

La hipótesis de Orígenes ha sido aceptada por la filosofía; creemos que prevalecerá en la teología del porvenir sobre el dogma del pecado original. Aceptamos el principio establecido por Agustín: todo mal es un pecado ó la pena de un pecado (1). ¿Qué es, pues, el mal innato al hombre? En vano sería negarlo: el gran doctor tiene razón también en este punto; el niño no nació en un estado de santidad; tiene en sí malas inclinaciones, que varían de carácter y de intensidad de un individuo á otro. Sería una suposición impía el decir que éste es el estado natural de nuestra especie; porque estos vicios innatos son un mal, y por consiguiente tienen que ser un pecado ó la pena de un pecado. La conciencia humana no admite que una falta cometida por el primer hombre haya contagiado á la naturaleza; no queda, pues, más solución que atribuir esas malas inclinaciones al abuso de la libertad en una vida anterior. Las miserias y las desigualdades de la vida actual nos inducen á creer lo mismo. Los vicios innatos han sido negados; pero aún no se ha tratado de negar la desigualdad de sufrimientos de los hombres. Si no han vivido antes de entrar en esta vida, hay que acusar á la justicia de Dios ó admitir el pecado original. Pero el pecado original no da tampoco una explicación satisfactoria de la desigualdad que reina en la distribución de los bienes y de los males. En efecto, si todos somos culpables por nuestra solidaridad en Adán, nuestra suerte debería ser la misma para todos, porque nuestra falta es la misma. Digamos, pues, con Orígenes que somos realmente culpables desde nuestro nacimiento, pero que siéndolo cada cual en diferente grado, las penas deben ser diferentes.

Cuando decimos que el hombre es culpable al nacer, no pretendemos, como Orígenes, que su existencia terrestre sea una caída, una degradación de la naturaleza angélica. El hombre en su creación era inocente; no era perfecto, sino perfectible. Su primera desobediencia ha sido el uso de la libertad, el pecado ha sido el punto de partida del progreso. Pero el pecado exige una expiación. Le sufrimos en nuestras vidas sucesivas, al mismo tiempo que avanzamos en nuestro desarrollo intelectual y moral, fin de

(1) AUGUSTIN., *De Genesi ad litter.*, § 3: «*Omne quod dicitur malum, aut peccatum est, aut pœna peccati.*»

nuestra existencia. Porque la pena en manos de Dios no puede tener más objeto que la enmienda del culpable (1).

N.º 2. — *La libertad y la gracia.*

El siglo XIX comprende la libertad mejor que la gracia. Nuestro estado social procede de una insurrección contra el derecho divino; nuestra filosofía nace de otra insurrección contra la autoridad religiosa. No tratamos de poner en duda la libertad; pero ¿basta al hombre el libre arbitrio para alcanzar su salvación? ¿Basta á la humanidad para realizar su misión? Las consecuencias á que llega el pelagianismo dan la solución de este problema, uno de los más importantes de la filosofía, puesto que se trata de determinar las relaciones entre el hombre y Dios.

El poder viene de Dios, dice Pelagio; la voluntad viene del hombre. Al crear al hombre, Dios lo ha dotado de las facultades necesarias para hacer el bien. El hombre tiene, pues, la posibilidad de alcanzar su salvación; este es el dón divino; el bueno ó mal uso de sus facultades: esto es lo que hace el hombre. Así todo hombre tiene por su naturaleza, en virtud de la creación, los medios de llegar á la bienaventuranza; no necesita una inspiración particular para desear el bien, para amarlo y practicarlo (2). ¿Cuál es la consecuencia de esta doctrina? Si el hombre no está iluminado y sostenido por una gracia actual interior, no hay ya relación entre las almas y Dios; no hay más relación entre Dios y el hombre que la creación primitiva. Esta es la idea de la antigüedad pagana; su resultado es anular á Dios después de creado el mundo. Y ¿qué es un Dios ocioso, inútil? Una forma del ateísmo.

Esta falsa concepción es el error fundamental del pelagianismo. No; la creación no es un acto único, aislado; el Creador no abandona á su criatura en cuanto ha salido de sus manos; la tiene

(1) REYNAUD, en la *Enciclopedia Nueva*, t. VII, p. 341, 349.

(2) AGUSTIN critica sin cesar á los pelagianos el que en su doctrina no es necesaria la gracia para cada uno de los actos de nuestra existencia «*non ad singulos actus dari.*»

consigo como por una prolongacion de la creacion. La creacion es permanente; sin esta intervencion continua de Dios las criaturas no tendrian ya principio de vida, perecerian (1). El hombre necesita para vivir la accion incesante de Dios, así como la tierra necesita la accion incesante del sol para ser iluminada y vivificada (2). Esta intervencion continua de Dios es lo que el cristianismo llama la accion del Espíritu Santo, la gracia; enciende en nosotros el amor al soberano bien, que es Dios; nos inflama en el deseo de participar de la verdadera Luz. La gracia es la inspiracion oculta, por medio de la cual Dios mantiene en el corazon del hombre el fuego de la caridad (3). Al rechazar esta gracia interior é inmanente, los pelagianos rompen el vínculo que une al hombre con Dios; destruyen el cristianismo y aún toda religion. Agustín les dice con razon que, si quieren ser consecuentes, no deben atribuir á Dios su salvacion, sino á sí mismos; que, por consiguiente, no deben amar á Dios; que la oracion, ese impulso del alma para implorar la gracia de su Creador, es inútil; que ellos mismos son el objeto de su amor y de su culto (4). Se ha acusado al Padre de la Iglesia de exagerar los errores de sus adversarios; él mismo dice que los pelagianos no se atrevian á enseñar francamente que el cristiano no necesita hacer oracion; pero ¿no era esto una consecuencia necesaria de su doctrina? Si tenemos la fuerza necesaria para hacer el bien; si Dios no interviene para inspirarnos el amor y el poder, ¿por qué hemos de dirigirnos á él para alcanzar lo que no ha de darnos, lo que tenemos en nuestro poder? (5). Lógicamente el pelagianismo conduce al aislamiento

(1) AUGUSTIN., *De Genesi ad Litter.*, v, § 40: «*Credamus, usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intercidant.*»

(2) AUGUSTIN., *De Genesi ad Litter.*, VIII, § 26: «*Sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit; quia si factus esset, non autem fieret, etiam absente lumine lucidus maneret; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur.... Non ergo ita se debet homo ad Deum convertere, ut cum ab eo factus fuerit, justus abscedat, sed ita ut ab illo semper fiat.*»

(3) AUGUSTIN., *De Gratia Christi*, § 27: «*Gratia Dei, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum.*»

(4) AUGUSTIN., *epist.* 140, § 85; *De peccator. merit.*, II, § 5.

(5) *IBID.*, *epist.* 145, § 8; 175, § 4.

moral de los estóicos; el hombre, sér libre, que se lo debe todo á sí mismo, es su propio Espíritu Santo, su Dios (1).

Creemos con San Agustín que la creacion es permanente, que Dios está en relacion continua con sus criaturas. Las facultades de que Dios ha dotado al hombre no bastan por sí mismas para que realice su destino; son órganos que, para vivir y obrar necesitan sin cesar del soplo vivificante é inspirador de Dios. Creemos como San Pablo y su profundo intérprete que Dios opera en nosotros el poder y la voluntad; que el hombre necesita el concurso de Dios, no solamente para realizar el bien, sino aún para deseirlo. Creemos que esta accion divina es incesante. Tal es la verdadera teoría de la gracia, y la filosofia no tiene nada que añadir á los trabajos del Padre latino. Pero la intervencion del Creador en la vida de las criaturas no constituye toda la doctrina de Agustín. La gracia se relaciona íntimamente con el pecado original, y lo que este dogma contiene de falso altera igualmente la gracia hasta el punto de poner en peligro la libertad.

Segun Agustín la gracia es principalmente necesaria á causa del pecado: la naturaleza humana necesita médico porque está enferma (2). El primer beneficio de la gracia y el más esencial es rehabilitarnos de la caida, separarnos de la masa corrompida, viciada por el pecado de Adán. Por efecto de este pecado, la naturaleza humana no es ya capaz del bien, no es capaz más que del mal; necesita el auxilio de la gracia que le devuelva la facultad del bien. ¿A qué queda reducida la libertad en esta profunda degeneracion? El hombre, despues del pecado es libre, pero para el mal; no es libre para el bien, ha perdido esta libertad por efecto del pecado original, y no puede recobrarla sino mediante la gracia (3). ¿Qué es en el fondo esta libertad de hacer el mal más que

(1) JERÓNIMO ha hecho ya este cargo á los pelagianos (*epist. ad Ctesiphont.*).

(2) AUGUSTIN., *De natura et gratia*, § 76: «*Humana natura vitata est; gratia sanatur per medium Christum, quo non indigeret, si sana esset.*» *C. Op. Imperf.*, c. *Julian.*, III, 151.

(3) AUGUSTIN., *De Corrept. et grat.*, § 2: «*Liberum arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum committendum est nos habere; sed in malo faciendo liber est quisque justitiae servusque peccati, in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus.*»

una servidumbre? (1). Así es que San Agustín ha pronunciado la palabra fatal, repetida después por Lutero, de *arbitrio esclavo* (2).

Los pelagianos acusaban á su adversario de destruir el libre arbitrio con su teoría de la gracia. Algunos de sus partidarios negaban, en efecto, la libertad; atribuían á Dios, no solamente sus buenas acciones, sino hasta sus pecados. Agustín se defendió vivamente de la consecuencia que sacaban de sus principios; pretendió que la libertad y la gracia se concilian perfectamente. Veamos si el ilustre doctor consiguió esta conciliación. Admite el libre arbitrio: «La libertad, dice, se revela en los libros sagrados lo mismo que la gracia. ¿Para qué había de dar Dios mandamientos á los hombres si no fuesen libres de seguirlos? ¿No está escrito que tratará á cada uno según sus obras? Si no hay libertad, ¿cómo ha de juzgar al mundo? Léjos de destruir la libertad, la gracia la asegura y la garantiza. Sin la gracia el hombre es esclavo del pecado; siendo esclavo, ¿cómo ha de ser libre? Librándole de esta servidumbre, la gracia le da la verdadera libertad. Tanto más libre es la voluntad cuanto más sana, y es tanto más sana cuanto más iluminada é inspirada por la gracia. La gracia hace, pues, realmente libre á la voluntad. Así para la salvación del hombre es necesario el concurso de la gracia y del libre arbitrio; la gracia, para hacer desear y amar el bien; la voluntad para realizarlo. «Dios es nuestro apoyo, dice el Salmista; ¿podría ayudarnos si fuéramos inertes como piedras?»

Aparentemente queda salvada la libertad. Pero recordemos cuál es la condición de la naturaleza humana por consecuencia del pecado y por qué le es necesaria la gracia. El hombre caído conserva el libre arbitrio, pero sometido á Satanás, su voluntad no tiene eficacia más que para el mal; es impotente para el bien, á menos de que por una gracia particular de Dios se vea libre de la servidumbre del pecado. Esta noción del libre arbitrio no es lo que la filosofía entiende por libertad. El hombre no es realmente libre sino cuando tiene la facultad de pecar y de abstenerse de pe-

(1) AUGUSTIN., *Enchirid. ad Laur.*, § 9: «*Ad peccandum liber est, qui peccati servus est.*»

(2) IBID., c. *Julian.*, II, 23: *Libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio.*»

car: tal era la definición de los pelagianos (1). Agustín la rechaza: «Esto sería, dice, negar la libertad á Dios, el cual seguramente se encuentra en la imposibilidad de pecar» (2). ¿Pero cómo no ha visto el gran teólogo que no es posible asimilar la criatura al Creador? Al negar al hombre la facultad de abstenerse del mal, Agustín destruye la libertad en su esencia. La gracia la restablece únicamente para el pequeño número de elegidos á quienes Dios rehabilita; y aún puede decirse que el efecto irresistible de la acción divina domina á los santos más bien que los ilumina (3).

Así, pues, San Agustín fracasa en su tentativa de conciliar la libertad y la gracia. Ha vislumbrado la verdad acerca de las relaciones de la criatura con el Creador; ha sentido la necesidad de armonizar la independencia que el hombre necesita con la acción de Dios. Si ha fracasado, cúlpese al dogma del pecado original que lo dominaba. En su doctrina la gracia viene á ser un privilegio para un pequeño número de elegidos; solamente los santos son libres, el resto de la especie humana es esclavo de Satanás. La filosofía considera la libertad y la gracia como la regla universal. Todos los hombres gozan de la gracia que consiste en la acción incesante del Creador, por medio de la cual da á sus criaturas las luces y las fuerzas necesarias para la realización de su destino. Esta gracia es la misma para todos, porque no es posible la desigualdad en el vínculo que une á los seres creados con su autor común; es gratuita porque Dios la da ántes que el hombre haya podido merecer ó desmerecer; es suficiente porque con ella todos se salvarán. La libertad también es un beneficio general; pero sería un error considerarla como absoluta. Puesto que el hombre es libre, puede hacer el bien y el mal; si obra el bien es recompensado, si obra el mal es castigado. Estas consecuencias del mérito y del demérito se aproximan á la gracia, pero no se las debe confundir con ella. El bueno ó mal uso de la libertad no impide el que Dios conceda gracias igualmente abundantes á todas sus

(1) AUGUSTIN., *Op. Imperf. c. Julian.*, I, 78: «*Libertas arbitrii, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit.*»

(2) IBID., *Op. Imperf., c. Julian.*, VI, 10.

(3) NEANDER, *Geschichte der christlichen Religion*, t. II, 2, p. 11, 69, 1170.

criaturas. Pero el que hace mal uso de la gracia se ve por esto mismo detenido en el desarrollo de su destino; el que hace buen uso encuentra delante de sí una carrera más extensa, más fácil. De este modo cada cual es artífice de su porvenir. En este sentido la salvación no es un dón de la gracia, es una recompensa del mérito. ¿Quiere esto decir que por haber obrado bien deba el hombre considerarse como acreedor á Dios? ¿Exaltarémos su orgullo? No, porque solamente por Dios vive, ama y obra; su libertad sería impotente sin la gracia. Los que desmerecen ¿serán por esto separados de Dios? No; el vínculo entre el Creador y la criatura es insoluble. Dios castiga, pero es para corregir; su justicia es una educación progresiva. Léjos de predestinar ninguna de sus criaturas á la condenación las predestina todas á la salvación.

N.º 3. — *La predestinación.*

San Pablo dice que Dios quiere salvar á todos los hombres (1). Estas palabras del apóstol han ocasionado á Agustín muchas dificultades. En vano trata de conciliarlas con su doctrina del pecado original y de la gracia; se ve obligado á violentar el texto de la Escritura para llegar á la consecuencia de que pocos hombres se salvarán (2). Si han de participar pocos hombres de la vida eterna será porque Dios no ha querido salvar más que un pequeño número de elegidos; si hubiera querido salvarlos á todos, es una impiedad el dudar que hubiera podido hacerlo. Por esto el Padre latino acaba por negar la proposición de San Pablo: «Dios, dice, no ha querido salvar á todos los hombres» (3). Tal es la terrible ley de la predestinación.

(1) PABLO, I, *Timoth.*, II, 4.

(2) AUGUSTIN., *Enchirid.*, ad Laur., § 24: «*Non omnes, sed multo plures non fiunt salvi.*» *Op. Imperf.*, c. Julian. II, 140: «*In comparatione pereuntium pauci sunt qui salvantur.*» C. *De corrept et grat.*, § 28, y otros muchos pasajes.

(3) AUGUSTIN., *De Civ. Dei*, XXI, 24, 6: «*Omnium itaque miseretur vasorum misericordie. Quid est omnium? Et eorum scilicet quos ex Gentibus et eorum quos ex Judæis predestinavit; non omnium hominum, sed istorum neminem damnaturus.*»

La predestinación ha tomado en el lenguaje una acepción odiosa, que no corresponde al pensamiento de Agustín. No quiere él decir que, por un designio tan cruel como arbitrario, haya condenado Dios á la muerte eterna á la mayor parte de los hombres. Dios, por su presciencia, sabe que toda la especie humana merecerá ser condenada en Adán; sabe cuáles serán los elegidos en esta masa de corrupción, y cuáles los reprobados. Aun así definida y limitada, la doctrina de la predestinación es una injuria al Creador. Verdad es que Dios no condena á nadie á la muerte, pero rehabilita, mediante una gracia puramente gratuita, á un pequeño número de santos, y abandona el resto de los hombres á Satanás. Agustín mismo confiesa que en apariencia hay algo que choca en el dogma de la *gracia gratuita*, entendida de esta manera: lo que es un beneficio para unos se convierte en una maldición para otros, y sin embargo, ¡los elegidos y los condenados son igualmente indignos! (1). Para hacer más clara esta severa doctrina, se complace en citar hijos nacidos de los mismos padres, gemelos tales como Esaú y Jacob: el uno está predestinado para la salvación, el otro continúa esclavo del pecado original (2). ¿Por qué ama Dios á Jacob? ¿Por qué persigue á Esaú con su odio? ¿Pueden los niños merecer ó desmerecer ántes de nacer?

Bajo el punto de vista católico es imposible responder á estas graves preguntas. La Teología ha tratado de suavizar lo que tenía de duro el dogma de la gracia gratuita, admitiendo que Dios quiere salvar á todos los hombres. Si no se salvan todos, dicen, no es porque Dios no haya dado á todos gracias suficientes. Sin embargo, reconocen que ha concedido á unos gracias más abundantes que á otros (3). Pero si Dios ha dado á unos medios de salvación más poderosos que á otros, ¿cómo es posible decir que tenía voluntad formal de salvar á todos? Estas inconsecuencias no son debidas á San Agustín: este es lógico en su dureza. ¿Dónde está

(1) AUGUSTIN., *De peccator. merit.*, I, § 30: «*Valde ergo parvum sensum habemus ad discutiendam gratiam gratuitam, nullis meritis preecedentibus, quæ non tam movet cum præstatur indignis, quam cum aequè indignis aliis denegetur.*»

(2) AUGUSTIN., *epist.* 195, §§ 33, 34.

(3) BERGIER., *Disc. de Teologia*, en la palabra *Salvacion*.