

sible, y que el hombre no lo llegará á conseguir jamás en esta vida. *Todos los esfuerzos del hombre—dice—deben dirigirse á dejar en ocio esa facultad, ayudado de la gracia, hasta perderla del todo, SI ESTO FUERA POSIBLE, con el perpetuo desuso.* Cuando el Sr. Gaduel cita este período, pone en letras grandes la palabra PERDERLA, y omite la frase *si fuera posible*. Convengamos en que esta supresión, hecha en una cita textual, sirve perfectamente á la intención del Sr. Gaduel para probar que, según el Sr. Donoso, el hombre puede llegar á perder en la tierra la facultad de pecar. Después de esta omisión, suprime el Sr. Gaduel, para no contradecirse, la frase en que el Sr. Donoso dice lo contrario de lo que el Sr. Gaduel le atribuye; pues refiriéndose á la facultad de pecar, se expresa de este modo: *Sólo el que es perfecto es dichoso; por eso ningún dichoso la tiene: ni Dios, ni sus santos, ni los coros de sus ángeles.*

El Sr. Gaduel añade: "Si es cierto, como el Sr. Donoso dice, que sólo el que *pierde* la facultad de escoger *entiende el bien, quiere el bien y lo ejecuta*, entonces digo que se hace imposible entenderlo, quererlo y ejecutarlo; que ningún hombre en la tierra lo entiende, ni lo quiere, ni lo ejecuta; y que la virtud no es más que una quimera." Si el Sr. Gaduel ha querido gastar una broma, cierto que no es de muy buen gusto, pero si ha querido hablar en serio, ¿cómo no ha visto que el Sr. Donoso habla de la inteligencia perfecta, de la voluntad perfecta, y de la práctica perfecta del bien, condición de la perfecta libertad y de la perfecta dicha, incompatibles con la facultad de pecar? Que este estado no sea de este mundo, ya lo dice el Sr. Donoso, y el mismo Sr. Gaduel lo acaba de decir, pero de ahí no se sigue que la virtud sea una quimera; pues los actos con que procuramos aproximarnos al bien perfecto y domar nuestra facultad de pecar, son actos de virtud; por cada uno de ellos renunciamos, cuanto á este mismo acto, á la facultad de preferir el mal al bien, y aun en este sentido, es verdad que para obrar el bien es menester perder aquella facultad, y que es necesario perderla más y más, y multiplicar los sacrificios que de ella hacemos, para adelantar más y más en el camino del bien.

CAPÍTULO II

SE DA RESPUESTA Á ALGUNAS OBJECIONES RELATIVAS Á ESTE DOGMA

Si la facultad de escoger no constituye la perfección, sino el peligro del libre albedrío del hombre; si en aquella facultad tuvo principio su prevaricación y origen su caída, y si en ella está el secreto del pecado, de la condenación y de la muerte, ¿cómo se compadece con la infinita bondad del Dios infinito ese funestísimo don que viene henchido de desventuras y preñado de catástrofes? ¿Cómo llamaré á la mano que me lo da? ¿Misericordiosa ó airada? Si es una mano airada, ¿por qué me dió la vida? ¿Por qué me la acompañó con carga tan grave, si es misericordiosa? ¿La llamaré justa ó sólo fuerte? Si es justa, ¿qué había hecho yo antes de ser, para ser asunto de sus rigores? Y si es sólo fuerte, ¿qué hace que no me pisa y no me quiebra? Si pequé por el uso del don que recibí, ¿quién es el autor de mi pecado? Si llego á condenarme por el pecado á que me incliné por la inclinación que me fué dada, ¿quién es el autor de mi condenación y de mi infierno? Ser misterioso y tremendo, á quien no sé si bendecir ó detestar, ¿caeré derribado á tus pies como tu siervo Job, y te enviaré hasta rendirte, acompañándolas con mis acerbos sollozos, mis encendidas plegarias; ó pondré monte sobre monte, Pelión sobre Osa, volviendo á emprender contra ti la guerra de los Titanes? Esfinge miste-

riosa, ni sé como aplacarte, ni sé cómo vencerte; no sé si echar por el camino de tus enemigos ó por el camino de tus siervos. Ni sé aún cómo te llamas. Si, como dicen, eres omnisciente, dime, por lo menos, en cuál de tus libros sellados tienes escrito tu nombre, para saber cómo he de llamarte; porque tus nombres son tan contradictorios como Tú mismo. Los que se salvan, te llaman Dios; los que se condenan, tirano.

Así habla, vueltos los ojos encendidos hacia Dios, el genio del orgullo y de las blasfemias. Por una demencia inconcebible y por una aberración inexplicable, el hombre, hechura de Dios, cita ante su tribunal al mismo Dios, que le da el tribunal en que se asienta, la razón con que le ha de juzgar, y hasta la voz con que le llama. Y las blasfemias llaman á otras blasfemias, como el abismo á otro abismo; la blasfemia que le emplaza, va á parar á la blasfemia que le condena, ó la blasfemia que le absuelve. Absuélvale ó condénele, el hombre que en vez de adorarle le juzga, es blasfemo. ¡Desdichados los soberbios que le emplazan, y bienaventurados los humildes que le adoran, porque Él vendrá á los unos y á los otros: á los unos, como emplazado, en el día del emplazamiento; á los otros, como adorado, en el día de las adoraciones; á ninguno que le llame dejará nunca de responder; á los unos, empero, responderá con sus iras, á los otros con sus misericordias!

Y no se diga que con esta doctrina se va á parar á un absurdo, como quiera que se va á parar á la negación de toda competencia por parte de la razón humana para entender en las cosas de Dios, y por aquí á la condenación implícita de los teólogos y de los santos doctores, y hasta de la misma Iglesia, que de ellas trataron y entendieron largamente en las edades pasadas. Lo que por esta doctrina se condena, es la competencia de la razón no alumbrada de la fe para entender en las cosas que son materia de la revelación y de la fe, por ser sobrenaturales. Cuando la razón entiende en aquellas cosas sin aquella ayuda, trata de Dios y con Dios en calidad de Juez su-

premo, que no consiente ni alzada ni recurso contra sus fallos inapelables: en esta suposición, ahora sea condenatorio, ahora absolutorio, su fallo es una blasfemia; y lo es, no tanto por lo que en él se afirma ó se niega de Dios, como por lo que la razón humana afirma de sí en él implícitamente; como quiera que, así en la condenación como en la absolución, afirma siempre de sí una misma cosa: su propia independencia y su propia soberanía. Cuando la Iglesia santísima afirma ó niega alguna cosa de Dios, no hace otra cosa sino afirmar ó negar de Dios lo que á Dios mismo le oye. Cuando los teólogos eminentes y los doctores santos entran con su razón en el abismo obscuro de las divinas excelencias, no entran nunca en él sin un secretísimo terror, y sin que la fe les vaya abriendo camino. No se proponen sorprender en Dios secretos y maravillas ignoradas de la fe, sino sólo juntar la lumbre de la razón con su lumbre, para ver por otro lado las mismas maravillas y secretos; no van á ver en Dios cosas nuevas, sino á ver en Él las mismas cosas de dos maneras diferentes; y estas dos diferentes maneras de conocerle vienen á ser dos maneras diferentes de adorarle.

Porque es de saber que no hay misterio ninguno, entre los que nos enseña la fe y la Iglesia nos propone, que no reúna en sí, por una admirable disposición de Dios, dos calidades que suelen andar reñidas: la obscuridad y la evidencia. Los Misterios católicos vienen á ser á manera de cuerpos á un tiempo mismo luminosos y opacos, y que de tal manera lo son, que sus sombras no pueden ser esclarecidas nunca por su luz, ni su luz obscurecida por sus sombras, siendo perpetuamente oscuros y perpetuamente luminosos. Al mismo tiempo que derraman su luz por la creación, guardan para sí sus sombras; lo esclarecen todo, y no pueden ser por nada esclarecidos. Todo lo penetran, y son impenetrables. Parece cosa absurda concederlos, y es mayor absurdo negarlos: para el que los concede, no hay otra obscuridad sino la suya; para el que los niega, el día se le vuelve noche, y para sus ojos privados

de luz, la obscuridad está en todas partes. Y sin embargo, los hombres—¡tan grande es su ceguera!—prefieren negarlos á concederlos; la luz les es cosa intolerable, si por ventura les viene de una región sombría; y en el despecho de su gigantesco orgullo condenan sus ojos á eterna obscuridad, teniendo por desventura mayor las sombras que se concentran en un solo Misterio, que las que se dilatan por todos los horizontes.

Sin salir de los altísimos Misterios que son asunto de este capítulo, será fácil demostrar cuanto venimos afirmando. ¿Ignoráis el porqué de ese don tremendo de escoger entre el bien y el mal, entre la santidad y el pecado, entre la vida y la muerte? Pues negadlo por un solo momento, y en ese momento mismo hacéis imposible de todo punto la creación angélica y la creación humana. Si en esa facultad de escoger está la imperfección de la libertad, quitada esa facultad, la libertad es perfecta; y la libertad perfecta es el resultado de la perfección simultánea de la voluntad y del entendimiento. Esa perfección simultánea está en Dios: si la ponéis también en la criatura, Dios y la criatura son una misma cosa: todo es Dios, ó nada es Dios; de esta manera vais á dar al panteísmo, ó al ateísmo, que son una misma cosa, expresada de dos maneras diferentes. La imperfección es una cosa tan natural á la criatura, y la perfección es una cosa tan natural á Dios, que no podéis negar ni la una ni la otra sin una implicación en los términos, sin una contradicción substancial, sin un absurdo evidente. Afirmar de Dios que es imperfecto, es afirmar que no existe; afirmar que la criatura es perfecta, es afirmar que no existe la criatura: de donde resulta que, si el Misterio es superior, su negación es contraria á la razón humana; dejando el uno por la otra, habéis dejado lo obscuro por lo imposible ¹.

¹ "Dos errores manifiestos—dice el Sr. Gaduel hay en este pasaje: uno el decir que sin la facultad de escoger entre el bien y el mal, hubieran sido de *todo punto imposibles* la creación angélica y la creación humana; pues ¿por qué no había de haber podido Dios criar al hombre y al ángel sin darles la facultad de escoger entre el bien y el mal? ¿Por ventura, el estado de prueba era absolutamente necesario? Sería con-

Así como todo es falso, contradictorio y absurdo en la negación racionalista, todo es sencillo y natural y lógico en la afirmación católica. El catolicismo afirma de Dios que es absolutamente perfecto; y de los seres creados, que son perfectos con una perfección relativa, é imperfectos con una imper-

veniente, pero necesario no. El otro error consiste en suponer que la *criatura sería Dios*, si no tuviese la facultad de escoger el mal. Es decir, que los ángeles y los santos del cielo son Dios, pues que no tienen ya facultad de escoger el mal. La verdad está en que Dios es impecable por naturaleza, mientras que la criatura no puede serlo sino por gracia; y esta sola diferencia basta y sobra para que hasta la criatura más impecable se halle, bajo este respecto, á una inmensa distancia de Dios.

Así, pues, el Sr. Gaduel acusa al Sr. Donoso de sostener que la *criatura sería Dios* si pudiera ser *impecable por gracia*; ó de otro modo, que la criatura no puede jamás, ni de ningún modo, ser impecable. Pero el Sr. Donoso repite más de una vez, en los capítulos anteriores, que los ángeles y los santos en el cielo son impecables; repítelo después en los pasajes siguientes, donde prueba que la libertad no consiste en la facultad de pecar. ¿En qué se funda, pues, el Sr. Gaduel para imputarle este *error manifiesto*, y que además implicaría una contradicción incomprensible? ¿Por ventura, se funda en el pasaje donde dice que *la imperfección es una cosa TAN NATURAL á la criatura, y la perfección es una cosa TAN NATURAL á Dios*, etc., ó en este otro: *á la cual imperfección se debe, por una parte, que sean diferentes de Dios por naturaleza, y por otra, que pueden juntarse con Dios*, ó en éste: *Esa perfección está en Dios; si la ponéis también en la criatura, Dios y la criatura son una misma cosa*, etc.? ¿Cree, por ventura, el Sr. Gaduel que el no poder ser *impecable sino por gracia*, es una perfección de Dios? El Sr. Donoso creía que Dios es impecable *por naturaleza*, que esta impecabilidad supone la perfección, y todas sus expresiones prueban que habla de esta impecabilidad, y no de la impecabilidad por gracia, cuando dice que si la criatura la tuviera, *sería Dios*.

Si la criatura no puede ser impecable sino por gracia, síguese rigurosamente que Dios no ha podido crear ninguna naturaleza inteligente que fuese impecable de por sí y sin la gracia; y en este caso, lo que el crítico llama *primer error manifiesto* de Donoso, es una verdad incuestionable, y hay que repetir con él: *Negadlo por un solo momento, y en ese momento hacéis imposible de todo punto la creación angélica y la humana*. El mismo Sr. Gaduel da la razón de esto al decir que *sólo Dios es impecable por naturaleza*: pues es como si dijese que una *criatura impecable por naturaleza sería Dios*, ó lo que es igual, no sería criatura, pues Dios no puede hacer que una cosa sea y no sea al mismo tiempo; luego semejante creación es *del todo imposible*. Estas son las dos proposiciones censuradas en el Sr. Donoso, y que para ser erróneas se habrían de convertir en la siguiente: Una *criatura impecable por gracia, sería Dios*; luego si se supone que el ángel y el hombre son impecables por gracia, la creación humana y angélica se hacen imposibles. Pero acabamos de ver que el Sr. Donoso, lejos de decir esto, dice todo lo contrario, y no cesa de repetir en su libro que los ángeles y los santos son impecables, pero no son Dios.

Veamos cómo expone Santo Tomás el argumento de que usa el Sr. Donoso, para probar que toda criatura, en cuanto imperfecta por naturaleza, es capaz de pecar: "Respondo—dice el Doctor Angélico—que los ángeles y toda criatura racional, cualquiera que sea, puede pecar, si se la considera según su naturaleza, y que toda criatura en quien se halla el privilegio de la impecabilidad, lo tiene por un don gratuito, y no por condición de su propia naturaleza. La razón es que el pecado consiste en separar los actos de la regla que deben seguir; y esto es tan cierto respecto de las cosas pertenecientes á la naturaleza y al arte, como á las del orden moral. Pero no habiendo más

fección absoluta; y son perfectos é imperfectos por tan excelente manera, que su imperfección absoluta, por la cual se separan infinitamente de Dios, constituye su perfección relativa, con la cual cumplen perfectamente sus diferentes encargos, y forman todos juntos la perfecta armonía del universo.

actos que no se pueden apartar de dicha regla sino aquellos cuya regla es la misma fuerza que los produce, como si la mano de un artista fuese, por ejemplo, la regla de sus obras, éstas no podrían menos de ser siempre perfectas. Siendo la voluntad divina regla única de sus actos, por cuanto sólo ella está exenta de fin superior á que referirse; y consistiendo la perfección del acto de la criatura, cualquiera que sea, en la conformidad con la voluntad divina, que es su último fin, pues toda voluntad inferior se ha de conformar á otra superior, como la del soldado, verbigracia, se conforma á la de su jefe, síguese de aquí que sólo en la voluntad divina es donde no puede haber el pecado, y que según el orden de la naturaleza creada, puede haber en la voluntad de toda criatura. (I, q. LXIII, art. 1.)

En las notas á este texto que pone la traducción francesa de M. Lachat, se lee el siguiente resumen de las opiniones de los teólogos sobre este punto: "La criatura racional, y por consiguiente libre, lleva consigo implícita la facultad de pecar, ó puede Dios con su omnipotencia formar una criatura que junte la impecabilidad al libre albedrío? Acerca de esto hay cuatro opiniones:

„Gabriel y Juan, partidarios de la primera, dicen que Dios puede dar á una criatura bastante inteligencia para conocer siempre la verdad y el bien, bastante prudencia para no permitir que el error sorprenda ni extravíe su juicio, y bastante rectitud en la voluntad para no inclinarse nunca hacia lo malo. Esta criatura tendría el poder de escoger ó no escoger, de obrar ó no obrar, pero no tendría la facultad de escoger entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal; tendría libertad de contradicción, pero no libertad de contrariedad; estaría, con relación al libre albedrío, en la misma condición que los ángeles y los bienaventurados.

„Los defensores de la segunda opinión, Capreolo y Durand, hacen una distinción.— La criatura—dicen—puede ser impecable en el orden natural, mas no en el sobrenatural. Cuando el fin no es superior á las facultades, basta combinar y equilibrar las fuerzas, para seguir infaliblemente un camino recto. Pero cuando el fin es superior á las facultades, los actos que han de conducir á él, y por consiguiente los preceptos respectivos, están sobre las fuerzas de la naturaleza ¿cómo podrá, pues, cumplir estos preceptos por sí sólo el ser finito? ¿Cómo estará sin pecado?

„Scoto y los demás partidarios de la tercera opinión conceden aún menos á la criatura; dicen que su esencia implica necesariamente las ideas de imperfección, de defecto; por tanto, de pecabilidad, y que esto se prueba con rigurosa demostración. Esta opinión parece ser la de Santo Tomás.

„La cuarta opinión, sustentada por Valencia, se resume en estos términos: Los santos Padres enseñan unánimemente que Dios no podría, por medios meramente naturales, librar á la criatura de todo pecado; así lo dicen los Santos Agustín, Ambrosio, Jerónimo, Gregorio, Juan Damasceno, Anselmo, etc. La autoridad de tan ilustres maestros nos obliga á conceder que en la naturaleza de la criatura no cabe impecabilidad, pero la fuerza de la lógica, ¿nos obliga igualmente á admitir todos los argumentos que se aducen como prueba de este aserto? No, pues todos tienen algún vicio, y ninguno es del todo convincente, ni está exento de réplicas y contradicciones. Valencia, pues, refuta las pruebas de la tercera opinión, pero difícilmente se persuadirá el lector de que esta refutación sea concluyente. ¿Cómo responder, entre otros, á este sencillo argumento de Santo Tomás: "La criatura no tiene en sí misma la regla de sus acciones;

La perfección absoluta de Dios está, desde nuestro punto de vista, en ser soberanamente libre, es decir, en entender perfectamente el bien, y en querer el bien que entiende, con una voluntad perfecta. La imperfección absoluta de todos los otros seres inteligentes y libres está en no entender y en no querer

„luego no está ligada á ella con vínculos insolubles, luego puede separarse de ella.?"

„Sea de esto lo que fuere, podemos concluir diciendo que, si la razón no demuestra que la criatura está sujeta al pecado, los Padres de la Iglesia lo enseñan formalmente.,"

Oigase á Suárez, que adopta junto con la opinión de Santo Tomás, los argumentos que el mismo aduce (*Trat. de Angelis*, I, III, cap. VII, y I, VII, cap. III): "Interpretando los santos Padres—dice el Doctor Eximio—las palabras de San Pablo (I Timoth., VI, 16): *Qui solus habet immortalitatem*, las refieren, no sólo á la inmortalidad, que se opone á la muerte natural, á la corrupción ó pérdida del ser, sino también á la inmortalidad en cuanto se opone á la muerte moral, ó sea al pecado; y en este sentido, es decir, en cuanto excluye la posibilidad de pecar, dicen que esta inmortalidad sólo es propia de Dios.," "Toda criatura—dice San Ambrosio sobre este pasaje (*de Fide*, cap. III)—es capaz de muerte y corrupción, aun cuando no caiga en el pecado ni en la muerte: *Corruptionis et mortis, etiamsi non moriatur aut pecet, capax est omnis creatura.*," "Sólo en Dios—dice San Jerónimo (*Epist. CXLVI, ad Damasc. De filio prodigo, in fine*)—no cabe pecado.," *Solus Deus est in quem peccatum non cadit.* San Agustín (*libr. III, contr., Maxim., cap. XII*), da la misma explicación al texto del Apóstol, entendiéndolo por inmortalidad la inmortalidad que sólo es propia de Dios; "porque los hombres y los ángeles—dice—incurren por el pecado en una especie de muerte; y aunque nunca hayan pecado, no por esto son menos capaces de pecar: la criatura racional que goza del privilegio de ser impecable, no lo tiene por su propia naturaleza, sino por la gracia divina.," *Omnes qui non peccaverunt, peccare potuerunt, et cuicumque creaturae rationali praestatur ut peccare non possit, non est hoc naturae propriae, sed Dei gratiae.*

Del mismo modo interpreta San Agustín las palabras del Salvador (Lucas, XVIII, 19): *Nemo bonus nisi solus Deus.* Sólo Dios es bueno, inmortal, infinito; sólo Dios es la voluntad suprema y el fin último; Él sólo es perfecto; es decir, Él sólo es la bondad, el bien, la vida, la sabiduría, la ley, la justicia, la perfección, la verdad, el Ser por esencia; luego sólo Dios tiene por naturaleza el privilegio de no poder separarse ni por un momento de esta vida, de esta justicia, de esta verdad, que son Él mismo; ó lo que es igual, sólo Dios tiene el privilegio de no poder pecar. Pero Dios no puede dar á la criatura un atributo comunicable, no puede hacerla Dios; luego la creación de un ser inteligente que tenga por su misma naturaleza el privilegio de no poder pecar nunca, es una creación *del todo imposible.*

Pero de estas enseñanzas de los santos Padres y de las razones con que las confirman, síguese, por ventura, que Dios no pueda conceder á una criatura la impecabilidad al par de la existencia, y crearla en estado de gloria, como, por ejemplo, creó á Adán, en estado de gracia? No, ciertamente. Mas tampoco esto se sigue de las palabras de Donoso, sean cuales fueren. por otra parte, las ideas que en otros lugares enuncia sobre aquella hipótesis, que á él, como á Santo Tomás, le parecía, no sólo extraña á la divina omnipotencia, sino contraria al orden de la infinita sabiduría. La cuestión es ésta: "¿Por qué puede pecar la criatura?," "Porque la imperfección—responde Donoso—es natural á la criatura: es decir, lo mismo que responden los teólogos y santos Padres. La única consecuencia legítima que de aquí se deduce, es que la criatura por naturaleza puede siempre pecar; que la creación de una criatura impecable por naturaleza, es una creación imposible. Si ahora se pregunta por qué Dios, que podía crear al hombre y al ángel impecables por gracia, y colocarlos desde luego en estado

el bien, de tal manera, que no puedan entender el mal y querer el mal que entiende su entendimiento. Su perfección relativa está en esa misma imperfección absoluta, á la cual se debe, por una parte, que sean diferentes de Dios por naturaleza; y por otra, que puedan juntarse con Dios, que es su fin, por un esfuerzo de su propia voluntad, ayudada de la gracia.

Estando los seres inteligentes y libres ordenados en jerarquías, de tal manera son imperfectos, que lo son jerárquicamente. Se parecen entre sí en que son imperfectos todos; se distinguen entre sí en que lo son en diferentes grados, ya que no de diferente manera. El ángel no se diferencia del hombre sino en que la imperfección común á los dos es mayor en el hombre y menor en el ángel, como convenía al diferente puesto que ocupan en la inmensa escala de los seres. Salieron de la mano de Dios el uno y el otro con la facultad de entender y de querer el mal, y con la de ejecutar el mal que entendían: en esto está su semejanza; empero en la naturaleza angélica esta imperfección duró un momento, mientras que en la humana dura siempre: en esto está su diferencia. Hubo para el ángel un momento pavoroso, solemnísimos, en que le fué dado escoger entre el bien y el mal; en aquel instante tremendo las falanges angélicas se dividieron entre sí: de ellas unas se inclinaron ante el acatamiento divino, otras se alzaron en tumulto y se declararon rebeldes. A esta resolución suprema é instantánea siguió un fallo instantáneo y supremo: los ángeles rebeldes fueron condenados, y los leales fueron confirmados en gracia ¹.

de bienaventuranza, no lo ha hecho, esto es proponer otra cuestión completamente diversa y que se resuelve con otra clase de argumentos. Más adelante veremos cómo; baste por ahora decir que Donoso no toca en el citado pasaje esta cuestión. Si al señor Gaduel se le ha ocurrido decir lo contrario, ha sido gratuitamente, y alterando por completo el texto de Donoso, cuyas expresiones mismas protestan contra la interpretación que les da el Sr. Gaduel.

¹ "La naturaleza angélica—dice Santo Tomás—es tal, que no adquiere su perfección propia lenta y progresivamente, sino la recibe en el primer instante de su existencia; y el merecimiento de los ángeles los conduce á la gloria, del mismo modo que se perfecciona su naturaleza; es decir, alcanzaron la bienaventuranza en cuanto la hubieron merecido. Pero no sólo el ángel, sino aun el hombre mismo, puede merecer-

El hombre, más flaco de entendimiento y de voluntad que el ángel, porque no era, como él, un espíritu puro, recibió una libertad más flaca y más imperfecta, y su imperfección había de durar en él tanto como su vida. Aquí es donde resplandece con su infinito resplendor la inenarrable belleza de los desig-nios divinos. Dios vió antes de todo principio cuán bellas y convenientes eran las jerarquías, y estableció las jerarquías entre los seres inteligentes y libres. Vió, por otro lado, eternamente cuán conveniente y bella era en el Criador cierta manera de igualdad para con todas sus criaturas; y fué tal el soberano artificio, que juntó en uno la belleza de la igualdad con la belleza de la jerarquía. Para que la jerarquía pudiera existir, hizo desiguales sus dones; y para que la ley de la igualdad se cumpliera, exigió más al que dió más, y menos al que dió menos; de tal manera, que el más aventajado en los dones fuera más estrechado en las cuentas, y el menos estrechado en las cuentas, menos aventajado en los dones. Porque la nativa excelencia del ángel fué mayor, su caída fué sin esperanza y sin remedio, su castigo instantáneo, su condenación eterna; porque la nativa excelencia del hombre fué menor, no cayó sino para ser levantado, no prevaricó sino para ser redimido. El fallo que le alcanza, no será inapelable, ni su condenación irredimible, sino en aquel instante, conocido sólo de Dios, en que la prevaricación angélica y la humana pesen con un peso igual en la balanza divina, llegando á ser la una por la repetición lo que la otra por la grandeza. De esta manera el hombre no podrá decir á Dios:—¿Por qué me hiciste hombre y no ángel?—Ni el ángel:—¿Por qué no me hiciste hombre?

Señor, ¿quién no se espanta con el espectáculo de tu justicia? ¿Qué grandeza hay igual á la grandeza de tu misericor-

la con un solo acto, pues en efecto, el hombre la merece con todo acto informado por la caridad. Los ángeles han sido bienaventurados desde su primer acto informado por la caridad., (I, q. 62, 5.)

"Así como los ángeles buenos—dice Suárez—recibieron la recompensa en el momento de merecerla, así los malos fueron castigados en el momento que cometieron la culpa., (Trat. de Angelis, lib. VIII, cap. II, n. 10.)