobre esta longevidad de los antiguos, y si tiene algo tan diverso que no pueda ser verdadero lo uno y lo otro, la fe de las cosas hechas se ha de repetir de aquella lengua de la cual se interpretÃ³ lo que tenemos. Cuya facultad aunque estÃ© presta para los que quieran en todas partes entre las gentes; no carece sin embargo de peso el que nadie se haya atrevido a enmendar por los cÃ³dices hebreos a los Setenta intÃ©rpretes en las muchÃsimas cosas que parecen decir diversamente. Pues no se ha pensado que aquella diversidad sea una mentira; ni yo estimo que de ningÃºn modo se deba pensar asÃ. Mas donde no es error del escritor, se ha de creer que ellos por algÃºn EspÃritu divino, donde el sentido fuera consonante con la verdad y predicara la verdad, quisieron decir de otra manera no al modo de los que interpretan, sino con la libertad de los que profetizan. De donde con mÃ©rito se halla que la autoridad apostÃ³lica usa no solo de los hebreos, sino tambiÃ©n de ellos mismos, cuando aduce testimonios de las Escrituras. Mas sobre esto en lugar mÃ¡s oportuno, si Dios ayudare, prometÃ hablar mÃ¡s diligentemente: ahora despacharÃ© lo que insta. Pues no ha de dudarse por el hombre que, por el hombre que naciÃ³ el primero del primer hombre, cuando vivÃan tanto tiempo, pudo ser constituida una ciudad, ciertamente terrena, no aquella que se llama ciudad de Dios: sobre la cual, para que escribiÃ©ramos, tomamos en las manos el trabajo de esta tan gran obra.

Caput XV.

An credibile sit, primi saeculi viros usque ad eam aetatem, qua filios generasse referuntur, a concubitu continuisse.

Hunc secutus Abel, quem major frater occidit, praefiguratione quadam peregrinantis civitatis Dei, quod ab impiis, et quodammodo terrigenis, id est terrenam originem diligentibus, et terrenae civitatis terrena felicitate gaudentibus, persecutiones iniquas passura fuerat, primus ostendit. 1. Dicet ergo aliquis: Itane credendum est, hominem filios generaturum, nec habentem propositum continentiae, centum et amplius, vel secundum Hebraeos non multo minus, id est octoginta, septuaginta, sexaginta annos a concumbendi opere vacavisse; aut si non vacaret, nihil prolis gignere potuisse? Haec quaestio duobus modis solvitur. Aut enim tanto serior fuit proportione pubertas, quanto vitae totius major annositas: aut, quod magis video esse credibile, non hic primogeniti filii commemorati sunt, sed quos successionis ordo poscebat, ut perveniretur ad Noe, a quo rursus ad Abraham videmus esse perventum; ac deinde usque ad certum articulum temporis, quantum oportebat signari etiam generationibus commemoratis cursum gloriosissimae civitatis in hoc mundo peregrinantis, et supernam patriam requirentis. Quod enim negari non potest, prior omnibus Cain ex conjunctione maris et feminae natus est. Neque enim illo nato dixisset Adam, quod dixisse legitur, Acquisivi hominem per Deum; nisi illis duobus ipse fuisset homo nascendo additus primus. Sed quot annorum erat Adam, cum eos genuit, non apparet. Exinde digeruntur generationes aliae de Cain, aliae de illo quem genuit Adam in ejus successionem, quem frater occidit, et appellavit nomen illius Seth, dicens ut scriptum est, Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel, quem occidit Cain (Gen. IV, 1, 25). Cum itaque istae duae series generationum, una de Seth, altera de Cain, has duas de quibus agimus, distinctis ordinibus insinuent civitates, unam coelestem in terris peregrinantem, alteram terrenam terrenis tanquam sola sint gaudiis inhiantem vel inhaerentem; nullus de progenie Cain, cum dinumerata sit connumerato Adam usque ad octavam generationem, quot annorum fuisset expressus est, quando genuit eum qui commemoratur post eum. Noluit enim Spiritus Dei in terrenae civitatis generationibus tempora notare ante diluvium, sed in coelestis maluit, tanquam essent memoria digniores.

CAPÃ TULO XV.---Si es creÃ-ble que los hombres del primer siglo se contuvieron del coito hasta aquella edad en la que se refiere que engendraron hijos.

A este siguiÃ³ Abel, a quien el hermano mayor matÃ³, quien mostrÃ³ el primero, con una cierta prefiguraciÃ³n de la ciudad de Dios que peregrina, que habÃa de padecer injustas persecuciones de parte de los impÃos y en cierto modo terrÃgenas, esto es, los que aman el origen terreno y gozan de la felicidad terrena de la ciudad terrena. 1. DirÃ¡ pues alguien: Â¿AsÃ se ha de creer que un hombre que ha de engendrar hijos, y no teniendo propÃ³sito de continencia, haya vacado de la obra de yacer por ciento y mÃ¡s aÃ±os, o segÃºn los hebreos no mucho menos, esto es, ochenta, setenta, sesenta aÃ±os; o si no vacaba, no hubiera podido engendrar prole alguna? Esta cuestiÃ³n se resuelve de dos modos. O bien tanto mÃ¡s tardÃa fue en proporciÃ³n la pubertad, cuanto mayor era la cantidad de aÃ±os de toda la vida: o, lo que veo mÃ¡s creÃble, no se conmemoran aquÃ los hijos primogÃ©nitos, sino los que el orden de la sucesiÃ³n pedÃa, para que se llegara hasta NoÃ©, desde el cual de nuevo vemos que se llegÃ³ hasta Abraham; y despuÃ©s hasta un cierto artÃculo de tiempo, cuanto convenÃa que se señalara tambiÃ©n con las generaciones conmemoradas el curso de la gloriosÃsima ciudad que peregrina en este mundo y busca la patria celestial. Pues lo que no se puede negar, CaÃn naciÃ³ el primero de todos por la conjunciÃ³n de varÃ³n y hembra. Ni habiendo nacido aquel habrÃa dicho AdÃ¡n lo que se lee que dijo: Acquisi hominem per Deum; si a aquellos dos no se hubiera aÃ±adido Ã©l mismo naciendo como primer hombre. Mas de cuÃ¡ntos aÃ±os era AdÃ¡n cuando los engendrÃ³, no aparece. Desde entonces se disponen unas generaciones de CaÃn, otras de aquel que engendrÃ³ AdÃ¡n en su sucesiÃ³n, al que el hermano matÃ³, y llamÃ³ su nombre Set, diciendo segÃºn estÃ¡ escrito: Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel, quem occidit Cain (GÃ©n. IV, 1, 25). AsÃ pues, como estas dos series de generaciones, una de Set y otra de CaÃn, insinÃºen estas dos ciudades de que tratamos en Ã³rdenes distintos, una celestial que peregrina en la tierra, la otra terrena que anhela o se adhiere a las cosas terrenas como si fueran los Ãºnicos goces; ninguno de la progenie de CaÃn, aunque se haya numerado con AdÃ¡n connumerado hasta la octava generaciÃ³n, fue expresado de cuÃ¡ntos aÃ±os era cuando engendrÃ³ al que se conmemora despuÃ©s de Ã©l. Pues no quiso el EspÃritu de Dios seÃ±alar los tiempos en las generaciones de la ciudad terrena antes del diluvio, sino que prefiriÃ³ en las de la celestial, como si fueran mÃ¡s dignas de memoria.

Porro autem Seth quando natus est, non quidem taciti sunt anni patris ejus, sed jam genuerat alios: et utrum solos Cain et Abel, affirmare quis audeat? Non enim quia soli nominati sunt propter ordines generationum, quas commemorari oportebat, ideo consequens videri debet solos fuisse tunc generatos ex Adam. Cum enim silentio coopertis omnium nominibus caeterorum, legatur eum genuisse filios et filias, quota fuerit ista proles ejus, quis praesumat asserere, si culpam temeritatis evitat? Potuit quippe Adam divinitus admonitus dicere, posteaquam Seth natus est, Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel; quoniam talis erat futurus, qui impleret illius sanctitatem, non quod ipse prior post eum temporis ordine nasceretur. Deinde quod scriptum est, Vixit autem Seth quinque et ducentos annos, vel secundum Hebraeos, quinque et centum annos, et genuit Enos: quis possit nisi inconsideratus asseverare, hunc ejus primogenitum fuisse? Ut admirantes merito requiramus, quomodo per tot annos immunis fuerit a connubio sine ullo proposito continentiae, vel non genuerit conjugatus; quandoquidem etiam de ipso legitur, Et genuit filios et filias, et fuerunt omnes dies Seth duodecim et nongenti anni, et mortuus est (Gen. V, 4-8). Atque ita deinceps quorum anni commemorantur, nec filios filiasque genuisse reticentur. Ac per hoc non apparet omnino, utrum qui nominatur genitus, ipse fuerit primogenitus: imo vero, quoniam credibile non est, patres illos aetate tam longa aut impuberes fuisse, aut conjugibus caruisse vel fetibus; nec illos eorum filios primos eis natos fuisse credibile est. Sed cum sacrae scriptor historiae ad ortum vitamque Noe, cujus tempore diluvium factum est, per successiones generationum notatis temporibus intenderet pervenire, eas utique commemoravit, non quae primae suis parentibus fuerint, sed quae in propagationis ordinem venerint.

2. Exempli gratia, quo id fiat apertius, aliquid interponam, unde nullus ambigat fieri potuisse quod dico. Evangelista Matthaeus generationem Dominicae carnis per seriem parentum volens commendare memoriae, ordiens a patre Abraham, atque ad David primitus ut perveniret intendens, Abraham, inquit, genuit Isaac: cur non dixit, Ismael, quem primitus genuit? Isaac autem, inquit, genuit Jacob: cur non dixit, Esau, qui ejus primogenitus fuit? Quia scilicet per illos ad David pervenire non posset. Deinde sequitur, Jacob autem genuit Judam, et fratres ejus: numquid Judas primogenitus fuit?

Por lo demÃ¡s, cuando naciÃ³ Set, no ciertamente se callan los aÃ±os de su padre, mas ya habÃa engendrado a otros: Â¿y si solo a CaÃn y Abel, quiÃ©n se atreverÃa a afirmar? Pues no porque solo ellos fueron nominados por razÃ³n de los Ã³rdenes de las generaciones que convenÃa que se conmemoraran, por eso debe parecer consecuente que solo ellos fueran entonces engendrados de AdÃ¡n. Pues como, cubiertos con el silencio los nombres de todos los demÃ¡s, se lee que engendrÃ³ hijos e hijas, Â¿quiÃ©n presumirÃ¡ aseverar cuÃ¡ntas fue aquella prole suya, si evita la culpa de la temeridad? Pues pudo AdÃ¡n, divinamente amonestado, decir despuÃ©s de nacer Set: Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel; porque tal habÃa de ser el que llenara la santidad de aquel, no porque Ã©l mismo naciera el primero despuÃ©s de Ã©l por el orden del tiempo. DespuÃ©s, lo que estÃ¡ escrito: Vixit autem Seth quinque et ducentos annos, o segÃºn los hebreos, quinque et centum annos, et genuit Enos: Â¿quiÃ©n podrÃa, sino un inconsiderado, aseverar que este fue su primogÃ©nito? De modo que, admirados con mÃ©rito, busquemos cÃ³mo por tantos aÃ±os estuvo inmune de matrimonio sin ningÃºn propÃ³sito de continencia, o no engendrÃ³ estando casado; puesto que tambiÃ©n de Ã©l se lee: Et genuit filios et filias, et fuerunt omnes dies Seth duodecim et nongenti anni, et mortuus est (GÃ©n. V, 4-8). Y asÃ sucesivamente aquellos cuyos aÃ±os se conmemoran, ni se calla que engendraron hijos e hijas. Y por esto no aparece en absoluto si el que se nombra engendrado, fue Ã©l mismo el primogÃ©nito: mÃ¡s bien, puesto que no es creÃble que aquellos padres en edad tan larga o fueran impÃºberes o carecieran de cÃ³nyuges o hijos; ni es creÃble que aquellos hijos suyos fueran los primeros nacidos de ellos. Mas como el escritor de la sagrada historia pretendiera llegar al origen y vida de NoÃ©, en cuyo tiempo se hizo el diluvio, por las sucesiones de las generaciones con los tiempos seÃ±alados, conmemorÃ³ ciertamente aquellas, no que fueran las primeras para sus padres, sino que entraran en el orden de la propagaciÃ³n.

2. Por vÃa de ejemplo, para que esto se haga mÃ¡s patente, interpondrÃ© algo de lo cual nadie dude que pudo hacerse lo que digo. El evangelista Mateo, queriendo encomendar a la memoria la generaciÃ³n de la carne del SeÃ±or por la serie de los padres, comenzando desde el padre Abraham e intentando llegar primeramente a David, dice: Abraham engendrÃ³ a Isaac: Â¿por quÃ© no dijo a Ismael, a quien engendrÃ³ primero? Isaac pues, dice, engendrÃ³ a Jacob: Â¿por quÃ© no dijo a EsaÃº, que fue su primogÃ©nito? Porque a la verdad por aquellos no podrÃa llegar a David. DespuÃ©s sigue: Jacob pues engendrÃ³ a JudÃ¡ y a sus hermanos: Â¿acaso fue JudÃ¡ el primogÃ©nito?

Judas, inquit, genuit Phares et Zaram (Matth. I, 2, 3): nec istorum geminorum aliquis fuit primogenitus Judae, sed ante illos jam tres genuerat. Eos itaque tenuit in ordine generationum, per quos ad David, atque inde quo intenderat, perveniret. Ex quo intelligi potest, veteres quoque homines ante diluvium non primogenitos, sed eos fuisse commemoratos, per quos succedentium ordo generationum ad Noe patriarcham duceretur, ne serae pubertatis illorum obscura et non necessaria quaestio nos fatiget.

Caput XVI.

De jure conjugiorum, quod dissimile a subsequentibus matrimoniis habuerint prima connubia.

1. Cum igitur genus humanum post primam copulam viri facti ex pulvere, et conjugis ejus ex viri latere, marium feminarumque conjunctione opus haberet, ut gignendo multiplicaretur; nec essent ulli homines, nisi qui ex illis duobus nati fuissent; viri sorores suas conjuges acceperunt: quod profecto quanto est antiquius compellente necessitate, tanto postea factum est damnabilius religione prohibente. Habita est enim ratio rectissima charitatis, ut homines quibus esset utiles atque honesta concordia, diversarum necessitudinum vinculis necterentur; nec unus in uno multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos; ac sic ad socialem vitam diligentius colligandam plurimae plurimos obtinerent. Pater quippe et socer duarum sunt necessitudinum nomina. Ut ergo alium quisque habeat patrem, alium socerum, numerosius se charitas porrigit. Utrumque autem unus Adam esse cogebatur et filiis et filiabus suis, quando fratres sororesque connubio jungebantur. Sic et Eva, uxor ejus, utrique sexui filiorum fuit et socrus et mater: quae si duae feminae fuissent, mater altera, et socrus altera, copiosius se socialis dilectio colligaret. Ipsa denique jam soror, quod etiam uxor fiebat, duas tenebat una necessitudines: quibus per singulas distributis, ut altera esset soror, altera uxor, hominum numero socialis propinquitas augeretur. Sed hoc unde fieret tunc non erat, quando nisi fratres et sorores ex illis duobus primis nulli homines erant.

JudÃ¡, dice, engendrÃ³ a Fares y a Zara (Mat. I, 2, 3): ni alguno de estos gemelos fue primogÃ©nito de JudÃ¡, sino que antes de aquellos ya habÃa engendrado a tres. A aquellos pues mantuvo en el orden de las generaciones, por los cuales llegara a David, y de ahÃ a donde habÃa intentado. Por lo cual puede entenderse que tambiÃ©n los hombres antiguos antes del diluvio no fueron los primogÃ©nitos, sino que fueron conmemorados aquellos por los cuales el orden de las generaciones sucesivas se condujera hasta el patriarca NoÃ©, para que no nos fatigue la oscura y no necesaria cuestiÃ³n de la tardÃa pubertad de aquellos.

CAPÃ TULO XVI.---Sobre el derecho de los matrimonios, que tuvieron los primeros enlaces desemejante a los matrimonios subsiguientes.

1. Como por tanto el gÃ©nero humano, tras la primera cÃ³pula del varÃ³n hecho del polvo y de su cÃ³nyuge del costado del varÃ³n, tuviera necesidad de la conjunciÃ³n de machos y hembras para que se multiplicara engendrando; ni hubiera hombres algunos sino los que hubieran nacido de aquellos dos; los varones recibieron a sus propias hermanas como cÃ³nyuges: lo cual por cierto cuanto es mÃ¡s antiguo compeliendo la necesidad, tanto despuÃ©s se hizo mÃ¡s condenable prohibiÃ©ndolo la religiÃ³n. Pues se tuvo una razÃ³n rectÃsima de la caridad, para que los hombres para quienes fuera Ãºtil y honesta la concordia, se anudaran por los vÃnculos de diversas necesidades; ni uno solo tuviera muchas en uno solo, sino que cada una se esparciera en cada uno; y asÃ, para ligar mÃ¡s diligentemente la vida social, muchÃsimos obtuvieran a muchÃsimos. Pues padre y suegro son nombres de dos necesidades. Para que pues cada uno tenga a uno por padre y a otro por suegro, la caridad se extiende mÃ¡s numerosamente. Mas un solo AdÃ¡n se veÃa compelido a ser ambas cosas tanto para sus hijos como para sus hijas, cuando los hermanos y las hermanas se unÃan en matrimonio. AsÃ tambiÃ©n Eva, su mujer, fue para ambos sexos de los hijos tanto suegra como madre: las cuales si hubieran sido dos mujeres, una la madre y otra la suegra, la dilecciÃ³n social se ligarÃa mÃ¡s copiosamente. Finalmente, la misma hermana, porque tambiÃ©n se hacÃa esposa, tenÃa una sola dos necesidades: las cuales distribuidas por cada una, para que una fuera la hermana y otra la esposa, se aumentarÃa por el nÃºmero de los hombres la propincuidad social. Mas no habÃa de donde se hiciera esto entonces, cuando sino hermanos y hermanas de aquellos dos primeros no habÃa hombres algunos.

Fieri ergo debuit quando potuit, ut existente copia inde ducerentur uxores, quae non erant jam sorores; et non solum istud ut fieret, nulla necessitas esset, verum etiam si fieret, nefas esset. Nam si et nepotes primorum hominum, qui jam consobrinas poterant accipere conjuges, sororibus matrimonio jungerentur; non jam duae, sed tres in homine uno necessitudines fierent, quae propter charitatem numerosiore propinquitate nectendam, disseminari per singulos singulae debuerunt. Esset enim unus homo filiis suis, fratri scilicet sororique conjugibus, et pater et socer et avunculus: ita et uxor ejus iisdem communibus filiis et mater et amita et socrus: iidemque inter se filii eorum, non solum essent fratres atque conjuges, verum etiam consobrini; quia et fratrum filii. Omnes autem istae necessitudines, quae uni homini tres homines connectebant, novem connecterent, si essent in singulis singulae, ut unus homo haberet alteram sororem, alteram uxorem, alteram consobrinam, alterum patrem, alterum avunculum, alterum socerum, alteram matrem, alteram amitam, alteram socrum: atque ita se non in paucitate coarctatum, sed latius atque numerosius propinquitatibus crebris vinculum sociale diffunderet.

2. Quod humano genere crescente et multiplicato, etiam inter impios deorum multorum falsorumque cultores sic observari cernimus, ut etiamsi perversis legibus permittantur fraterna conjugia, melior tamen consuetudo ipsam malit exhorrere licentiam; et cum sorores accipere in matrimonium primis humani generis temporibus omnino licuerit, sic aversetur, quasi nunquam licere potuerit. Ad humanum enim sensum vel alliciendum, vel offendendum mos valet plurimum. Qui cum in hac causa immoderationem concupiscentiae coerceat, eum dissignari atque corrumpi merito esse nefarium judicatur. Si enim iniquum est, aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum? Experti autem sumus in connubiis consobrinarum etiam nostris temporibus propter gradum propinquitatis fraterno gradui proximum, quam raro per mores fiebat, quod fieri per leges licebat; quia id nec divina prohibuit, et nondum prohibuerat lex humana. Verumtamen factum etiam licitum propter vicinitatem horrebatur illiciti; et quod fiebat cum consobrina, pene cum sorore fieri videbatur: quia et ipsi inter se propter tam propinquam consanguinitatem fratres vocantur, et pene germani sunt. Fuit autem antiquis patribus religiosae curae, ne ipsa propinquitas se paulatim propaginum ordinibus dirimens longius abiret et propinquitas esse desisteret, eam nondum longe positam rursus matrimonii vinculo colligare, et quodammodo revocare fugientem.

DebiÃ³ pues hacerse cuando se pudo, que existiendo abundancia se trajeran de ahÃ las esposas que ya no eran hermanas; y no solo no hubiera necesidad alguna de que se hiciera aquello, sino que incluso si se hiciera, fuera un nefando. Pues si tambiÃ©n los nietos de los primeros hombres, que ya podÃan recibir a las primas como cÃ³nyuges, se unieran en matrimonio a las hermanas; ya no dos, sino tres necesidades se harÃan en un solo hombre, las cuales por razÃ³n de anudar una propincuidad mÃ¡s numerosa de la caridad, debieron diseminarse cada una por cada uno. SerÃa pues un solo hombre para sus hijos, a saber, para el hermano y la hermana cÃ³nyuges, tanto padre como suegro y tÃo: asÃ tambiÃ©n su mujer para los mismos hijos comunes tanto madre como tÃa y suegra: y los mismos hijos de ellos entre sÃ, no solo serÃan hermanos y cÃ³nyuges, sino tambiÃ©n primos; porque tambiÃ©n hijos de hermanos. Mas todas estas necesidades, que conectaban a tres hombres con un solo hombre, conectarÃan a nueve si fueran cada una en cada uno, de modo que un hombre tuviera a una por hermana, a otra por esposa, a otra por prima, a uno por padre, a otro por tÃo, a otro por suegro, a una por madre, a otra por tÃa, a otra por suegra: y asÃ el vÃnculo social se difundirÃa no coartado en la escasez, sino mÃ¡s amplia y numerosamente por propincuidades frecuentes.

2. Lo cual vemos que se observa incluso entre los impÃos cultores de dioses muchos y falsos, al crecer y multiplicarse el gÃ©nero humano, de modo que aunque por leyes perversas se permitan los matrimonios fraternos, la mejor costumbre prefiera sin embargo horrorizarse de esa misma licencia; y habiendo sido del todo lÃcito recibir a las hermanas en matrimonio en los primeros tiempos del gÃ©nero humano, asÃ se abomine como si nunca hubiera podido ser lÃcito. Pues para atraer o para ofender el sentido humano vale mucho la costumbre. La cual, como en esta causa coercite la inmoderaciÃ³n de la concupiscencia, se juzga con mÃ©rito ser nefario que ella sea quebrantada y corrompida. Pues si es inicuo, por la avidez de poseer, trasgredir el lÃmite de los campos, Â¿cuÃ¡nto mÃ¡s inicuo es, por la libido de yacer, subvertir el lÃmite de las costumbres? Mas hemos experimentado incluso en nuestros tiempos en los matrimonios de las primas, por razÃ³n del grado de propincuidad prÃ³ximo al grado fraterno, cuÃ¡n raramente se hacÃa por las costumbres lo que por las leyes era lÃcito hacer; porque ni la ley divina lo prohibiÃ³, ni habÃa prohibido aÃºn la ley humana. No obstante, el hecho incluso lÃcito era horrorizado por la vecindad de lo ilÃcito; y lo que se hacÃa con la prima, casi parecÃa hacerse con la hermana: porque tambiÃ©n ellos mismos entre sÃ, por razÃ³n de tan prÃ³xima consanguinidad, son llamados hermanos, y son casi hermanos carnales. Mas fue para los antiguos padres de religioso cuidado que, para que esa propincuidad, separÃ¡ndose poco a poco por los Ã³rdenes de las propagaciones, no se fuera mÃ¡s lejos y dejara de ser propincuidad, volverla a ligar por el vÃnculo del matrimonio cuando aÃºn no estaba puesta lejos, y en cierto modo revocarla cuando huÃa.

Unde jam pleno hominibus orbe terrarum, non quidem sorores ex patre vel matre, vel ex ambobus suis parentibus natas, sed tamen amabant de suo genere ducere uxores. Verum quis dubitet honestius hoc tempore etiam consobrinorum prohibita esse conjugia? non solum secundum ea quae disputavimus, propter multiplicandas affinitates, ne habeat duas necessitudines una persona, cum duae possint eas habere, et numerus propinquitatis augeri; sed etiam quia nescio quomodo inest humanae verecundiae quiddam naturale atque laudabile, ut cui debet causa propinquitatis reverendum honorem, ab ea contineat, quamvis generatricem, tamen libidinem, de qua erubescere videmus et ipsam pudicitiam conjugalem.

3. Copulatio igitur maris et feminae, quantum attinet ad genus mortalium, quoddam seminarium est civitatis: sed terrena civitas generatione tantummodo, coelestis autem etiam regeneratione opus habet, ut noxam generationis evadat. Utrum autem aliquod fuerit, vel si fuit, quale fuerit corporale atque visibile regenerationis signum ante diluvium, sicut Abrahae circumcisio postea est imperata (Gen. XVII, 10, 11), sacra historia tacet. Sacrificasse tamen Deo etiam illos antiquissimos homines non tacet: quod et in duobus primis fratribus claruit; et Noe post diluvium, cum de arca fuisset egressus, hostias Deo legitur immolasse (Id. VIII, 20). De qua re in praecedentibus libris jam diximus, non ob aliud daemones arrogantes sibi divinitatem deosque se credi cupientes sibi expetere sacrificium, et gaudere hujusmodi honoribus, nisi quia verum sacrificium vero Deo deberi sciunt.

Caput XVII.

De duobus ex uno genitore procreatis patribus atque principibus.

Cum ergo esset Adam utriusque generis pater, id est, et cujus series ad terrenam, et cujus series ad coelestem pertinet civitatem; occiso Abel, atque in ejus interfectione commendato mirabili sacramento, facti sunt duo patres singulorum generum, Cain et Seth: in quorum filiis, quos commemorari oportebat, duarum istarum civitatum in genere mortalium evidentius indicia clarere coeperunt. Cain quippe genuit Enoch, in cujus nomine condidit civitatem, terrenam scilicet, non peregrinantem in hoc mundo, sed in ejus temporali pace ac felicitate quiescentem.

De donde ya con el orbe de las tierras lleno de hombres, amaban traer esposas de su propio linaje, no ciertamente hermanas nacidas de padre o madre, o de ambos padres suyos. Mas Â¿quiÃ©n dudarÃ¡ que mÃ¡s honestamente han sido prohibidos en este tiempo tambiÃ©n los matrimonios de los primos? No solo segÃºn aquellas cosas que hemos disputado, por razÃ³n de multiplicar las afinidades, para que una sola persona no tenga dos necesidades cuando dos pueden tenerlas y aumentarse el nÃºmero de la propincuidad; sino tambiÃ©n porque no sÃ© cÃ³mo hay en la vergÃ¼enza humana algo natural y laudable, para que de aquella a quien debe por la causa de la propincuidad un honor reverendo, contenga de ella, aunque sea generatriz, sin embargo la libido, de la cual vemos avergonzarse incluso a la misma pudicicia conyugal.

3. La copulaciÃ³n pues de macho y hembra, en cuanto pertenece al gÃ©nero de los mortales, es un cierto seminario de la ciudad: mas la ciudad terrena tiene necesidad solamente de la generaciÃ³n, mas la celestial tambiÃ©n de la regeneraciÃ³n, para que evada el daÃ±o de la generaciÃ³n. Mas si hubo alguno, o si lo hubo, cuÃ¡l fue el signo corporal y visible de la regeneraciÃ³n antes del diluvio, asÃ como la circuncisiÃ³n de Abraham fue despuÃ©s mandada (GÃ©n. XVII, 10, 11), la sagrada historia calla. No calla sin embargo que sacrificaron a Dios tambiÃ©n aquellos hombres antiquÃ-simos: lo cual tambiÃ©n quedÃ³ claro en los dos primeros hermanos; y NoÃ© tras el diluvio, cuando hubo salido del arca, se lee que inmolÃ³ vÃctimas a Dios (Id. VIII, 20). Sobre cuya cosa en los libros precedentes ya hemos dicho que los demonios arrogantes, arrogÃ¡ndose la divinidad y deseando que se les crea dioses, no por otra causa piden para sÃ sacrificio y gozan de honores de este tipo, sino porque saben que el verdadero sacrificio se debe al verdadero Dios.

CAPÃ TULO XVII.---Sobre los dos padres y prÃncipes procreados de un solo progenitor.

Como pues fuera AdÃ¡n padre de ambos gÃ©neros, esto es, tanto de cuya serie pertenece a la terrena como de cuya serie pertenece a la celestial ciudad; matado Abel, y encomendado en su muerte un admirable sacramento, fueron hechos dos padres de cada uno de los gÃ©neros, CaÃn y Set: en cuyos hijos, que convenÃa que fueran conmemorados, comenzaron a clarear mÃ¡s evidentemente los indicios de estas dos ciudades en el gÃ©nero de los mortales. CaÃn por cierto engendrÃ³ a Enoc, en cuyo nombre fundÃ³ la ciudad, terrena a saber, no peregrinando en este mundo, sino descansando en su paz y felicidad temporal.

Cain autem interpretatur Possessio: unde dictum est quando natus est, sive a patre, sive a matre ejus, Acquisivi hominem per Deum (Gen. IV, 1). Enoch vero, Dedicatio: hic enim dedicatur terrena civitas, ubi conditur; quoniam hic habet eum, quem intendit et appetit finem. Porro ille Seth Resurrectio interpretatur, et Enos filius ejus interpretatur Homo: non sicut Adam (et ipsum enim nomen interpretatur Homo), sed commune perhibetur esse in illa lingua, id est hebraea, masculo et feminae. Nam sic de illo scriptum est: Masculum et feminam fecit illos, et benedixit illos, et cognominavit nomen eorum Adam (Id. V, 2). Unde non ambigitur, sic appellatam fuisse feminam Evam proprio nomine, ut tamen Adam, quod intepretatur Homo, nomen esset amborum. Enos autem sic interpretatur Homo, ut hoc non posse feminam nuncupari periti linguae illius asseverent, tanquam filius resurrectionis, ubi non nubent, neque uxores ducent (Luc. XX, 35). Non enim erit ibi generatio, cum illuc perduxerit regeneratio. Quare et hoc non incassum notandum arbitror, quod in eis generationibus quae propagantur ex illo qui est appellatus Seth, cum genuisse filios filiasque dicantur, nulla ibi genita nominatim femina expressa est: in his autem quae propagantur ex Cain, in ipso fine quousque protenduntur, novissima femina genita nominatur. Sic enim legitur: Mathusael genuit Lamech: et sumpsit sibi Lamech duas uxores, nomen uni Ada, et nomen secundae Sella; et peperit Ada Jobel: hic erat pater habitantium in tabernaculis pecuariorum. Et nomen fratris ejus Jubal: hic fuit qui ostendit psalterium et citharam. Sella autem peperit et ipsa Thobel, et erat aerarius et malleator aeramenti et ferri. Soror autem Thobel Noema (Gen. IV, 18-22). Huc usque porrectae sunt generationes ex Cain, quae sunt omnes ab Adam octo, annumerato ipso Adam, septem scilicet usque ad Lamech, qui duarum maritus uxorum fuit: et octava est generatio in filiis ejus, in quibus commemoratur et femina. Ubi eleganter significatum est, terrenam civitatem usque in sui finem carnales habituram generationes, quae marium feminarumque conjunctione proveniunt. Unde et ipsae, quod praeter Evam nusquam reperitur ante diluvium, nominibus propriis exprimuntur uxores illius hominis, qui nominatur hic novissimus pater. Sicut autem Cain, quod interpretatur Possessio, terrenae conditor civitatis, et filius ejus, in cujus nomine condita est, Enoch, quod interpretatur Dedicatio, indicat istam civitatem et initium et finem habere terrenum; ubi nihil speratur amplius, quam in hoc saeculo cerni potest: ita Seth, quod interpretatur Resurrectio, cum sit generationum seorsum commemoratarum pater, quid de filio ejus sacra haec historia dicat, intuendum est.

Mas CaÃn se interpreta PosesiÃ³n: de donde se dijo cuando naciÃ³, sea por su padre o por su madre: He adquirido un hombre por Dios (GÃ©n. IV, 1). Enoc empero, DedicaciÃ³n: pues aquÃ se dedica la ciudad terrena donde se funda; puesto que aquÃ tiene a aquel que intenta y apetece como fin. Por lo demÃ¡s aquel Set se interpreta ResurrecciÃ³n, y EnÃ³s su hijo se interpreta Hombre: no como AdÃ¡n (pues tambiÃ©n ese nombre se interpreta Hombre), sino que se dice ser comÃºn en aquella lengua, esto es la hebrea, al macho y a la hembra. Pues asÃ estÃ¡ escrito de Ã©l: VarÃ³n y hembra los hizo, y los bendijo, y llamÃ³ el nombre de ellos AdÃ¡n (Id. V, 2). De donde no se duda que asÃ fue llamada la hembra Eva por su nombre propio, que sin embargo AdÃ¡n, que se interpreta Hombre, fuera nombre de ambos. Mas EnÃ³s asÃ se interpreta Hombre, que los peritos de aquella lengua aseveran que esto no puede llamarse una hembra, como hijo de la resurrecciÃ³n, donde no se casarÃ¡n ni llevarÃ¡n esposas (Luc. XX, 35). Pues no habrÃ¡ allÃ generaciÃ³n, cuando la regeneraciÃ³n haya conducido allÃ¡. Por lo cual tambiÃ©n esto no en vano juzgo que se ha de notar, que en aquellas generaciones que se propagan de aquel que es llamado Set, aunque se digan haber engendrado hijos e hijas, ninguna hembra engendrada allÃ es expresada por nombre: mas en estas que se propagan de CaÃn, en el fin mismo hasta donde se extienden, la novÃsima hembra engendrada se nombra. AsÃ pues se lee: Matusael engendrÃ³ a Lamec: y tomÃ³ para sÃ Lamec dos mujeres, el nombre de una Ada, y el nombre de la segunda Sella; y pariÃ³ Ada a Jabel: este era el padre de los que habitan en tiendas de pastores. Y el nombre de su hermano Jubal: este fue el que mostrÃ³ el salterio y la cÃtara. Sella empero pariÃ³ tambiÃ©n ella a Tubal, y era herrero y martillador de bronce y de hierro. Hermana pues de Tubal, Noema (GÃ©n. IV, 18-22). Hasta aquÃ se extendieron las generaciones de CaÃn, que son todas ocho desde AdÃ¡n, anumerado el mismo AdÃ¡n, siete a saber hasta Lamec, que fue marido de dos mujeres: y octava es la generaciÃ³n en sus hijos, en los cuales se conmemora tambiÃ©n una hembra. Donde elegantemente se significÃ³ que la ciudad terrena hasta en su fin habrÃa de tener generaciones carnales, que provienen de la conjunciÃ³n de machos y hembras. De donde tambiÃ©n ellas mismas, lo que fuera de Eva en ningÃºn lugar se halla antes del diluvio, se expresan por nombres propios las mujeres de aquel hombre que se nombra aquÃ novÃsimo padre. Como pues CaÃn, que se interpreta PosesiÃ³n, fundador de la ciudad terrena, y su hijo en cuyo nombre fue fundada, Enoc, que se interpreta DedicaciÃ³n, indica que esta ciudad tiene tanto inicio como fin terreno; donde nada se espera mÃ¡s de lo que puede divisarse en este siglo: asÃ Set, que se interpreta ResurrecciÃ³n, siendo padre de las generaciones conmemoradas por separado, se ha de mirar quÃ© diga esta sagrada historia de su hijo.

Caput XVIII.

Quid significatum sit in Abel, et Seth, et Enos, quod appareat ad Christum et corpus ejus, id est Ecclesiam, pertinere.

Et Seth, inquit, natus est filius, et nominavit nomen ejus Enos: hic speravit invocare nomen Domini Dei (Gen. IV, 26). Nempe clamat attestatio veritatis. In spe igitur vivit homo filius resurrectionis; in spe vivit, quamdiu peregrinatur hic civitas Dei, quae gignitur ex fide resurrectionis Christi. Ex duobus namque illis hominibus, Abel, quod interpretatur Luctus, et ejus fratre Seth, quod interpretatur Resurrectio, mors Christi et vita ejus ex mortuis figuratur. Ex qua fide gignitur hic civitas Dei, id est homo, qui speravit invocare nomen Domini Dei. Spe enim salvi facti sumus, ait Apostolus. Spes autem quae videtur, non est spes: quod enim videt quis, quid sperat? Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam exspectamus (Rom. VIII, 24, 25). Nam quis vacare hoc existimet ab altitudine sacramenti? Numquid enim Abel non speravit invocare nomen Domini Dei, cujus sacrificium Scriptura tam acceptum Deo fuisse commemorat? numquid ipse Seth non speravit invocare nomen Domini Dei, de quo dictum est, Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel (Gen. IV, 25)? Cur ergo huic proprie tribuitur quod piorum omnium intelligitur esse commune, nisi quia oportebat in eo qui de patre generationum in meliorem partem, hoc est supernae civitatis separatarum, primus commemoratur exortus, praefigurari hominem, id est hominum societatem, quae non secundum hominem in re felicitatis terrenae, sed secundum Deum vivit in spe felicitatis aeternae? Nec dictum est, Hic speravit in Dominum Deum; aut, Hic invocavit nomen Domini Dei: sed, Hic speravit, inquit, invocare nomen Domini Dei. Quid sibi hoc vult, Speravit invocare, nisi quia prophetia est, exorturum populum, qui secundum electionem gratiae invocaret nomen Domini Dei? Hoc est, quod per alium prophetam dictum, Apostolus de hoc populo intelligit ad Dei gratiam pertinente: Et erit, omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit (Rom. X, 13; Joel II, 32). Hoc enim ipsum quod dicitur, Et nominavit nomen ejus Enos, quod interpretatur Homo; ac deinde additur, Hic speravit invocare nomen Domini Dei: satis ostenditur, quod non in se ipso spem ponere debeat homo. Maledictus enim omnis, sicut alibi legitur, qui spem suam ponit in homine (Jerem. XVII, 5): ac per hoc, nec in se, ut sit civis alterius civitatis, quae non secundum filium Cain dedicatur hoc tempore, id est mortalis hujus saeculi labente transcursu, sed in illa immortalitate beatitudinis sempiternae.

CAPÃ TULO XVIII.---QUÃ© SE SIGNIFICÃ³ EN ABEL, Y SET, Y ENÃ³S, LO CUAL APARECE PERTENECER A CRISTO Y A SU CUERPO, ESTO ES LA IGLESIA.

Y a Set, dice, naciÃ³ un hijo, y llamÃ³ su nombre EnÃ³s: este esperÃ³ invocar el nombre del Señor Dios (GÃ©n. IV, 26). Ciertamente clama el testimonio de la verdad. En la esperanza pues vive el hombre hijo de la resurrecciÃ³n; en la esperanza vive mientras peregrina aquÃ la ciudad de Dios, que se engendra de la fe de la resurrecciÃ³n de Cristo. Pues de aquellos dos hombres, Abel, que se interpreta Llanto, y su hermano Set, que se interpreta ResurrecciÃ³n, se figura la muerte de Cristo y su vida de entre los muertos. De cuya fe se engendra aquÃ la ciudad de Dios, esto es el hombre que esperÃ³ invocar el nombre del Señor Dios. Pues en esperanza somos salvos, dice el ApÃ³stol. Mas la esperanza que se ve, no es esperanza: pues lo que alguien ve, Â¿por quÃ© lo espera? Si empero lo que no vemos, lo esperamos, por la paciencia lo aguardamos (Rom. VIII, 24, 25). Â¿Pues quiÃ©n estimarÃa que esto estÃ¡ vacÃo de la altura del sacramento? Â¿Acaso Abel no esperÃ³ invocar el nombre del Señor Dios, cuyo sacrificio la Escritura conmemora haber sido tan acepto a Dios? Â¿Acaso el mismo Set no esperÃ³ invocar el nombre del Señor Dios, de quien se dijo: Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel (GÃ©n. IV, 25)? Â¿Por quÃ© pues se atribuye propiamente a este lo que se entiende ser comÃºn a todos los pÃos, sino porque convenÃa que en aquel que se conmemora como el primer brotado del padre de las generaciones en la mejor parte, esto es de la ciudad superior separada, se prefigurara el hombre, esto es la sociedad de los hombres, que vive no segÃºn el hombre en la realidad de la felicidad terrena, sino segÃºn Dios en la esperanza de la felicidad eterna? Ni se dijo: Este esperÃ³ en el Señor Dios; o: Este invocÃ³ el nombre del Señor Dios: sino: Este esperÃ³, dice, invocar el nombre del Señor Dios. Â¿QuÃ© quiere decir esto, EsperÃ³ invocar, sino porque es profecÃa de que habÃa de surgir un pueblo que segÃºn la elecciÃ³n de la gracia invocarÃa el nombre del Señor Dios? Esto es lo que, dicho por otro profeta, el ApÃ³stol entiende de este pueblo perteneciente a la gracia de Dios: Y serÃ¡, todo aquel que invocare el nombre del SeÃ±or, serÃ¡ salvo (Rom. X, 13; Joel II, 32). Pues esto mismo que se dice: Y llamÃ³ su nombre EnÃ³s, que se interpreta Hombre; y despuÃ©s se aÃ±ade: Este esperÃ³ invocar el nombre del Señor Dios: se muestra suficientemente que no en sÃ mismo debe el hombre poner la esperanza. Maldito pues todo aquel, como en otro lugar se lee, que pone su esperanza en el hombre (Jer. XVII, 5): y por esto, ni en sÃ mismo, para que sea ciudadano de la otra ciudad, la cual no se dedica en este tiempo segÃºn el hijo de CaÃn, esto es en el deslizante transcurso de este siglo mortal, sino en aquella inmortalidad de la bienaventuranza sempiterna.

Caput XIX.

De significatione quae in Enoch translatione monstratur.

Nam et ista propago, cujus est pater Seth, in ea generatione habet dedicationis nomen, quae septima est ab Adam, annumerato Adam. Septimus enim ab illo natus est Enoch, quod interpretatur Dedicatio. Sed ipse est ille translatus, quoniam placuit Deo, et insigni numero in ordine generationum, quo sabbatum consecratum est, septimo scilicet ab Adam. Ab ipso autem patre istarum generationum, quae discernuntur a propagine Cain, id est a Seth, sextus est: quoto die factus est homo, et consummavit Deus omnia opera sua. Sed hujus Enoch translatio nostrae dedicationis est praefigurata dilatio. Quae quidem jam facta est in Christo capite nostro, qui sic resurrexit, ut non moriatur ulterius, sed etiam ipse translatus est: restat autem altera dedicatio universae domus, cujus ipse Christus est fundamentum, quae differtur in finem, quando erit omnium resurrectio, non morituroru amplius. Sive autem domus Dei dicatur, sive templum Dei, sive civitas Dei, idipsum est, nec abhorret a latin. eloquii consuetudine. Nam et Virgilius imperiosissimam civitatem domum appellat Assaraci, Romanos volens intelligi, qui de Assaraco per Trojanos originem ducunt; et domum Aeneae eosdem ipsos (Aeneid. lib. 1, vers. 284; lib. 3, vers. 97), quia eo duce Trojani cum Italiam venissent, ab eis condita est Roma. Imitatus namque est poeta ille sacras Litteras, in quibus dicitur domus Jacob tam ingens populus Hebraeorum.

Caput XX.

De eo quod Cain successio in octo ab Adam generationes clauditur, et in posteris ab eodem patre Adam Noe decimus invenitur.

Dicet aliquis: Si hoc intendebat scriptor hujus historiae in commemorandis generationibus ex Adam per filium ejus Seth, ut per illas perveniret ad Noe, sub quo factum est diluvium, a quo rursus contexeretur ordo nascentium, quo perveniret ad Abraham, a quo Matthaeus evangelista incipit generationes, quibus ad Christum pervenit aeternum Regem civitatis Dei; quid intendebat in generationibus ex Cain, et quo eas perducere volebat? Respondetur: Usque ad diluvium, quo totum illul genus terrenae civitatis absumptum est, sed reparatum ex filiis Noe.

CAPÃ TULO XIX.---Sobre la significaciÃ³n que se muestra en la traslaciÃ³n de Enoc.

Pues tambiÃ©n aquella progenie, cuyo padre es Set, tiene en aquella generaciÃ³n el nombre de la dedicaciÃ³n, que es la sÃ©ptima desde AdÃ¡n, anumerado AdÃ¡n. Pues sÃ©ptimo desde aquel naciÃ³ Enoc, que se interpreta DedicaciÃ³n. Mas Ã©l mismo es aquel trasladado, puesto que plugo a Dios, y en nÃºmero insigne en el orden de las generaciones, por el cual el sÃ¡bado fue consagrado, sÃ©ptimo a saber desde AdÃ¡n. Mas desde el mismo padre de aquellas generaciones, que se disciernen de la progenie de CaÃn, esto es desde Set, es el sexto: en cuyo dÃa fue hecho el hombre y consumÃ³ Dios todas sus obras. Mas la traslaciÃ³n de este Enoc es la dilaciÃ³n prefigurada de nuestra dedicaciÃ³n. La cual por cierto ya ha sido hecha en Cristo nuestra cabeza, que asÃ resucitÃ³ que no muere mÃ¡s, sino que tambiÃ©n Ã©l mismo fue trasladado: resta empero otra dedicaciÃ³n de la casa universal, de la cual el mismo Cristo es el fundamento, la cual se difiere hasta el fin, cuando serÃ¡ la resurrecciÃ³n de todos, que ya no han de morir. Mas ya se diga casa de Dios, ya templo de Dios, ya ciudad de Dios, es lo mismo, ni se aparta de la costumbre de la elocuencia latina. Pues tambiÃ©n Virgilio llama a una ciudad imperiosÃsima casa de Asaraco, queriendo que se entiendan los romanos, que de Asaraco por los troyanos traen su origen; y casa de Eneas a los mismos (Eneida, lib. 1, v. 284; lib. 3, v. 97), porque siendo Ã©l caudillo, habiendo venido los troyanos a Italia, por ellos fue fundada Roma. Pues imitÃ³ aquel poeta a las sagradas Letras, en las cuales se dice casa de Jacob a un pueblo tan ingente de los hebreos.

Capítulo XX.

De que la sucesión de Caín se cierra en ocho generaciones desde Adán, y en la posteridad del mismo padre Adán, Noé se encuentra ser el décimo.

Dirá alguno: Si la intención del escritor de esta historia al conmemorar las generaciones de Adán por su hijo Set era llegar hasta Noé, bajo el cual se produjo el diluvio, desde el cual de nuevo se entretejiera el orden de los nacientes, por el cual se llegara hasta Abraham, de quien el evangelista Mateo comienza las generaciones por las que llega hasta Cristo, Rey eterno de la Ciudad de Dios; ¿qué pretendía en las generaciones de Caín, y hasta dónde quería llevarlas? Se responde: Hasta el diluvio, por el cual todo aquel género de la ciudad terrena fue consumido, pero reparado de los hijos de Noé.

Neque enim deesse poterit haec terrena civitas societasque hominum secundum hominem viventium usque ad hujus saeculi finem, de quo Dominus ait, Filii hujus saeculi generant, et generantur (Luc. XX, 34). Civitatem vero Dei peregrinantem in hoc saeculo regeneratio perducit ad alterum saeculum, cujus filii nec generant, nec generantur. Hic ergo generari et generare civitati utrique commune est: quamvis Dei civitas habeat etiam hic multa civium millia, quae ab opere generandi se abstinent; sed habet etiam illa ex imitatione quadam, licet errantium. Ad eam namque pertinent etiam, qui deviantes ab hujus fide diversas haereses condiderunt: secundum hominem quippe vivunt, non secundum Deum. Et Indorum Gymnosophistae, qui nudi perhibentur philosophari in solitudinibus Indiae, cives ejus sunt, et a generando se cohibent. Non enim est hoc bonum, nisi cum fit secundum fidem summi boni, qui est Deus. Hoc tamen nemo fecisse ante diluvium reperitur: quandoquidem etiam ipse Enoch septimus ab Adam, qui translatus refertur esse, non mortuus, genuit filios et filias antequam transferretur; in quibus fuit Mathusalem, per quem generationum memorandarum ordo transcurrit.

Cur ergo tanta paucitas successionum commemoratur in generationibus ex Cain, si eas usque ad diluvium perduci oportebat, nec erat diuturna aetas praeveniens pubertatem, quae centum vel amplius annos vacaret a fetibus? Nam si non intendebat auctor libri hujus aliquem, ad quem necessario perduceret seriem generationum, sicut in illis quae veniunt de semine Seth intendebat pervenire ad Noe, a quo rursus ordo necessarius sequeretur; quid opus erat praetermittere primogenitos filios, ut perveniretur ad Lamech, in cujus filiis finitur illa contextio, octava generatione scilicet ex Adam, septima ex Cain, quasi esset inde aliquid deinceps connectendum, unde perveniretur vel ad Israeliticum populum, in quo coelesti civitati etiam terrena Jerusalem figuram propheticam praebuit, vel ad Christum secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula (Rom. IX, 5), supernae Jerusalem fabricator atque regnator; cum tota progenies Cain diluvio sit deleta? Unde videri potest, in eodem ordine generationum primogenitos fuisse commemoratos. Cur ergo tam pauci sunt? Non enim usque ad diluvium tot esse potuerunt, non vacantibus usque ad centenariam pubertatem patribus ab officio generandi, si non erat tunc proportione longaevitatis illius etiam sera pubertas. Ut enim peraeque triginta annorum fuerint, cum filios generare coeperunt, octies triceni (quoniam octo sunt generationes cum Adam et cum eis quos genuit Lamech), ducenti et quadraginta sunt anni: num itaque toto deinde tempore usque ad diluvium non generaverunt? Qua tandem causa, qui haec scripsit, generationes commemorare noluit quae sequuntur?

Pues no podrá faltar esta ciudad terrena y sociedad de hombres que viven según el hombre hasta el fin de este siglo, del cual dice el Señor: "Los hijos de este siglo engendran y son engendrados" (Luc. XX, 34). Pero a la Ciudad de Dios que peregrina en este siglo, la regeneración la conduce al otro siglo, cuyos hijos ni engendran ni son engendrados. Aquí, por tanto, el ser engendrado y el engendrar es común a ambas ciudades: aunque la Ciudad de Dios tiene también aquí muchos miles de ciudadanos que se abstienen de la obra de engendrar; pero también aquella tiene de esos por una cierta imitación, aunque de errantes. Pues a ella pertenecen también los que, desviándose de esta fe, fundaron diversas herejías: porque viven según el hombre, no según Dios. Y los gimnosofistas de los indios, que se dice que filosofan desnudos en las soledades de la India, ciudadanos suyos son, y se cohíben de engendrar. Pues no es esto bueno, sino cuando se hace según la fe del sumo bien, que es Dios. Sin embargo, nadie se encuentra que haya hecho esto antes del diluvio: puesto que incluso el mismo Enoc, el séptimo desde Adán, de quien se refiere que fue trasladado, no muerto, engendró hijos e hijas antes de ser trasladado; entre los cuales estuvo Matusalén, por quien transcurre el orden de las generaciones que deben conmemorarse.

¿Por qué, pues, se conmemora tan pequeña escasez de sucesiones en las generaciones de Caín, si convenía que se llevaran hasta el diluvio, y no había una edad duradera que precediera a la pubertad, que estuviera vacante de partos por cien o más años? Pues si no pretendía el autor de este libro a alguien a quien necesariamente debiera conducir la serie de las generaciones, como en aquellas que vienen de la simiente de Set pretendía llegar hasta Noé, de quien de nuevo seguiría un orden necesario; ¿qué necesidad había de omitir a los hijos primogénitos para llegar hasta Lamec, en cuyos hijos se acaba aquel tejido, a saber, en la octava generación desde Adán, la séptima desde Caín, como si hubiera de allí en adelante algo que conectar, por donde se llegara o al pueblo israelita, en el cual la Jerusalén terrena también proporcionó una figura profética a la ciudad celestial, o a Cristo según la carne, que es Dios bendito sobre todas las cosas por los siglos (Rom. IX, 5), fabricador y regidor de la Jerusalén superna; siendo así que toda la progenie de Caín fue borrada por el diluvio? De donde puede verse que en el mismo orden de generaciones fueron conmemorados los primogénitos. ¿Por qué, pues, son tan pocos? Pues no pudieron ser tan pocos hasta el diluvio, no estando los padres vacantes del oficio de engendrar hasta la pubertad centenaria, si no había entonces también una pubertad tardía en proporción a aquella longevidad. Pues si fueron por igual de treinta años cuando comenzaron a engendrar hijos, ocho veces treinta (puesto que son ocho generaciones con Adán y con aquellos a quienes engendró Lamec) son doscientos cuarenta años: ¿acaso por todo el tiempo restante hasta el diluvio no engendraron? ¿Por qué causa, finalmente, el que escribió esto no quiso conmemorar las generaciones que siguen?

Nam ex Adam usque ad diluvium computantur anni, secundum codices nostros, duo millia ducenti sexaginta duo: secundum hebraeos autem, mille sexcenti quinquaginta sex. Ut ergo istum numerum minorem credamus esse veriorem, de mille sexcentis quinquaginta sex annis ducenti quadraginta detrahantur: numquid credibile est per mille quadringentos, et quod excurrit, annos, qui restant usque ad diluvium, progeniem Cain a generationibus vacare potuisse?

Sed qui ex hoc movetur, meminerit, cum quaererem quomodo credendum sit, antiquos illos homines per tam multos annos a gignendis filiis cessare potuisse, duobus modis istam solutam esse quaestionem; aut de sera pubertate, proportione tam longae vitae; aut de filiis qui commemorantur in generationibus, quod non fuerint primogeniti; sed hi per quos ad eum, quem intendebat auctor libri, poterat pervenire, sicut ad Noe in generationibus Seth. Proinde in generationibus Cain, si non occurrit qui deberet intendi, ad quem praetermissis primogenitis, per eos qui commemorati sunt, perveniri oportebat, sera pubertas intelligenda restabit; ut aliquanto post centum annos, puberes habilesque ad gignendum facti fuerint, ut ordo generationum per primogenitos curreret, et usque ad diluvium ad numerum annorum tantae quantitatis occurreret. Quamvis fieri possit, ut propter aliquam secretiorem causam, quae me latet, usque ad Lamech et ejus filios generationum perveniente contextu, commendaretur haec civitas, quam dicimus esse terrenam; ac deinde cessaret scriptor libri commemorare caeteras, quae usque ad diluvium esse potuerunt. Potest et illa esse causa, cur non ordo generationum per primogenitos duceretur, ut necesse non sit in illis hominibus tam seram credere pubertatem, quod scilicet eadem civitas, quam Cain in nomine Enoch filii sui condidit, longe lateque regnare potuerit, et reges habere non simul plures, sed suis aetatibus singulos, quos genuissent sibi successuros quicumque regnassent. Horum regum primus esse potuit ipse Cain, secundus filius ejus Enoch, in cujus nomine ubi regnaretur, condita est civitas: tertius Gaidad, quem genuit Enoch: quartus Manihel, quem genuit Gaidad: quintus Mathusael, quem genuit Manihel: sextus Lamech, quem genuit Mathusael, qui septimus est ab Adam per Cain. Non autem erat consequens, ut primogeniti regum regnantibus succederent patribus, sed quos regnandi meritum propter virtutem terrenae utilem civitati, vel sors aliqua reperiret, vel ille potissimum succederet patri haereditario quodam jure regnandi, quem prae caeteris filiis dilexisset. Potuit autem vivente adhuc Lamech atque regnante fieri diluvium, ut ipsum cum aliis omnibus hominibus, exceptis qui in arca fuerunt, quem perderet, inveniret.

Pues desde Adán hasta el diluvio se computan los años, según nuestros códices, dos mil doscientos sesenta y dos: según los hebreos, en cambio, mil seiscientos cincuenta y seis. Para que creamos que ese número menor es el más verdadero, detráiganse de mil seiscientos cincuenta y seis años doscientos cuarenta: ¿acaso es creíble que por mil cuatrocientos y tantos años que restan hasta el diluvio, la progenie de Caín haya podido estar vacante de generaciones?

Pero quien por esto se inquiete, recuerde que, cuando yo buscaba cómo debe creerse que aquellos hombres antiguos pudieron cesar de engendrar hijos por tantos años, aquella cuestión se resolvió de dos modos: o por la pubertad tardía, en proporción a tan larga vida; o por los hijos que se conmemoran en las generaciones, porque no habrían sido los primogénitos, sino aquellos por los cuales podía llegarse a aquel a quien pretendía el autor del libro, como hasta Noé en las generaciones de Set. Por consiguiente, en las generaciones de Caín, si no ocurre nadie que debiera ser el término pretendido, al cual, omitidos los primogénitos, conviniera llegar por los que han sido conmemorados, quedará por entender la pubertad tardía; de modo que algo después de los cien años se hicieran púberes e idóneos para engendrar, para que el orden de las generaciones corriera por los primogénitos, y hasta el diluvio se encontrara con el número de años de tanta magnitud. Aunque puede ser que por alguna causa más secreta, que se me oculta, llegando el tejido de las generaciones hasta Lamec y sus hijos, se encomendara esta ciudad que llamamos terrena; y después cesara el escritor del libro de conmemorar las demás que pudieron existir hasta el diluvio. También puede ser aquella la causa por la que el orden de las generaciones no se llevara por los primogénitos, para que no sea necesario creer en una pubertad tan tardía en aquellos hombres, a saber, porque la misma ciudad que Caín fundó en nombre de su hijo Enoc pudo reinar a lo largo y a lo ancho, y tener reyes no muchos a la vez, sino uno solo en sus propias edades, que hubieran engendrado para sucederles a quienesquiera que hubieran reinado. El primero de estos reyes pudo ser el mismo Caín; el segundo, su hijo Enoc, en cuyo nombre, donde se reinaba, fue fundada la ciudad; el tercero, Gaidad, a quien engendró Enoc; el cuarto, Mañuhel, a quien engendró Gaidad; el quinto, Matusael, a quien engendró Mañuhel; el sexto, Lamec, a quien engendró Matusael, que es el séptimo desde Adán por Caín. Pero no era consecuencia que los primogénitos de los reyes sucedieran a sus padres reinantes, sino aquellos a quienes el mérito de reinar por una virtud útil a la ciudad terrena, o alguna suerte encontrara, o aquel principalmente sucediera al padre por un cierto derecho hereditario de reinar, a quien hubiera amado más que a los otros hijos. Pudo, además, ocurrir que viviendo aún Lamec y reinando sobreviniera el diluvio, de modo que a él mismo, con todos los demás hombres, exceptuados los que estuvieron en el arca, lo encontrara para perderlo.

Neque enim mirandum est, si varia quantitate numerositatis annorum interposita, per tam longam aetatem ab Adam usque ad diluvium non aequalis numeri generationes habuit utraque progenies, sed per Cain septem, per Seth autem decem: septimus est enim, ut jam dixi, ab Adam Lamech, decimus Noe: et ideo non unus filius Lamech, sicut in caeteris superius, sed plures commemorati sunt; quia incertum erat quis ei fuisset mortuo successurus, si regnandi tempus inter ipsum et diluvium remansisset.

Sed quoquo modo se habeat, sive per primogenitos, sive per reges, ex Cain generationum ordo decurrens, illud mihi nullo pacto praetereundum silentio videtur, quod cum Lamech septimus ab Adam fuisset inventus, tot ejus annumerati sunt filii, donec undenarius numerus impleretur, quo significatur peccatum. Adduntur enim tres filii, et una filia. Uxores autem aliud possunt significare, non hoc quod nunc commendandum videtur. Nunc enim de generationibus loquimur: illae vero unde sint genitae, tacitum est. Quoniam ergo Lex denario numero praedicatur, unde est memorabilis ille Decalogus; profecto numerus undenarius, quoniam transgreditur denarium, transgressionem legis, ac per hoc peccatum significat. Hinc est quod in tabernaculo testimonii, quod erat in itinere populi Dei velut templum ambulatorium, undecim vela cilicina fieri praecepta sunt (Exod. XXVI, 7). In cilicio quippe recordatio est peccatorum, propter haedos ad sinistram futuros: quod confitentes in cilicio prosternimur, tanquam dicentes quod in Psalmo scriptum est, Et peccatum meum ante me est semper (Psal. L, 5). Progenies ergo ex Adam per Cain sceleratum undenario numero finitur, quo peccatum significatur: et ipse numerus femina clauditur, a quo sexu initium factum est peccati, per quod omnes morimur. Commissum est autem, ut et voluptas carnis, quae spiritui resisteret, sequeretur. Nam et ipsa filia Lamech Noema Voluptas interpretatur. Per Seth autem ab Adam usque ad Noe denarius insinuatur legitimus numerus. Cui Noe tres adjiciuntur filii: unde uno lapso duo benedicuntur a patre, ut remoto reprobo et probatis filiis ad numerum additis etiam duodenarius numerus intimetur, qui et in Patriarcharum et in Apostolorum numero insignis est, propter septenarii partes, alteram per alteram multiplicatas. Nam ter quaterni, vel quater terni ipsum faciunt. His ita se habentibus, video considerandum et commemorandum, ista utraque progenies, quae distinctis generationibus duas insinuat civitates, unam terrigenarum, alteram regeneratorum, quomodo postea sic commixta fuerit atque confusa, ut universum genus humanum, exceptis octo hominibus, perire mereretur diluvio.

CAPUT XXI.---Qua ratione commemorato Enoch, qui fuit filius Cain, totius generationis ejus usque ad diluvium sit continuata narratio; commemorato autem Enos, qui fuit filius Seth, ad conditionis humanae principium sit reditum.

Pues no hay que maravillarse si, interpuesta una variada cantidad de la numerosidad de los años, por tan larga edad desde Adán hasta el diluvio, no tuvo igual número de generaciones cada progenie, sino por Caín siete, y por Set diez: pues el séptimo es, como ya he dicho, desde Adán, Lamec, y el décimo Noé; y por eso no se conmemoró un solo hijo de Lamec, como en los demás arriba, sino varios, porque era incierto quién le habría de suceder al morir, si el tiempo de reinar entre él y el diluvio hubiera permanecido.

Pero de cualquier modo que se considere, ya sea por los primogénitos, ya sea por los reyes, el orden de las generaciones que decurre de Caín, me parece que de ningún modo debe pasarse en silencio que, habiendo sido hallado Lamec el séptimo desde Adán, fueron numerados tantos hijos suyos hasta que se completara el número once, por el cual se significa el pecado. Pues se añaden tres hijos y una hija. Las esposas, en cambio, pueden significar otra cosa, no esto que ahora parece encomendarse. Pues ahora hablamos de las generaciones: de dónde fueron ellas engendradas, se silencia. Puesto que, por tanto, la Ley se predica con el número diez, de donde procede aquel memorable Decálogo; ciertamente el número once, puesto que traspasa al diez, significa la transgresión de la ley, y por esto, el pecado. De aquí es que en el tabernáculo del testimonio, que estaba en el camino del pueblo de Dios como un templo ambulatorio, se mandaron hacer once cortinas de cilicio (Exod. XXVI, 7). Pues en el cilicio está el recuerdo de los pecados, por los cabritos que han de estar a la izquierda: porque confesando en cilicio nos postramos, como diciendo lo que está escrito en el Salmo: "Y mi pecado está siempre delante de mí" (Salm. L, 5). La progenie, pues, de Adán por el malvado Caín se termina en el número once, por el cual se significa el pecado: y el mismo número se cierra con una mujer, por cuyo sexo se dio el inicio al pecado, por el cual todos morimos. Se cometió, además, para que también siguiera el placer de la carne, que resistiera al espíritu. Pues también la misma hija de Lamec, Noema, se interpreta Placer. En cambio, por Set desde Adán hasta Noé se insinúa el número legítimo diez. Al cual Noé se le añaden tres hijos: de donde, caído uno, dos son bendecidos por el padre, para que, removido el réprobo y añadidos al número los hijos aprobados, se intime también el número doce, que es insigne tanto en el número de los Patriarcas como en el de los Apóstoles, por las partes del siete, multiplicadas una por otra. Pues tres por cuatro, o cuatro por tres, lo hacen. Siendo esto así, veo que debe considerarse y conmemorarse cómo ambas progenies, que en distintas generaciones insinúan dos ciudades, una de los nacidos de la tierra, otra de los regenerados, después fueron de tal modo mezcladas y confundidas que todo el género humano, exceptuados ocho hombres, mereció perecer por el diluvio.

CAPÍTULO XXI.---Por qué razón, conmemorado Enoc, que fue hijo de Caín, se continuó la narración de toda su generación hasta el diluvio; pero conmemorado Enós, que fue hijo de Set, se volvió al principio de la condición humana.

Primo autem intuendum est, quemadmodum cum ex Cain generationes enumerarentur, commemorato ante caeteros posteros ejus illo in cujus nominecondita est civitas, id est Enoch, contexti sunt caeteri usque ad illum finem, de quo locutus sum, donec illud genus atque universa propago diluvio deleretur: cum vero filius Seth unus commemoratus fuisset Enos, nondum usque ad diluvium additis caeteris, articulus quidam interponitur et dicitur, Hic liber nativitatis hominum, qua die fecit Deus Adam, ad imaginem Dei fecit illum. Masculum et feminam fecit illos, et benedixit illos, et cognominavit nomen eorum Adam, qua die fecit illos (Gen. V, 1, 2). Quod mihi videtur ad hoc interpositum, ut hinc rursus inciperet ab ipso Adam dinumeratio temporum, quam noluit facere qui haec scripsit in civitate terrena: tanquam eam Deus sic commemoraret, ut non computaret. Sed quare hinc reditur ad istam recapitulationem, posteaquam commemoratus est filius Seth, homo qui speravit invocare nomen Domini Dei; nisi quia sic oportebat istas duas proponere civitates, unam per homicidam usque ad homicidam; nam et Lamech duabus uxoribus suis se perpetrasse homicidium confitetur (Gen. IV, 23): alteram per eum qui speravit invocare nomen Domini Dei? Hoc est quippe in hoc mundo peregrinantis civitatis Dei totum atque summum in hac mortalitate negotium, quod per unum hominem, quem sane occisi resurrectio genuit, commendandum fuit. Homo quippe ille unus totius supernae civitatis est unitas; nondum quidem completa, sed praemissa ista prophetica praefiguratione complenda. Filius ergo Cain, hoc est filius possessionis (cujus, nisi terrenae?) habeat nomen in civitate terrena, quae in ejus nomine condita est. De his est enim de quibus cantatur in Psalmo, Invocabunt nomina eorum in terris ipsorum (Psal. XLVIII, 12). Propter quod sequitur eos quod in alio Psalmo scriptum est, Domine, in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges (Psal. LXXII, 20). Filius autem Seth, hoc est filius resurrectionis, speret invocare nomen Domini Dei. Eam quippe societatem hominum praefigurat quae dicit, Ego autem, sicut oliva fructifera in domo Dei speravi, in misericordia Dei (Psal. LI, 10). Vanas autem glorias famosi in terra nominis non requirat: Beatus enim vir, cujus est nomen Domini spes ejus, et non respexit in vanitates, et insanias mendaces (Psal. XXXIX, 5). Propositis itaque duabus civitatibus, una in re hujus saeculi, altera in spe Dei, tanquam ex communi, quae aperta est in Adam, janua mortalitatis egressis, ut procurrant et excurrant ad discretos proprios ac debitos fines, incipit dinumeratio temporum: in qua et aliae generationes adjiciuntur, facta recapitulatione ex Adam, ex cujus origine damnata, veluti massa una meritae damnationi tradita, fecit Deus alia in contumeliam vasa irae, alia in honorem vasa misericordiae (Rom. IX, 23);

Primero debe observarse cómo, cuando se enumeraban las generaciones de Caín, conmemorado antes que a los demás descendientes aquel en cuyo nombre fue fundada la ciudad, esto es, Enoc, se entretejieron los demás hasta aquel fin de que he hablado, hasta que aquel género y toda la propago fuera borrada por el diluvio: en cambio, habiendo sido conmemorado un solo hijo de Set, Enós, no añadidos aún los demás hasta el diluvio, se interpone un cierto artículo y se dice: "Este es el libro de la natividad de los hombres, el día en que Dios hizo a Adán, a imagen de Dios lo hizo." Varón y mujer los hizo, y los bendijo, y llamó su nombre Adán, el día en que los hizo" (Gén. V, 1, 2). Lo cual me parece interpuesto para esto: para que desde aquí empezara de nuevo desde el mismo Adán la dinumeración de los tiempos, que no quiso hacer el que escribió esto en la ciudad terrena: como si Dios la conmemorara de tal modo que no la computara. Pero ¿por qué se vuelve desde aquí a esta recapitulación, después de que fue conmemorado el hijo de Set, el hombre que esperó invocar el nombre del Señor Dios; sino porque así convenía proponer estas dos ciudades, una por un homicida hasta un homicida; pues también Lamec confiesa a sus dos mujeres que él ha perpetrado un homicidio (Gén. IV, 23): la otra por aquel que esperó invocar el nombre del Señor Dios? Pues este es en este mundo todo y el sumo negocio de la Ciudad de Dios que peregrina en esta mortalidad, el cual hubo de ser encomendado por un solo hombre, a quien ciertamente engendró la resurrección del occiso. Pues aquel solo hombre es la unidad de toda la ciudad superna; no completada aún ciertamente, sino enviada por delante para ser completada por esta prefiguración profética. Tenga, pues, el hijo de Caín, esto es, el hijo de la posesión (¿de cuál, sino de la terrena?), nombre en la ciudad terrena, que fue fundada en su nombre. Pues de estos es de quienes se canta en el Salmo: "Invocarán sus nombres en sus propias tierras" (Salm. XLVIII, 12). Por lo cual les sigue lo que está escrito en otro Salmo: "Señor, en tu ciudad reducirás a la nada su imagen" (Salm. LXXII, 20). En cambio, el hijo de Set, esto es, el hijo de la resurrección, espere invocar el nombre del Señor Dios. Pues prefigura aquella sociedad de hombres que dice: "Yo, en cambio, como oliva fructífera en la casa de Dios, esperé en la misericordia de Dios" (Salm. LI, 10). Y no busque las vanas glorias de un nombre famoso en la tierra: pues "Bienaventurado el varón cuyo nombre del Señor es su esperanza, y no miró a las vanidades y a las locuras mentirosas" (Salm. XXXIX, 5). Propuestas, pues, las dos ciudades, una en la realidad de este siglo, otra en la esperanza de Dios, como habiendo salido por la puerta común de la mortalidad, que se abrió en Adán, para que transcurran y decurran hacia sus distintos términos propios y debidos, comienza la dinumeración de los tiempos: en la cual también se añaden otras generaciones, hecha la recapitulación desde Adán, de cuya origen condenada, como una sola masa entregada a la merecida condenación, hizo Dios unos vasos de ira para la contumelia, otros vasos de misericordia para el honor (Rom. IX, 23);

illis reddens quod debetur in poena, istis donans quod non debetur in gratia: ut ex ipsa etiam comparatione vasorum irae, superna civitas discat, quae peregrinatur in terris, non fidere libertate arbitrii sui, sed speret invocare nomen Domini Dei. Quoniam voluntas, in natura quae facta est bona a Deo bono, sed mutabilis ab immutabili, quia ex nihilo, et a bono potest declinare, ut faciat malum, quod fit libero arbitrio; et a malo, ut faciat bonum, quod non fit sine divino adjutorio.

Caput XXII.

De lapsu filiorum Dei alienigenarum mulierum amore captorum, unde et omnes, exceptis octo hominibus, diluvio perire meruerunt.

Hoc itaque libero voluntatis arbitrio genere humano progrediente atque crescente, facta est permixtio, et iniquitate participata quaedam utriusque confusio civitatis. Quod malum a sexu femineo causam rursus invenit: non quidem illo modo quo ab initio; non enim cujusquam etiam tunc fallacia seductae illae feminae persuaserunt peccatum viris: sed ab initio quae pravis moribus fuerant in terrena civitate, id est in terrigenarum societate, amatae sunt a filiis Dei, civibus scilicet peregrinantis in hoc saeculo alterius civitatis, propter pulchritudinem corporis (Gen. VI, 1 sqq.). Quod bonum Dei quidem donum est: sed propterea id largitur etiam malis, ne magnum bonum videatur bonis. Deserto itaque magno bono et bonorum proprio, lapsus est factus ad bonum minimum, non bonis proprium, sed bonis malisque commune: ac sic filii Dei filiarum hominum amore sunt capti, atque ut eis conjugibus fruerentur, in mores societatis terrigenae defluxerunt, deserta pietate quam in sancta societate servabant. Sic enim corporis pulchritudo, a Deo quidem factum, sed temporale, carnale, infimum bonum, male amatur postposito Deo, aeterno, interno, sempiterno bono: quemadmodum justitia deserta et aurum amatur ab avaris, nullo peccato auri, sed hominis. Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene potest amari, et male: bene, scilicet ordine custodito; male, ordine perturbato. Quod in laude quadam Cerei breviter versibus dixi : Haec tua sunt, bona sunt, quia tu bonus ista creasti. Nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes, Ordine neglecto, pro te, quod conditur abs te.

devolviendo a aquellos lo que se debe en la pena, donando a estos lo que no se debe en la gracia: para que de la misma comparación de los vasos de ira, la ciudad superna aprenda, que peregrina en las tierras, a no fiar en la libertad de su albedrío, sino que espere invocar el nombre del Señor Dios. Puesto que la voluntad, en la naturaleza que fue hecha buena por el Dios bueno, pero mudable por el inmutable, porque es de la nada, puede declinar tanto de lo bueno para que haga lo malo, lo cual se hace por el libre albedrío; como de lo malo para que haga lo bueno, lo cual no se hace sin el auxilio divino.

Capítulo XXII.

De la caída de los hijos de Dios capturados por el amor de las mujeres extranjeras, por lo cual también todos, exceptuados ocho hombres, merecieron perecer por el diluvio.

Progresando y creciendo, pues, el género humano por este libre albedrío de la voluntad, se hizo una mezcla, y por la iniquidad participada, una cierta confusión de ambas ciudades. El cual mal encontró de nuevo su causa en el sexo femenino: no ciertamente de aquel modo que al principio; pues no entonces también, seducidas por el engaño de alguien, aquellas mujeres persuadieron al pecado a los hombres: sino que aquellas que desde el principio habían sido de depravadas costumbres en la ciudad terrena, esto es, en la sociedad de los nacidos de la tierra, fueron amadas por los hijos de Dios, ciudadanos a saber de la otra ciudad que peregrina en este siglo, por la hermosura del cuerpo (Gén. VI, 1 ss.). El cual bien ciertamente es un don de Dios: pero por eso lo otorga también a los malos, para que no parezca un gran bien a los buenos. Abandonado, pues, el gran bien y propio de los buenos, se hizo una caída hacia el bien mínimo, no propio de los buenos, sino común a buenos y malos: y así los hijos de Dios fueron capturados por el amor de las hijas de los hombres, y para gozar de ellas como esposas, refluyeron hacia las costumbres de la sociedad terrígena, abandonada la piedad que guardaban en la santa sociedad. Pues así la hermosura del cuerpo, cosa hecha por Dios ciertamente, pero bien temporal, carnal, ínfimo, se ama mal pospuesto Dios, bien eterno, interno, sempiterno: del mismo modo que abandonada la justicia, también el oro es amado por los avaros, por ningún pecado del oro, sino del hombre. Así se porta toda criatura. Pues siendo buena, tanto puede amarse bien como mal: bien, a saber, guardado el orden; mal, perturbado el orden. Lo cual dije brevemente en una cierta alabanza del Cirio en unos versos: "Estas cosas son tuyas, son buenas, porque tú, bueno, creaste estas cosas. Nada nuestro hay en ellas, sino que pecamos amando, descuidado el orden, en lugar de ti, lo que por ti es fundado".

Creator autem si veraciter ametur, hoc est, si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, Ordo est amoris: propter quod in sancto Cantico canticorum cantat sponsa Christi, civitas Dei, Ordinate in me charitatem (Cantic. II, 4). Hujus igitur charitatis, hoc est, dilectionis et amoris ordine perturbato, Deum filii Dei neglexerunt, et filias hominum dilexerunt. Quibus duobus nominibus satis civitas utraque discernitur. Neque enim et illi non erant filii hominum per naturam: sed aliud nomen coeperant habere per gratiam. Nam in eadem Scriptura, ubi dicti sunt dilexisse filias hominum filii Dei, iidem dicti sunt etiam angeli Dei. Unde illi multi putant non homines fuisse, sed angelos.

Caput XXIII.

An credendum sit angelos substantiae spiritualis, amore speciosarum mulierum captos, earumdem iniisse conjugia, ex quibus gigantes sint creati.

1. Quam quaestionem nos transeunter commemoratam in tertio hujus operis libro (cap. 5) reliquimus insolutam, Utrum possint angeli, cum spiritus sint, corporaliter coire cum feminis. Scriptum est enim, Qui facit angelos suos spiritus: id est, eos qui natura spiritus sunt, facit esse angelos suos, injungendo eis officium nuntiandi. Qui enim graece dicitur ἄγγελος, quod nomen latina declinatione angelus perhibetur, latina lingua nuntius interpretatur. Sed utrum eorum corpora consequenter adjunxerit, dicendo, Et ministros suos ignem ardentem (Psal. CIII, 5): an quod charitate tanquam igne spirituali fervere debeant ministri ejus, ambiguum est. Apparuisse tamen hominibus angelos in talibus corporibus, ut non solum videri, verum etiam tangi possent, eadem verissima Scriptura testatur. Et quoniam creberrima fama est, multique se expertos, vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant, Silvanos, et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe exstitisse mulieribus, et earum appetisse ac peregisse concubitum ; et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant, hanc assidue immunditiam et tentare et efficere, plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiae videatur: non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus elemento aerio corporati (nam hoc elementum etiam cum agitatur flabello, sensu corporis tactuque sentitur), possint etiam hanc pati libidinem, ut quomodo possunt, sentientibus feminis misceantur.

Pero si el Creador se ama verazmente, esto es, si él mismo, y no otra cosa por él que no es él mismo, es amado, no puede amarse mal. Pues también el amor mismo debe amarse ordenadamente, por el cual se ama bien lo que debe amarse, para que haya en nosotros la virtud por la que se vive bien. De donde me parece que una definición breve y verdadera de la virtud es el Orden del amor: por lo cual en el santo Cantar de los cantares canta la esposa de Cristo, la Ciudad de Dios: "Ordenad en mí la caridad" (Cant. II, 4). Perturbado, pues, el orden de esta caridad, esto es, de la dilección y del amor, los hijos de Dios descuidaron a Dios, y amaron a las hijas de los hombres. Por cuyos dos nombres se discierne suficientemente cada ciudad. Pues ni siquiera aquellos no eran hijos de hombres por naturaleza: sino que habían empezado a tener otro nombre por la gracia. Pues en la misma Escritura, donde se dijo que los hijos de Dios amaron a las hijas de los hombres, los mismos fueron llamados también ángeles de Dios. Por lo cual muchos piensan que aquellos no fueron hombres, sino ángeles.

Capítulo XXIII.

Si debe creerse que los ángeles de sustancia espiritual, capturados por el amor de las hermosas mujeres, contrajeron nupcias con ellas, de las cuales fueron creados los gigantes.

1. Cuya cuestión dejamos insoluta, conmemorada de paso en el tercer libro de esta obra (cap. 5): si pueden los ángeles, siendo espíritus, cohabitar corporalmente con las mujeres. Pues está escrito: "Que hace a sus ángeles espíritus" (Salm. CIII, 5): esto es, a los que por naturaleza son espíritus, los hace ser sus ángeles, imponiéndoles el oficio de anunciar. Pues el que en griego se llama ἄγγελος, cuyo nombre se expresa en la declinación latina como ángel, en lengua latina se interpreta mensajero. Pero si consecuentemente añadió sus cuerpos, diciendo: "Y a sus ministros fuego ardiente": o porque sus ministros deben arder en caridad como en un fuego espiritual, es ambiguo. Sin embargo, que los ángeles se han aparecido a los hombres en tales cuerpos que no solo pudieran verse, sino también tocarse, lo testifica la misma veracísima Escritura. Y puesto que es una fama frecuentísima, y muchos confirman haberlo experimentado, o haberlo oído de quienes lo experimentaron, de cuya fe no debe dudarse, que los Silvanos y Faunos, a quienes el vulgo llama íncubos, han existido a menudo como malvados para las mujeres, y han deseado y consumado el concúbito con ellas; y que ciertos demonios, a quienes los galos llaman Dusios, asiduamente tanto intentan como efectúan esta inmundicia, tantos y tales lo aseveran que parece de impudicia negar esto: no me atrevo a definir nada de aquí, si algunos espíritus corporados en el elemento aéreo (pues este elemento, incluso cuando se agita con un abanico, se siente por el sentido del cuerpo y por el tacto), pueden también padecer esta libido, de modo que como pueden, se mezclen con las mujeres que lo sienten.

Dei tamen Angelos sanctos nullo modo illo tempore sic labi potuisse crediderim: nec de his dixisse apostolum Petrum, Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed carceribus caliginis inferi retrudens tradidit in judicio puniendos reservari (II Petr. II, 4); sed potius de illis qui primum apostatantes a Deo cum diabolo principe suo ceciderunt, qui primum hominem per invidiam serpentina fraude dejecit. Angelos autem fuisse etiam Dei homines nuncupatos, eadem Scriptura sancta locupletissima testis est . Nam et de Joanne scriptum est, Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit viam tuam (Marc. I, 2). Et Malachias propheta propria quadam, id est sibi proprie impertita, gratia dictus est angelus (Malach. II, 7).

2. Verum hoc movet quosdam, quod ex illis qui dicti sunt angeli Dei, et ex mulieribus quas amaverunt, non quasi homines generis nostri, sed gigantes legimus esse natos. Quasi vero corpora hominum modum nostrum longe excedentia, quod etiam supra commemoravi (cap. 9), non etiam nostris temporibus nata sunt. Nonne ante paucos annos, cum Romanae urbis, quod a Gothis factum est, appropinquaret excidium, Romae fuit femina cum suo patre et sua matre, quae corpore quodammodo giganteo longe caeteris praeemineret? Ad quam visendam mirabilis fiebat usquequaque concursus. Et hoc erat maxime admirationi, quod ambo parentes ejus nec saltem tam longi homines erant, quam longissimos videre consuevimus. Potuerunt ergo gigantes nasci et prius quam filii Dei, qui et angeli Dei dicti sunt, filiabus hominum, hoc est secundum hominem viventium, miscerentur; filii scilicet Seth filiabus Cain. Nam et canonica Scriptura sic loquitur, in quo libro haec legimus, cujus verba ista sunt: Et factum est, postquam coeperunt homines multi fieri super terram, et filiae natae sunt illis: videntes autem angeli Dei filias hominum, quia bonae sunt, sumpserunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant. Et dixit Dominus Deus: Non permanebit spiritus meus in hominibus his in aeternum, propter quod caro sunt. Erunt autem dies eorum centum viginti anni. Gigantes autem erant super terram in diebus illis: et post illud cum intrarent filii Dei ad filias hominum, et generabant sibi, illi erant gigantes, a saeculo homines nominati (Gen. VI, 1-4). Haec libri verba divini satis indicant, jam illis diebus fuisse gigantes super terram, quando filii Dei acceperunt uxores filias hominum, cum eas amarent bonas, id est pulchras. Consuetudo quippe Scripturae hujus est, etiam speciosos corpore, bonos vocare. Sed et postquam hoc factum est, nati sunt gigantes.

Sin embargo, de ningún modo creería que los santos Ángeles de Dios pudieron caer en aquel tiempo de tal modo: ni que de estos dijera el apóstol Pedro: "Pues si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que entregándolos a las cárceles de la tiniebla del infierno, los entregó para ser reservados para ser castigados en el juicio" (II Ped. II, 4); sino más bien de aquellos que primero apostatando de Dios cayeron con el diablo su príncipe, el cual derribó al primer hombre por envidia con un fraude serpentino. Pero que también los hombres fueron llamados ángeles de Dios, la misma sagrada Escritura es testigo riquísimo. Pues también de Juan está escrito: "He aquí que envío a mi ángel ante tu faz, el cual preparará tu camino" (Marc. I, 2). Y el profeta Malaquías por una cierta gracia, esto es, propiamente impartida a él, fue llamado ángel (Malac. II, 7).

2. Pero esto mueve a algunos: que de aquellos que fueron llamados ángeles de Dios y de las mujeres a quienes amaron, leemos que nacieron no como hombres de nuestro género, sino gigantes. Como si ciertamente cuerpos de hombres que exceden con mucho nuestra medida, lo cual también conmemoré arriba (cap. 9), no hubieran nacido también en nuestros tiempos. ¿Acaso no hubo hace pocos años, cuando se aproximaba el exterminio de la ciudad romana que fue hecho por los godos, en Roma una mujer con su padre y con su madre, que por un cuerpo en cierto modo giganteo sobresalía mucho de los demás? Para ver a la cual se hacía por todas partes un concurso admirable. Y esto era sobre todo de admiración: que ambos padres de ella no eran siquiera hombres tan largos como los más largos que hemos solido ver. Pudieron, pues, nacer gigantes incluso antes de que los hijos de Dios, que también fueron llamados ángeles de Dios, se mezclaran con las hijas de los hombres, esto es, de los que viven según el hombre; a saber, los hijos de Set con las hijas de Caín. Pues también la Escritura canónica habla así, en cuyo libro leemos estas cosas, cuyas palabras son estas: "Y sucedió que, después de que los hombres empezaron a ser muchos sobre la tierra y les nacieron hijas: viendo los ángeles de Dios a las hijas de los hombres que son buenas, tomaron para sí esposas de todas las que habían elegido. Y dijo el Señor Dios: No permanecerá mi espíritu en estos hombres para siempre, por cuanto son carne. Serán sus días ciento veinte años. Los gigantes, en cambio, estaban sobre la tierra en aquellos días: y después de aquello, cuando entraban los hijos de Dios a las hijas de los hombres, y engendraban para sí, aquellos eran gigantes, hombres nominados desde el siglo" (Gén. VI, 1-4). Estas palabras del libro divino indican suficientemente que ya en aquellos días había gigantes sobre la tierra, cuando los hijos de Dios tomaron por esposas a las hijas de los hombres, amándolas como buenas, esto es, hermosas. Pues es costumbre de esta Escritura llamar buenos incluso a los especiosos de cuerpo. Pero también después de que esto se hizo, nacieron gigantes.

Sic enim ait: Gigantes autem erant super terram in diebus illis: et post illud, cum intrarent filii Dei ad filias hominum. Ergo et ante in illis diebus, et post illud. Quod autem ait, Et generabant sibi, satis ostendit quod prius, antequam sic caderent filii Dei, Deo generabant, non sibi, id est, non dominante libidine coeundi, sed serviente officio propagandi; non familiam fastus sui, sed cives civitatis Dei: quibus annuntiarent tanquam angeli Dei, ut ponerent in Deo spem suam (Psal. LXXVII, 7), similes illius qui natus est de Seth, filius resurrectionis, et speravit invocare nomen Domini Dei: in qua spe essent cum suis posteris cohaeredes aeternorum bonorum, et sub Deo patre fratres filiorum.

3. Non autem illos ita fuisse angelos Dei, ut homines non essent, sicut quidam putant, sed homines procul dubio fuisse, Scriptura ipsa sine ulla ambiguitate declarat. Cum enim praemissum esset, quod videntes angeli Dei filias hominum, quia bonae sunt, sumpserunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant; mox adjunctum est, Et dixit Dominus Deus: Non permanebit spiritus meus in hominibus his in aeternum, propter quod caro sunt. Spiritu quippe Dei fuerant facti angeli Dei et filii Dei: sed declinando ad inferiora, homines dicuntur nomine naturae, non gratiae; dicuntur et caro, desertores spiritus et deserendo deserti. Et Septuaginta quidem interpretes et angelos Dei dixerunt istos, et filios Dei: quod quidem non omnes codices habent; nam quidam nisi filios Dei non habent. Aquila autem, quem interpretem Judaei caeteris anteponunt, non angelos Dei, nec filios Dei, sed filios deorum interpretatus est . Utrumque autem verum est. Nam et filii Dei erant, sub quo patre suorum patrum etiam fratres erant; et filii deorum, quoniam a diis geniti erant, cum quibus et ipsi dii erant, juxta illud Psalmi: Ego dixi, Dii estis, et filii Excelsi omnes (Psal. LXXXI, 6). Merito enim creduntur Septuaginta interpretes accepisse propheticum spiritum, ut si quid ejus auctoritate mutarent, atque aliter quam erat quod interpretabantur dicerent, neque hoc divinitus esse dictum dubitaretur. Quamvis hoc in hebraeo esse perhibeatur ambiguum, ut et filii Dei, et filii deorum, posset interpretari.

Pues así dice: "Los gigantes, en cambio, estaban sobre la tierra en aquellos días: y después de aquello, cuando entraban los hijos de Dios a las hijas de los hombres". Por tanto, tanto antes en aquellos días, como después de aquello. Pero lo que dice: "Y engendraban para sí", muestra suficientemente que antes, antes de que así cayeran los hijos de Dios, engendraban para Dios, no para sí, esto es, no dominando la libido de cohabitar, sino sirviendo el oficio de propagar; no una familia de su soberbia, sino ciudadanos de la ciudad de Dios: a los cuales anunciaran como ángeles de Dios, para que pusieran en Dios su esperanza (Salm. LXXVII, 7), semejantes a aquel que nació de Set, hijo de la resurrección, y esperó invocar el nombre del Señor Dios: en cuya esperanza fueran con sus pósteros coherederos de los bienes eternos, y bajo Dios padre hermanos de los hijos.

3. Pero que aquellos fueron ángeles de Dios de tal modo que no dejaran de ser hombres, como algunos piensan, la misma Escritura lo declara sin ambigüedad alguna. Pues habiéndose premisado que "viendo los ángeles de Dios a las hijas de los hombres que son buenas, tomaron para sí esposas de todas las que habían elegido", pronto se añadió: "Y dijo el Señor Dios: No permanecerá mi espíritu en estos hombres para siempre, por cuanto son carne." Pues por el espíritu de Dios habían sido hechos ángeles de Dios e hijos de Dios: pero declinando hacia las cosas inferiores, son llamados hombres por nombre de la naturaleza, no de la gracia; son llamados también carne, desertores del espíritu y por desertar, desertados. Y los Setenta intérpretes ciertamente dijeron que estos eran tanto ángeles de Dios como hijos de Dios: lo cual ciertamente no todos los códices tienen; pues algunos no tienen sino hijos de Dios. Aquila, en cambio, a quien los judíos anteponen a los demás intérpretes, no interpretó ángeles de Dios ni hijos de Dios, sino hijos de los dioses. Y ambas cosas son verdaderas. Pues tanto eran hijos de Dios, bajo cuyo padre eran también hermanos de sus padres; como hijos de los dioses, puesto que habían sido engendrados por dioses, con los cuales también ellos mismos eran dioses, según aquello del Salmo: "Yo dije: Dioses sois, e hijos del Excelso todos vosotros" (Salm. LXXXI, 6). Pues merecidamente se cree que los Setenta intérpretes recibieron el espíritu profético, de modo que si algo mudaron por su autoridad, y dijeron de otro modo de como era lo que interpretaban, no se dudara de que aquello había sido dicho divinamente. Aunque se refiere que esto en el hebreo es ambiguo, de modo que pudiera interpretarse tanto hijos de Dios como hijos de los dioses.

4. Omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus, a quibus usque ad nos auctoritas veracium Scripturarum certissima et notissima successione pervenit. In his autem apocryphis etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica auctoritas. Scripsisse quidem nonnulla divina Enoch, illum septimum ab Adam, negare non possumus, cum hoc in Epistola canonica Judas apostolus dicat (Judae 14). Sed non frustra non sunt in eo canone Scripturarum, qui servabatur in templo Hebraei populi succedentium diligentia sacerdotum, nisi quia ob antiquitatem suspectae fidei judicata sunt, nec utrum haec essent quae ille scripsisset , poterat inveniri, non talibus proferentibus, qui ea per seriem successionis reperirentur rite servasse. Unde illa quae sub ejus nomine proferuntur, et continent istas de gigantibus fabulas, quod non habuerint homines patres, recte a prudentibus judicantur non ipsius esse credenda; sicut multa sub nominibus et aliorum Prophetarum, et recentiora sub nominibus Apostolorum ab haereticis proferuntur, quae omnia nomine apocryphorum ab auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt. Igitur secundum Scripturas canonicas hebraeas atque christianas, multos gigantes ante diluvium fuisse, non dubium est, et hos fuisse cives terrigenae societatis hominum; Dei autem filios, qui secundum carnem de Seth propagati sunt, in hanc societatem deserta justitia declinasse. Nec mirandum est, quod etiam de ipsis gigantes nasci potuerunt. Neque enim omnes gigantes, sed magis multi utique tunc fuerunt, quam post diluvium temporibus caeteris. Quos propterea creare placuit Creatori, ut etiam hinc ostenderetur non solum pulchritudines, verum etiam et magnitudines et fortitudines corporum non magnipendendas esse sapienti, qui spiritualibus atque immortalibus longe melioribus atque firmioribus et bonorum propriis, non bonorum malorumque communibus beatificatur bonis. Quam rem alius propheta commendans ait: Ibi fuerunt gigantes illi nominati, qui ab initio fuerunt staturosi, scientes praelium. Non hos elegit Dominus, nec viam scientiae dedit illis: et interierunt, quia non habuerunt sapientiam, perierunt propter inconsiderantiam (Baruch III, 26-28).

Caput XXIV.

Quomodo intelligendum sit, quod de eis qui diluvio perdendi erant, Dominus dixit, Erunt dies eorum centum viginti anni.

Quod autem dixit Deus, Erunt dies eorum centum viginti anni (Gen. VI, 3), non sic accipiendum est, quasi praenuntiatum sit, post haec homines centum viginti annos vivendo non transgredi, cum et post diluvium etiam quingentos excessisse inveniamus.

4. Omitamos, pues, las fábulas de aquellas escrituras que se llaman apócrifas, por el hecho de que su origen oculto no fue claro para los padres, de quienes la autoridad de las veraces Escrituras llegó hasta nosotros por una certísima y conocidísima sucesión. En estos apócrifos, aunque se encuentre alguna verdad, sin embargo por las muchas cosas falsas no hay autoridad canónica alguna. Que Enoc, aquel séptimo desde Adán, escribió algunas cosas divinas, no podemos negarlo, puesto que el apóstol Judas dice esto en su Epístola canónica (Judas 14). Pero no en vano no están en aquel canon de las Escrituras, que se guardaba en el templo del pueblo hebreo por la diligencia de los sucesivos sacerdotes, sino porque por su antigüedad fueron juzgadas de fe sospechosa, ni podía hallarse si estas eran las cosas que él había escrito, no profiriéndolas tales personas que se hallara que las habían guardado debidamente por la serie de la sucesión. Por lo cual aquellas cosas que se profieren bajo su nombre, y contienen estas fábulas sobre los gigantes, de que no habrían tenido hombres por padres, rectamente son juzgadas por los prudentes que no deben ser creídas como suyas; como muchas cosas bajo los nombres de otros Profetas, y otras más recientes bajo los nombres de los Apóstoles son proferidas por los herejes, todas las cuales por el nombre de apócrifos han sido removidas de la autoridad canónica por un diligente examen. Por tanto, según las Escrituras canónicas hebreas y cristianas, no es dudoso que muchos gigantes hubo antes del diluvio, y que estos fueron ciudadanos de la sociedad terrígena de los hombres; los hijos de Dios, en cambio, que según la carne fueron propagados de Set, declinaron a esta sociedad abandonada la justicia. Ni es de maravillar que también de ellos pudieron nacer gigantes. Pues no todos fueron gigantes, sino que ciertamente muchos más hubo entonces que en los demás tiempos después del diluvio. A los cuales plugo al Creador crear para que también de aquí se mostrara que no solo las hermosuras, sino también las magnitudes y fortalezas de los cuerpos no deben ser muy estimadas por el sabio, el cual se beatifica con los bienes espirituales e inmortales, mucho mejores y más firmes y propios de los buenos, no comunes a buenos y malos. Cuya cosa encomendando otro profeta dice: "Allí estuvieron aquellos gigantes nominados, que desde el principio fueron de gran estatura, expertos en la batalla. No a estos eligió el Señor, ni les dio el camino de la ciencia: y perecieron porque no tuvieron sabiduría, perecieron por su inconsideración" (Baruc III, 26-28).

Capítulo XXIV.

Cómo debe entenderse lo que el Señor dijo de los que habían de ser perdidos por el diluvio: "Sus días serán ciento veinte años".

En cuanto a lo que Dios dijo: "Sus días serán ciento veinte años" (Gén. VI, 3), no debe tomarse de tal modo como si se hubiera prenunciado que después de esto los hombres no traspasarían los ciento veinte años viviendo, siendo así que incluso después del diluvio encontramos que algunos excedieron los quinientos.

Sed intelligendum est hoc Deum dixisse, cum circa finem quingentorum annorum esset Noe, id est, quadringentos octoginta vitae annos ageret, quos more suo Scriptura quingentos vocat, nomine totius maximam partem plerumque significans: sexcentesimo quippe anno vitae Noe, secundo mense factum est diluvium (Id. VII, 11); ac sic centum viginti anni praedicti sunt futuri vitae hominum perituroruм, quibus transactis diluvio delerentur. Nec frustra creditur sic factum esse diluvium, jam non inventis in terra qui non erant digni tali morte defungi, qua in impios vindicatum est: non quo hic quidquam bonis quandoque morituris tale genus mortis faciat aliquid quod eis possit obesse post mortem. Verumtamen nullus eorum diluvio mortuus est, quos de semine Seth propagatos sancta Scriptura commemorat. Sic autem divinitus diluvii causa narratur: Videns, inquit, Dominus Deus, quia multiplicatae sunt malitiae hominum super terram, et omnis quisque cogitat in corde suo diligenter super maligna omnes dies: et cogitavit Deus quia fecit hominem super terram, et recogitavit, et dixit Deus, Delebo hominem quem feci a facie terrae, ab homine usque ad pecus, et a reptilibus usque ad volatilia coeli, quia iratus sum, quoniam feci eos (Id. VI, 5-7).

Caput XXV.

De ira Dei, quae incommutabilem tranquillitatem nulla inflammatione perturbat.

Ira Dei non perturbatio animi ejus est, sed judicium quo irrogatur poena peccato. Cogitatio vero ejus et recogitatio, mutandarum rerum est immutabilis ratio. Neque enim sicut hominem, ita Deum cujusquam facti sui poenitet, cujus est de omnibus omnino rebus tam fixa sententia, quam certa praescientia. Sed si non utatur Scriptura talibus verbis, non se quodammodo familiarius insinuabit omni generi hominum, quibus vult esse consultum, ut et perterreat superbientes, et excitet negligentes, et exerceat quaerentes, et alat intelligentes: quod non faceret, si non se prius inclinaret, et quodammodo descenderet ad jacentes. Quod autem etiam interitum omnium animalium terrenorum volatiliumque denuntiat, magnitudinem futurae cladis effatur; non animantibus rationis expertibus, tanquam et ipsa peccaverint, minatur exitium.

Caput XXVI.

Quod arca quam Noe jussus est facere, in omnibus Christum Ecclesiamque significet

Sino que debe entenderse que Dios dijo esto cuando Noé estaba cerca del fin de los quinientos años, esto es, cuando cumplía cuatrocientos ochenta años de vida, a los cuales según su costumbre la Escritura llama quinientos, significando la mayor parte por el nombre del todo frecuentemente: pues ciertamente en el año seiscientos de la vida de Noé, en el segundo mes, se produjo el diluvio (Ibíd. VII, 11); y así fueron predichos ciento veinte años futuros de la vida de los hombres que habían de perecer, transcurridos los cuales fueran borrados por el diluvio. Ni en vano se cree que así se produjo el diluvio, no hallándose ya en la tierra quienes no fueran dignos de morir con tal muerte, por la cual se tomó venganza en los impíos: no porque aquí algo a los buenos que alguna vez han de morir tal género de muerte les haga algo que les pueda dañar después de la muerte. Sin embargo, ninguno de aquellos murió por el diluvio, a quienes la sagrada Escritura conmemora como propagados de la simiente de Set. Así, pues, se narra divinamente la causa del diluvio: "Viendo —dice— el Señor Dios que se multiplicaron las malicias de los hombres sobre la tierra, y que cada cual piensa en su corazón diligentemente sobre cosas malignas todos los días: y pensó Dios que hizo al hombre sobre la tierra, y volvió a pensar, y dijo Dios: Borraré al hombre que hice de la faz de la tierra, desde el hombre hasta el ganado, y desde los reptiles hasta las volátiles del cielo, porque estoy airado de haberlos hecho" (Ibíd. VI, 5-7).

Capítulo XXV.

De la ira de Dios, que no perturba con ninguna inflamación su inmutable tranquilidad.

La ira de Dios no es una perturbación de su ánimo, sino el juicio por el cual se irroga la pena al pecado. Su pensamiento, en cambio, y su recapacitación, es la razón inmutable de las cosas que han de mudarse. Pues no como el hombre, así Dios se arrepiente de cualquiera de sus hechos, cuya sentencia sobre todas las cosas es tan fija como cierta su presciencia. Pero si no usara la Escritura tales palabras, no se insinuaría en cierto modo más familiarmente a todo género de hombres, a los cuales quiere que se consulte, para que tanto aterrorice a los soberbios, como excite a los negligentes, y ejercite a los que buscan, y alimente a los que entienden: lo cual no haría si no se inclinara primero, y en cierto modo descendiera hacia los que yacen. En cuanto a que también denuncia el exterminio de todos los animales terrenos y volátiles, expresa la magnitud de la futura mortandad; no amenaza con la muerte a los vivientes que carecen de razón, como si ellos mismos también hubieran pecado.

Capítulo XXVI.

Que el arca que se mandó hacer a Noé significa en todo a Cristo y a la Iglesia

Jam vero quod Noe homini justo, et sicut de illo Scriptura veridica loquitur, in sua generatione perfecto (Gen. VI, 9) (non utique sicut perficiendi sunt cives civitatis Dei in illa immortalitate, qua aequabuntur Angelis Dei, sed sicut esse possunt in hac peregrinatione perfecti), imperat Deus, ut arcam faciat, in qua cum suis, id est, uxore, filiis, et nuribus, et cum animalibus, quae ad illum ex Dei praecepto in arcam ingressa sunt, liberaretur a diluvii vastitate; procul dubio figura est peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est Ecclesiae, quae fit salva per lignum, in quo pependit Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus (I Tim. II, 5). Nam et mensurae ipsae longitudinis, altitudinis, latitudinisque ejus, significant corpus humanum, in cujus veritate ad homines praenuntiatus est venturus, et venit. Humani quippe corporis longitudo a vertice usque ad vestigia sexies tantum habet, quam latitudo, quae est ab uno latere ad alterum latus; et decies tantum, quam altitudo, cujus altitudinis mensura est in latere a dorso ad ventrem: velut si jacentem hominem metiaris supinum, seu pronum, sexies tantum longus est a capite ad pedes, quam latus a dextra ad sinistram, vel a sinistra in dexteram; et decies, quam altus a terra. Unde facta est arca trecentorum in longitudine cubitorum, et quinquaginta in latitudine, et triginta in altitudine. Et quod ostium in latere accepit, profecto illud est vulnus, quando latus crucifixi lancea perforatum est (Joan. XIX, 34): hac quippe ad illum venientes ingrediuntur; quia inde Sacramenta manarunt, quibus credentes initiantur. Et quod de lignis quadratis fieri jubetur, undique stabilem vitam sanctorum significat: quacumque enim verteris quadratum, stabit. Et caetera quae in ejusdem arcae constructione dicuntur, ecclesiasticarum signa sunt rerum.

Sed ea nunc persequi longum est: et hoc jam fecimus in opere quod adversus Faustum Manichaeum scripsimus (lib. 12, cap. 14), negantem in libris Hebraeorum aliquid de Christo esse prophetatum. Et fieri quidem potest, ut et nobis quispiam, et alius alio exponat haec aptius: dum tamen ea quae dicuntur, ad hanc de qua loquimur Dei civitatem, in hoc saeculo maligno tanquam in diluvio peregrinantem, omnia referantur; si ab ejus sensu qui ista conscrisit, non vult longe aberrare qui exponit. Exempli gratia, velut si quispiam quod hic scriptum est, Inferiora bicamerata et tricamerata facies eam (Gen. VI, 16); non quod ego in illo opere dixi (lib. 4, cap. 16), velit intelligi; quia ex omnibus gentibus Ecclesia congregatur, bicameratam dictam, propter duo genera hominum, circumcisionem scilicet et praeputium, quos Apostolus et alio modo dicit Judaeos et Graecos (Rom. III, 9); tricameratam vero, eo quod omnes gentes de tribus filiis Noe post diluvium reparatae sunt: sed aliud dicat aliquid, quod a fidei regula non sit alienum.

Ya de hecho, aquello que a Noé, hombre justo, y según habla de él la verídica Escritura, perfecto en su generación (Gén. VI, 9) (no ciertamente como han de ser perfeccionados los ciudadanos de la ciudad de Dios en aquella inmortalidad por la cual serán igualados a los ángeles de Dios, sino como pueden ser perfectos en esta peregrinación), manda Dios que haga un arca en la cual, con los suyos, esto es, su esposa, sus hijos y sus nueras, y con los animales que por precepto de Dios entraron con él en el arca, fuera librado de la vastedad del diluvio; sin duda alguna es figura de la ciudad de Dios que peregrina en este siglo, esto es, la Iglesia, que es salvada por el madero en el cual colgó el Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús (I Tim. II, 5). Pues también las mismas medidas de su longitud, altura y latitud significan el cuerpo humano, en cuya verdad se preanunció que vendría a los hombres, y vino. Pues la longitud del cuerpo humano desde la coronilla hasta las plantas tiene seis veces tanto como la latitud, que es de un lado al otro lado; y diez veces tanto como la altura, cuya medida de altura está en el lado desde el dorso al vientre: como si midieras a un hombre yacente boca arriba o boca abajo, es seis veces tan largo de la cabeza a los pies como ancho de la derecha a la izquierda, o de la izquierda a la derecha; y diez veces tan alto desde la tierra. Por lo cual el arca fue hecha de trescientos codos de longitud, cincuenta de latitud y treinta de altura. Y que recibiera una puerta en el costado, ciertamente es aquella herida cuando el costado del crucificado fue perforado por la lanza (Juan XIX, 34): por ésta entran los que vienen a él; porque de allí manaron los Sacramentos con los que se inician los creyentes. Y que se mande hacer de maderos cuadrados, significa la vida estable de los santos por todas partes: pues hacia dondequiera que vuelvas un cuadrado, se mantendrá en pie. Y las demás cosas que se dicen en la construcción de la misma arca son signos de realidades eclesiásticas.

Pero perseguir esas cosas ahora es largo: y esto ya lo hicimos en la obra que escribimos contra Fausto el Maniqueo (lib. 12, cap. 14), quien negaba que en los libros de los hebreos se hubiera profetizado algo sobre Cristo. Y ciertamente puede suceder que tanto nosotros como otro lo exponga más aptamente: con tal que todo lo que se diga se referirá a esta ciudad de Dios de la que hablamos, que peregrina en este siglo maligno como en un diluvio; si quien lo expone no quiere apartarse lejos del sentido de quien escribió estas cosas. Por ejemplo, como si alguien quisiera que lo que aquí está escrito: "Harás en ella pisos bajos de dos y tres cámaras" (Gén. VI, 16), no se entienda como yo dije en aquella obra (lib. 4, cap. 16); porque de todas las naciones se congrega la Iglesia, llamada de dos cámaras por los dos géneros de hombres, a saber, la circuncisión y el prepucio, a los cuales el Apóstol también de otro modo llama judíos y griegos (Rom. III, 9); y de tres cámaras por el hecho de que todas las naciones fueron reparadas de los tres hijos de Noé después del diluvio: sino que diga otra cosa que no sea ajena a la regla de la fe.

Nam quoniam non solas in inferioribus mansiones habere arcam voluit, verum etiam in superioribus, et haec dixit bicamerata; et in superioribus superiorum, et haec appellavit tricamerata: ut ab imo sursum versus tertia consurgeret habitatio. Possunt hic intelligi et illa tria quae commendat Apostolus, fides, spes, charitas (I Cor. XIII, 13). Possunt etiam multo convenientius tres illae ubertates evangelicae, tricena, sexagena, centena (Matth. XIII, 8); ut in infimo habitet pudicitia conjugalis, supra vidualis, atque hac superior virginalis: et si quid melius secundum fidem civitatis hujus intelligi et dici potest. Hoc etiam de caeteris quae hic exponenda sunt, dixerim, quia etsi non uno disseruntur modo, ad unam tamen catholicae fidei concordiam revocanda sunt.

CAPUT XXVII.---De arca atque diluvio, nec illis esse consentiendum, qui solam historiam recipiunt sine allegorica significatione; nec illis qui solas figuras defendunt repudiata historica veritate.

Non tamen quisquam putare debet, aut frustra haec esse conscripta, aut tantummodo rerum gestarum veritatem sine ullis allegoricis significationibus hic esse quaerendam; aut e contrario haec omnino gesta non esse, sed solas esse verborum figuras; aut quidquid illud est, nequaquam ad prophetiam Ecclesiae pertinere. Quis enim nisi mente perversus, inaniter scriptos esse contendat libros per annorum millia tanta religione et tam ordinatae successionis observantia custoditos; aut solas res gestas illic intuendas, ubi certe, ut alia omittam, si numerositas animalium cogebat arcae tantam fieri magnitudinem, immunda bina et munda septena intromitti animalia (Gen. VII, 2) quid cogebat, cum aequalis numeri possent utraque servari ? Aut vero Deus, qui propter reparandum genus servanda praecepit, eo modo illa quo instituerat, restituere non valebat?

Qui vero non esse gesta, sed solas rerum significandarum figuras esse contendunt, primum opinantur tam magnum fieri non potuisse diluvium, ut altissimos montes quindecim cubitis aqua crescendo transcenderet; propter Olympi verticem montis, supra quem perhibentur nubes non posse concrescere , quod tam sublimis quam coelum sit, ut non ibi sit aer iste crassior, ubi venti, nebulae imbresque gignuntur : nec attendunt omnium elementorum crassissimam terram ibi esse potuisse. An forte negant esse terram verticem montis?

Pues ya que no quiso que el arca tuviera mansiones sólo en las partes inferiores, sino también en las superiores, y a éstas llamó de dos cámaras; y en las superiores de las superiores, y a éstas llamó de tres cámaras: para que desde lo más bajo hacia arriba surgiera una tercera habitación. Pueden entenderse aquí también aquellas tres cosas que recomienda el Apóstol: fe, esperanza y caridad (I Cor. XIII, 13). Pueden también mucho más convenientemente entenderse aquellas tres abundancias evangélicas: el treinta, el sesenta y el ciento (Mat. XIII, 8); para que en lo más ínfimo habite la pudicia conyugal, arriba la de las viudas, y más arriba que ésta la virginal: y si algo mejor según la fe de esta ciudad puede entenderse y decirse. Esto mismo diría de lo demás que ha de ser expuesto aquí, porque aunque no se diserten de un solo modo, deben sin embargo ser reducidas a la única concordia de la fe católica.

CAPÍTULO XXVI.---Del arca y del diluvio, que no debe consentirse ni con aquellos que reciben sólo la historia sin significación alegórica, ni con aquellos que defienden sólo las figuras habiendo repudiado la verdad histórica.

Sin embargo, nadie debe pensar, o que estas cosas fueron escritas en vano, o que sólo ha de buscarse aquí la verdad de los hechos gestados sin ninguna significación alegórica; o por el contrario, que estas cosas no sucedieron en absoluto, sino que son sólo figuras de palabras; o sea lo que fuere aquello, que de ningún modo pertenece a la profecía de la Iglesia. Pues, ¿quién sino un perverso de mente sostendría que se han escrito inútilmente libros custodiados durante tantos miles de años con tanta religión y con la observancia de tan ordenada sucesión; o que allí sólo deben considerarse los hechos gestados, donde ciertamente, por omitir otras cosas, si la multitud de animales obligaba a que se hiciera tan gran magnitud del arca, ¿qué obligaba a que se introdujeran los animales inmundos de dos en dos y los limpios de siete en siete (Gén. VII, 2), cuando ambos podían conservarse con igual número? ¿O es que acaso Dios, que mandó conservarlos para reparar el género, no era capaz de restituirlos del mismo modo en que los había instituido?

Pero los que sostienen que no son hechos gestados, sino sólo figuras de cosas que han de significarse, primero opinan que no pudo producirse un diluvio tan grande que el agua, al crecer, trascendiera quince codos por encima de los montes más altos; a causa de la cumbre del monte Olimpo, sobre la cual se dice que las nubes no pueden congregrarse, porque es tan sublime como el cielo, de modo que no hay allí ese aire más denso donde se engendran los vientos, las nieblas y las lluvias: ni advierten que allí pudo estar la tierra, que es el más denso de todos los elementos. ¿O acaso niegan que la cumbre del monte es tierra?

Cur igitur usque ad illa coeli spatia terris exaltari licuisse, et aquis exaltari non licuisse contendunt, cum isti mensores et pensores elementorum, aquas terris perhibeant superiores atque leviores? Quid itaque rationis afferunt, quare terra gravior et inferior locum coeli tranquillioris invaserit per volumina tot annorum, et aqua levior ac superior permissa non sit hoc facere saltem ad tempus exiguum?

Dicunt etiam non potuisse capere arcae illius quantitatem animalium genera tam multa in utroque sexu, bina de immundis, septena de mundis. Qui mihi videntur non computare nisi trecenta cubita longitudinis, et latitudinis quinquaginta , nec cogitare aliud tantum esse in superioribus, itemque aliud tantum in superioribus superiorum, ac per hoc ter ducta illa cubita fieri nongenta centum quinquaginta. Si autem cogitemus quod Origenes non ineleganter astruxit (Homilia 2 in Genesim), Moysen scilicet hominem Dei eruditum, sicut scriptum est, omni sapientia Aegyptiorum (Act. VII, 22), qui geometricam dilexerunt, geometrica cubita significare potuisse, ubi unum quantum sex nostra valere asseverant; quis non videat quantum rerum capere potuit illa magnitudo? Nam illud quod disputant tantae magnitudinis arcam non potuisse compingi, ineptissime calumniantur, cum sciant immensas urbes fuisse constructas, nec attendunt centum annos quibus arca illa est fabricata: nisi forte lapis lapidi adhaerere potest sola ealce conjunctus, ut murus per tot millia circumagatur, et lignum ligno per subscudines, epiros , clavos, gluten bituminis non potest adhaerere, ut fabricetur arca, non curvis, sed rectis lineis longe lateque porrecta, quam nullus in mare mittat conatus hominum, sed levet unda, cum venerit, naturali ordine ponderum, magisque divina providentia, quam humana prudentia natantem gubernet, ne incurrat ubicumque naufragium.

Quod autem scrupulosissime quaeri solet de minutissimis bestiolis, non solum quales sunt mures et stelliones, verum etiam quales locustae, scarabaei, muscae denique et pulices, utrum non amplioris numeri in arca illa fuerint, quam qui est definitus, cum hoc imperaret Deus: prius admonendi sunt quos haec movent, sic accipiendum esse quod dictum est, Quae repunt super terram; ut necesse non fuerit conservari in arca, quae possunt in aquis vivere, non solum mersa, sicut pisces; verum etiam supernatantia, sicut multae alites.

¿Por qué, pues, sostienen que a las tierras les fue lícito exaltarse hasta aquellos espacios del cielo, y a las aguas no les fue lícito exaltarse, cuando estos medidores y pesadores de elementos afirman que las aguas son superiores y más ligeras que las tierras? ¿Qué razón aportan, pues, por la cual la tierra, más pesada e inferior, invadió el lugar del cielo más tranquilo a través de los volúmenes de tantos años, y al agua, más ligera y superior, no se le permitió hacer esto al menos por un tiempo exiguo?

Dicen también que no pudieron caber en el arca tantos géneros de animales en ambos sexos, de dos en dos los inmundos, de siete en siete los limpios. Los cuales me parece que no computan sino los trescientos codos de longitud y los cincuenta de latitud, ni piensan que hay otro tanto en lo superior, e igualmente otro tanto en lo superior de lo superior, y que por ello, tomados tres veces aquellos codos, resultan novecientos y ciento enviacuenta. Pero si pensamos lo que Orígenes no inelegante sostuvo (Homilía 2 sobre el Génesis), a saber, que Moisés, el hombre de Dios erudito, como está escrito, en toda la sabiduría de los egipcios (Hech. VII, 22), quienes amaron la geometría, pudo haber significado codos geométricos, donde aseguran que uno vale tanto como seis de los nuestros; ¿quién no vería cuánto de cosas pudo caber en aquella magnitud? Pues aquello que disputan, que no pudo ensamblarse un arca de tanta magnitud, lo calumnian ineptísimamente, cuando saben que se han construido ciudades inmensas, ni advierten los cien años en los que aquella arca fue fabricada: a no ser que acaso la piedra pueda adherirse a la piedra unida sólo por la cal, de modo que un muro se extienda por tantos miles, y la madera no pueda adherirse a la madera por espigas, pernos, clavos y el pegamento del betún, para que se fabrique un arca, extendida a lo largo y a lo ancho por líneas rectas, no curvas, la cual ningún esfuerzo de hombres lance al mar, sino que la ola, cuando viniera, la elevara por el orden natural de los pesos, y más por la divina providencia que por la humana prudencia gobernara su flotación, para que no incurriera en naufragio en ninguna parte.

En cuanto a lo que suele buscarse con muchísima escrupulosidad sobre las pequeñísimas bestezuelas, no sólo de qué clase son los ratones y los lagartos, sino también de qué clase las langostas, los escarabajos, y finalmente las moscas y las pulgas, si no hubo en aquella arca un número mayor que el que fue definido cuando Dios mandó esto: primero deben ser amonestados aquellos a quienes esto inquieta, que ha de aceptarse así lo que se dijo: "Los que se arrastran sobre la tierra"; de modo que no fuera necesario que se conservaran en el arca los que pueden vivir en las aguas, no sólo sumergidos, como los peces, sino también los que flotan sobre ellas, como muchas aves.

Deinde cum dicitur, Masculus et femina erunt: profecto intelligitur ad reparandum genus dici: ac per hoc nec illa necesse fuerat ibi esse, quae possunt sine concubitu de quibusque rebus vel rerum corruptionibus nasci: vel si fuerunt, sicut in domibus esse consueverunt, sine ullo numero definito esse potuisse: aut si mysterium sacratissimum quod agebatur, et tantae rei figura etiam in veritate facti aliter non posset impleri, nisi ut omnia ibi certo illo numero essent, quae vivere in aquis natura prohibente non possent, non fuit ista cura illius hominis, vel illorum hominum, sed divina. Non enim ea Noe capta intromittebat, sed venientia et intrantia permittebat. Ad hoc enim valet quod dictum est, Intrabunt ad te (Gen. VI, 19, 20): non scilicet hominis actu, sed Dei nutu: ita sane, ut non illic fuisse credenda sint, quae sexu carent. Praescriptum est enim, atque definitum, Masculus et femina erunt. Alia sunt quippe quae de quibusque rebus sine concubitu ita nascuntur, ut postea concumbant et generent, sicut muscae: alia vero in quibus nihil sit maris, et feminae, sicut apes. Ea porro quae sic habent sexum, ut non habeant fetum, sicut muli et mulae, mirum si ibi fuerunt, ac non potius parentes eorum ibi fuisse suffecerit, equinum videlicet atque asininum genus: et si qua alia sunt, quae commixtione diversi generis genus aliquod gignunt. Sed si et hoc ad mysterium pertinebat, ibi erant. Habet enim et hoc genus masculum et feminam.

Solet etiam movere nonnullos, genera escarum quae illic habere poterant animalia, quae nonnisi carne vesci putantur, utrum praeter numerum ibi fuerint sine transgressione mandati, quae aliorum alendorum necessitas illic coegisset includi: an vero, quod potius est credendum, praeter carnes, aliqua alimenta esse potuerint, quae omnibus convenirent . Novimus enim quam multa animalia, quibus caro cibus est, frugibus pomisque vescantur, et maxime fico atque castaneis. Quid ergo mirum, si vir ille sapiens et justus, etiam divinitus admonitus, quid cuique congrueret, sine carnibus aptam cuique generi alimoniam praeparavit et recondidit? Quid est autem, quo vesci non cogeret fames? aut quid non suave ac salubre facere posset Deus, qui etiam, ut sine cibo viverent, divina facilitate donaret, nisi ut pascerentur etiam hoc implendae figurae tanti mysterii conveniret? Non autem ad praefigurandam Ecclesiam pertinere tam multiplicia rerum signa gestarum, nisi fuerit contentiosus, nemo permittitur opinari. Jam enim gentes ita Ecclesiam repleverunt, mundique et immundi, donec certum veniatur ad finem, ita ejus unitatis quadam compagine continentur, ut ex hoc uno manifestissimo, etiam de caeteris, quae obscurius aliquando dicta sunt, et difficilius agnosci queunt, dubitari fas non sit.

Luego, cuando se dice: "Macho y hembra serán", ciertamente se entiende que se dice para reparar el género: y por ello ni siquiera era necesario que estuvieran allí los que pueden nacer sin apareamiento de cualesquiera cosas o de la corrupción de las cosas: o si estuvieron, como suelen estar en las casas, pudieron haber estado sin ningún número definido: o si el misterio sacratísimo que se realizaba, y la figura de tan gran realidad, incluso en la verdad del hecho, no pudiera cumplirse de otro modo sino con que estuvieran allí con aquel número cierto todos los que la naturaleza prohíbe que vivan en las aguas, no fue ésa preocupación de aquel hombre, o de aquellos hombres, sino divina. Pues Noé no los introducía capturados, sino que permitía que vinieran y entraran. Pues a esto vale lo que se dijo: "Entrarán a ti" (Gén. VI, 19, 20): no ciertamente por acto del hombre, sino por voluntad de Dios: de tal modo, ciertamente, que no ha de creerse que estuvieron allí los que carecen de sexo. Pues fue prescrito y definido: "Macho y hembra serán". Pues hay algunos que nacen de cualesquiera cosas sin apareamiento de tal modo que después se aparean y engendran, como las moscas; pero otros en los que no hay nada de macho y hembra, como las abejas. Además, aquellos que tienen sexo de tal modo que no tienen cría, como los mulos y las mulas, sería extraño que hubieran estado allí, y más bien pudo haber bastado que estuvieran allí sus padres, a saber, el género equino y el asnal: y si hay algunos otros que por la mezcla de diverso género engendran algún género. Pero si también esto pertenecía al misterio, allí estaban. Pues también este género tiene macho y hembra.

También suele inquietar a algunos los géneros de alimentos que allí podían tener los animales, de los que se piensa que no se alimentan sino de carne, si estuvieron allí fuera del número sin transgresión del mandato los que la necesidad de alimentar a otros hubiera obligado a incluir allí: o si, lo que es más de creer, pudo haber algunos alimentos además de las carnes que fueran convenientes para todos. Pues sabemos cuántos animales para los cuales la carne es comida se alimentan de frutos y pomos, y especialmente de higos y castañas. ¿Qué tiene pues de extraño que aquel hombre sabio y justo, incluso advertido divinamente sobre qué era congruente para cada uno, preparara y guardara alimento apto para cada género sin carnes? ¿Y qué hay que el hambre no obligue a comer? ¿O qué no podría hacer Dios dulce y saludable, quien incluso concedería con divina facilidad que vivieran sin comida, si no fuera porque también convenía a la figura de tan gran misterio que se cumpliera que fueran alimentados? Pues que tan múltiples signos de hechos gestados no pertenecen a la prefiguración de la Iglesia, a nadie se le permite opinar, a no ser que sea contencioso. Pues ya las naciones han llenado así la Iglesia, y los limpios e inmundos, hasta que se llegue al fin cierto, están así contenidos por cierta trabazón de su unidad, que por este solo hecho manifestísimo no es lícito dudar incluso de los demás, que a veces fueron dichos más oscuramente y pueden reconocerse con más dificultad.

Quae cum ita sint, si nec inaniter ista conscripta esse putare quisquam vel durus audebit, nec nihil significare cum gesta sint, nec sola dicta esse significative, non facta, nec aliena esse ab Ecclesia significanda probabiliter dici potest: sed magis credendum est, et sapienter esse memoriae litterisque mandata, et gesta esse, et significare aliquid et ipsum aliquid ad praefigurandam Ecclesiam pertinere. Jam usque ad hunc articulum perductus liber iste claudendus est, ut ambarum civitatum cursus, terrenae scilicet secundum hominem viventis, et coelestis secundum Deum, post diluvium et deinceps in rebus consequentibus requiratur.

Siendo esto así, si nadie, por duro que sea, se atreverá a pensar o que estas cosas fueron escritas en vano, o que no significan nada puesto que sucedieron, ni puede decirse probablemente que sólo las palabras fueron significativas y no los hechos, ni que son ajenas a la Iglesia que ha de significarse: sino que más bien ha de creerse que tanto fueron encomendadas sabiamente a la memoria y a las letras, como que sucedieron y significan algo, y ese algo mismo pertenece a la prefiguración de la Iglesia. Habiendo sido llevado este libro hasta este artículo, ha de cerrarse, para que el curso de ambas ciudades, a saber, la terrena que vive según el hombre y la celestial según Dios, se busque después del diluvio y en adelante en los hechos subsiguientes.