

con la Iglesia. En 442 Leon I, en carta al arzobispo de Aquilea y al obispo Septimio de Altino, se lamentó de que recibiesen en la Iglesia á clérigos que no habian abjurado formalmente sus errores, y ordenó celebrar Concilios para que desapareciese esta irregularidad.

Más tarde, un Obispo italiano llamado Séneca, viejo inculto y grosero, se hizo públicamente apologista de los errores pelagianos, y llegó hasta á excomulgar á un sacerdote que resistía contra él. El papa Gelasio le dirigió, así como á los demás Obispos del contorno, una carta severa, donde les daba amplias instrucciones y les censuraba por tener entre los suyos vírgenes consagradas á Dios que vivían con monjes en una misma habitación, donde se forjaban proyectos injuriosos contra San Jerónimo y San Agustín. Escribió también á Honorio, obispo de Dalmacia, estimulándole á proceder contra los pelagianos de su diócesis. Este, habiendo buscado un subterfugio y preguntado los nombres de los acusadores, el Papa le respondió que los nombres importaban poco, que al Papa pertenecía ejercer la vigilancia sobre toda la Iglesia y hacer que desapareciesen de ella los errores.

También Francia é Inglaterra albergaban pelagianos; celebráronse diversos Concilios contra ellos en 429, 446 y 447. German de Auxerre, Lupo de Troyes y Severo de Tréveris se presentaron en Inglaterra para combatir allí á los herejes que la infestaban. El sistema de Pelagio, obra de seco y glacial racionalismo, halló generalmente más acceso entre los hombres dedicados á las letras que en el pueblo, á pesar de todas las modificaciones que se habian introducido en él. Sin embargo, acaso sea preciso exceptuar á los bretones, en cuyo país se celebró un Concilio reunido en Gales (519) contra los pelagianos. Muchos fueron convertidos por David, obispo de Menevia.

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 113.

Fuga de Celestio, Aug., Ad Bonif., II, 3, 4; De pecc. or., cap. viii; Mario Mercat., *Comunit.*; *Prosp.*, Chron. ad consul. XII Hon.; De Rubéis, loc. cit., cap. x, xi. Del Tractoria de Zósimo que, según Mario Mercator, « per totum orbem missa subscriptionibus SS. Patrum est roborata », se hallan fragmentos en Aug., Ep. cxc, al. 157; *Prosp.*, Contra collat. init. Coelestin. P. ep. ad episc. Gall., 431, cap. v, cap. adnexa; *Sacra Honorii Op.*, Aug., t. X; *Append.*, p. 105, 109; Aug., Ep. ccc; *Riffel*, Staat. Kirche, p. 332 y sig. Julian escribió cuatro libros contra San Agustín, lib. I, De nupt. et concupisc.; ocho libros á Floro contra Agustín, Contra Julian.; ocho cartas á Zósimo, á Rufo de Tesalónica, etc. Insulta á los Obispos católicos, tratándolos de necios y estúpidos (Aug., Ad Bonif., IV, 20) y se lamenta de que careciesen de razón los que gobernaban á la Iglesia (Aug., Op. imperf., II, 2: « Eripiuntur Ecclesiae gubernacula rationi, ut erecto cornu velidict dogma popolare. » Véase Néander, I, 747 y sig.).

Mario Mercator, á quien algunos atribuyen los seis libros de Hypognostica (Op. August., t. X, ap.), escritos, según otros, por Sixto, sacerdote romano, que más adelante fué Papa, presentó en 420 al emperador Teodosio II su *Comunitorium* adv. haeresin Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani, y su *Comunit.* super nomine Coelestii (Gallandi, VIII, 613). Nestorio, en dos cartas, pidió al papa Celestino consejo sobre las doctrinas de Pelagio, y cuando lo recibió pronunció cuatro discursos contra los pelagianos, ignorando la afinidad que existía entre la doctrina de éstos y la suya (Extractos latinos en Mario Mercator, en griego, Op. Chrys., t. X, p. 733, ed. Montfaucon). Concilio de Eteso, Ep. ad Coelestin., cap. 1, 4; Mansi, IV, 1330 y sig., 1471 y sig.; Héféle, II, 189, 193; *Prosp.*, Contra Collat., cap. xli.

Aniano, diácono de Celeda (probablemente en Italia), es citado por San Jerónimo, Ep. lxxxii (Aug., Ep. cc), como amigo de Pelagio y autor de un escrito violento de controversia. Su vida está envuelta en el misterio, y su misma existencia ha sido discutida. Baronio, año 417, cree que es menester leer *Valerianus*. Voss, *Hist. Pelag.*, I, 6, ha tomado á Aniano por pseudónimo de Julian; Jansenio (De haer. Pelag., lib. I, cap. ix) cree que con este nombre se designa al mismo Pelagio. Sin embargo, Natal-Alejandro, Garnier, Noris, Néander, I, p. 560, etc., le consideran con razón como un maestro particular de los pelagianos. Tradujo en latín muchas homilías de San Crisóstomo (Hom. vii de laud. S. Pauli; Hom. viii in Matth.).

Los pelagianos invocaban con gusto á San Crisóstomo porque combatía las excusas de los espíritus negligentes, y porque además, en sus discursos al pueblo, exaltaba el libre arbitrio; pero se le ha acusado sin razón, así como á otros Padres galigos, de tendencia pelagiana. Cf. Isaac Habert, *Theologiae graecae PP. vindicatae circa univ. materiam gratiae libri III*, París, 1647 (rec. Wirech., 1863). Aniano, lo mismo que otros pelagianos, combatía á los católicos como maniqueos, tradidores y fautores de la inmoralidad. Sobre los pelagianos en Aquilea, véase Mar. Mercat., *Comunit.* II; De Rubéis, loc. cit., cap. xi, n. 4; Leo M., Ep. vi ad Aquil., ep. p. 589; Ep. ii ad Sept. Alt., p. 594; sobre Séneca, Gelas., Ep. vi ad Pic., p. 325-335, ed. Thiel. Sus errores son: a. « Pervulos ab originali peccato immunes sine baptismo decedentes non posse damnari. b. Beatum efficit hominem per liberum arbitrium, suffragante bono naturae. » Al obispo Honorio, Gelas., Ep. iv, v, p. 321-325. Concilios en Francia y en Inglaterra, Fleury, lib. XXV, n. 15; lib. XXVII, n. 5; Orsi, lib. XXVII, n. 65; Héféle, II, 125, 291, 676.

Desenvolvimiento de la doctrina pelagiana.

114. El pelagianismo no llegó de un golpe á los últimos límites de su desenvolvimento, sino que se modificó según las necesidades de la polémica. La controversia tenía por objeto: 1.º El pecado original y sus consecuencias. 2.º La gracia. Acerca del primer punto Pelagio no introdujo cambio esencial en su doctrina; en cuanto al segundo, se vio constantemente arrastrado á hacer nuevas concesiones ó á buscar subterfugios. a. Según Pelagio, no hay pecado original, sino solamente pecados personales, actuales. De donde deduce: 1.º Que el hombre está aún en el estado en que Dios le crió, á excepción de los pecados perso-

nales; nace sin virtud y sin vicio. Por consecuencia, los recién nacidos se hallan también en el estado en que Adán antes de pecar. 3.º El pecado de Adán sólo fué funesto á éste, pero no afectó á sus descendientes.

Obligado á condenar esta proposición, Pelagio la modificó así: «El pecado de Adán perjudicó á su descendencia moralmente por el mal ejemplo que dejó, pero no por una trasmisión física. 4.º Puesto que ningún pecado de Adán ha pasado á nosotros, ningún castigo del pecado nos puede alcanzar. La muerte del cuerpo que se alega no es consecuencia del pecado, sino necesidad natural. Adán fué criado mortal y su muerte era independiente del pecado.»

Los sostenedores de esta doctrina variaban con frecuencia de opinión: α. En el principio miraban la cuestión del pecado original como desprovista de importancia dogmática y abandonada á la libre especulación. β. Más tarde, Julian, que se distinguía por su vigor sistemático, no estando ligado por consideración alguna, rechazó esta opinión como peligrosa porque afectaba esencialmente á la teodicea misma: el Dios de los traidores, decía, no puede ser el del Evangelio, sino más bien el autor del mal. San Agustín, combatiendo á Celestio, había justamente ponderado la importancia de esta cuestión, mostrando que la redención está unida al pecado original, y que la esencia del Cristianismo está en la oposición entre Adán y Jesucristo. Contra Julian, que admitía la importancia de la controversia, desenvolvía la prueba escrituraria y tradicional, reforzándola con argumentos sacados de la experiencia y de la razón.

Cuando los católicos protestaban contra la afirmación de que los niños recién nacidos se hallan en el mismo estado que Adán antes del pecado, Pelagio hacía una distinción: los niños pequeños, decía, no pueden comprender, mientras que Adán sí. Se le respondía: la doctrina católica establece una diferencia en lo que concierne al pecado mismo, y afirma la necesidad del bautismo para suprimir el estado de pecado aun en los recién nacidos. Los pelagianos admitían esta necesidad, pero vacilaban en la indicación del motivo. Unas veces decían que los niños eran bautizados para obtener el reino de los cielos, y distinguían entónces tres estados diferentes: la condenación, la salvación y el reino de los cielos; otras sostenían que el bautismo tiene por objeto conferir la santificación, pero no llegaban á determinar su carácter. Algunos solamente pensaban que los niños eran culpables de pecados voluntarios. Los católicos decían: el bautismo se administra «mirando á la remisión de los pecados», hasta en los recién nacidos. Los pelagianos admitían esto en el sentido de que los niños reciben el mismo

bautismo que limpia de sus pecados á los que han caído, y que éste es apto por su naturaleza para borrar los pecados; admitían que por el bautismo los niños entran en sociedad con Jesucristo y su Iglesia, pero negaban que esta remisión se hizo de un modo puramente mecánico y sin la cooperación del individuo.

Arrojados á sus últimos atrincheramientos por la autoridad de la Escritura, los pelagianos afirmaban algunas veces que la muerte corporal es en cierto sentido el castigo del pecado, pero negaban obstinadamente la muerte espiritual. Agustín y los católicos prueban por la Escritura que la muerte corporal de Adán es la consecuencia de su pecado; ahora si esta muerte sobreviene á todos los hombres, debe ser consecuencia de su causa el pecado, pues de otra suerte Dios sería injusto. La Iglesia, administrando el bautismo, emplea exorcismos á fin de arrancar á los neófitos del poder del demonio; supone, pues, que antes del bautismo estaban en su poder. La vida humana, por lo demás, está de tal modo llena de sufrimientos y miserias, que el Criador no podía imponerlas al hombre si éste hubiese sido inocente. La necesidad de la redención es universal; luego el pecado también, y lo es hasta para los niños exentos de faltas personales. Jesucristo ha muerto por todos; luego también por los recién nacidos. Así, todos han pecado, y los que se hallan libres de faltas personales están, sin embargo, manchados por una falta que afecta á toda la humanidad.

Las consecuencias del pecado original son: 1.º La muerte corporal (el hombre que podía no morir, *posse non mori*, no lo puede ya), los males de la vida que de él nacen, sobre todo la ignorancia y la concupiscencia. 2.º La muerte espiritual, la pérdida de la gracia sobrenatural y el decaimiento de las facultades intelectuales. Las condiciones necesarias á la trasmisión de la falta original á los individuos son: 1.º La descendencia de Adán según la carne, porque Adán es el jefe físico y moral del linaje humano en su estado primitivo. 2.º La relación intelectual y moral entre la naturaleza y la persona, entre la raza y el individuo; así como entre la libre voluntad de Adán y el destino de toda la raza que depende de esta voluntad según los consejos de Dios. Sólo hay un punto acerca del cual vacilaba San Agustín, ó sea el origen de las almas, no sin comprender que era preciso mantener la doctrina, según la cual las almas son criadas al momento de la formación de los cuerpos. Esta doctrina, claramente enunciada en los Padres griegos, fué, en efecto, expresamente sostenida por los papas Leon I (447) y Anastasio II (498).

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 114.

α. Pelag., Ep. ad Demetr., cap. iv; Coelest., in Symb.: «Peccatum ex traducit»,

referían únicamente á lo pasado; significaba ésta que no se nos imputaría el pecado, pero no producía la destrucción del pecado; no iba unida á la santidad interior, no daba nuevas fuerzas ni regeneraba al corazón. Los pelagianos atribuían el arrepentimiento del hombre á las fuerzas de su voluntad, y no admitían gracia alguna que preservara del pecado; esto era aún poco á los ojos de la Iglesia, porque se necesitaba, no una parte de la verdad, sino la verdad íntegra. 5.º Más tarde los pelagianos admitieron la gracia de la adopción de los hijos de Dios, gracia que abre el cielo y es inaccesible á las fuerzas naturales del hombre. Pero esta gracia tampoco era más que exterior; consistía sobre todo en el ejemplo de Jesucristo, que nos excitaba á una vida perfecta y virtuosa. En general los pelagianos jamás aceptaron la gracia santificante habitual en el sentido plenamente católico.

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 115.

1.º Pelagio (ap. Aug., De nat. et grat., cap. vi) decía: «Naturam hominum neque in parvulis medicis, quia sana est, neque in majoribus gratiae adiutorio egere, quia sibi sufficiens est ad iustitiam», y distinguía (Aug., De gr. Chr., cap. iv) «posse, velle, esse»; el «posse» estaba «in natura»; el «velle in arbitrio»; el «esse in effectu». «Posse ad Deum pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt.» Dios, dice él, da el poder querer (possibilitas boni), pero el hombre saca de sí mismo el querer y el hacer. 2.º Contra esta proposición: «Natura ipsa est gratias», se demuestra que la gracia «quam in libris Dei legere et populus praedicare consueverunt catholici antistes, qua iustificamur et salvamur», es otra que la gracia «qua creati sumus cum propria voluntate, quam etiam communem cum impiis habemus» (Aug., Ep. cxxxvii ad Innoc.); que la primera es la gracia «especial «qua christiani sumus»; la segunda una gracia «generales»; que la gracia «qua saluator natura» no es la misma que «quae est natura». La primera (gracia teológica) es un don sobrenatural concedido gratuitamente; la segunda (gracia filosófica) consiste en la naturaleza que recibimos de Dios, cuando somos creados sin mérito alguno nuestro y provistos de libertad.

Estrechado de esta suerte, Pelagio admitía además un «adjutorium possibilitatis», por el que entendía desde luego «lex et praecepta», teniendo por efecto negativo «ut ignorantia auferatur», y por efecto positivo «ut via demonstraretur per liberum arbitrium capessenda et ad aeternam vitam conducens» (Aug., De spir. et lit., cap. ii, n. 4; cap. viii, n. 13).

En la ley divina positiva y en la doctrina halla otra gracia, la revelación, y en el Nuevo Testamento sobre todo la predicación y el ejemplo de Jesucristo (Aug., De grat. Christi, c. xxxviii y sig., xli y sig.) 3.º El texto de Phil. (ii, 13) significa, según él, que Dios nos atrae al bien por la promesa del cielo y la manifestación de su sabiduría (loc. cit., cap. x). Los pelagianos admitían «illuminatio, illustratio mentis, sancta cogitatio», pero no «cordis motio, pia affectio, inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus» (loc. cit., cap. xi; cap. ii Ep. Pelag., IV, v, 11). No debe pedirse á Dios más que la gracia de conocer el bien, y no la de

amarlo y practicarlo; desde que se atribuía á la gracia una eficaz influencia sobre la voluntad, parecía suprimido el libre arbitrio. Los católicos no admitían lo que los pelagianos llamaban gracia más que en sentido exclusivo y privativo (de aquí estas frecuentes particulas: «solum, tantum, nonnisi», Aug., Contra Jul., VI, 23, 72; Op. imp., I, I, 108; II, 127).

4.º Hé aquí la enumeración que Julian hacía de las diferentes gracias (Op. impert., I, 92): 1.º La creación sacada de la nada. 2.º Los dones del sentimiento y de la razón, de la imagen de Dios y del libre arbitrio. 3.º Las bondades continuas que Dios nos dispensa. 4.º Las ventajas que recibimos de la ley, de la doctrina y de los buenos ejemplos. 5.º La remisión del pecado. No admitía, pues, «gracia preservatrix». Conc. Carth., 418, c. iii-v. Julian añadió la gracia de adopción. August., De grat. Chr., cap. xxx: «Istam gratiam, qua iustificamur, id est qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spir. sanct. (Rom., v, 5), in Pelagii et Coelestii scriptis nunquam eos inveni, quemadmodum confitenda est, confiteri.»

Por lo demás, el debate versaba principalmente sobre la «gracia actual interior», sobre la gracia inmediatamente sobrenatural, subsistente por sí misma que los pelagianos no creían necesaria «ad singulos actus». Innoc. I, Ep. ad Conc. Carth.; Aug., Ep. cxxxv, al. xc; Ep. v episc. s. ep. xvi; De nat. et grat., cap. xxvi; De grat. Chr., cap. xxvi; Coelestin., Ep. ad Gall., cap. iii.

116. Esta doctrina no sólo rechazaba: a) la gracia propiamente dicha de salvación, la gracia interior de la voluntad, sino que b) no admitía la necesidad de diferentes especies de gracias; estas gracias, según los pelagianos, no debían servir más que para ayudarnos á obrar bien. La ley, la doctrina, los ejemplos de Jesucristo eran un mero auxilio que nos permitía obrar más fácilmente aquello que nos era posible hacer con nuestras propias fuerzas, aunque con menor facilidad. Antes de Jesucristo había justos, y el ejemplo de Jesucristo no era absolutamente necesario. Los pelagianos ponían la ley y el Evangelio al mismo nivel, y cuando los católicos negaban esta paridad, llamábanlos enemigos de la ley, maniqueos. γ) Los pelagianos pretendían que estas gracias se obtenían por las fuerzas solas de la naturaleza y que eran repartidas según los méritos naturales del hombre.

Véanse aquí los principales argumentos que alegaban: si Dios diera la gracia sin consideración á los méritos del hombre, si diera al uno lo que rehusa al otro, no sería imparcial, sino arbitrario é injusto; haría distinción de personas. Pero puesto que la gracia es un don libre y gratuitamente otorgado, no hay en ello vestigio alguno de injusticia; además Dios da á todos, sin méritos de su parte, las gracias necesarias; la cooperación á la gracia produce un aumento de ella. En este caso es verdaderamente dada «según los méritos», no empero según los méritos naturales del hombre, sino los sobrenaturales que proceden de la gracia. z) En cuanto á la posibilidad de observar sin la gracia los mandamientos de Dios, los pelagianos apelaban á la verdad igualmente

te admitida por los católicos, de que Dios no manda lo imposible; pero iban demasiado lejos cuando concluían que el hombre puede por sí mismo, por sus propias fuerzas, aún en el estado actual, cumplir la ley; porque la verdad es simplemente que Dios no nos rehusará los medios necesarios para cumplirlos. La necesidad de la gracia de que habla la Escritura¹ es absoluta y mira á todos los estados; pero es más fuerte en el de la naturaleza caída, en el cual la gracia no solamente nos ha de ayudar, sino que nos ha de curar.

e) En fin, los pelagianos decían: si el bien que el hombre obra en virtud de su libre albedrío está bajo la dependencia de la gracia y nada puede sin ella, lo mismo ocurre con el libre albedrío, el cual consiste precisamente en la posibilidad de hacer el bien. Los católicos respondían: la gracia, que en el estado actual obra en nosotros como un remedio y devuelve á nuestra alma la perfecta salud, nos da la posibilidad de hacer el bien, pero no nos lo impone. Sin la gracia no podemos obrar el bien, pero sí auxiliados por ella. Si Adán, á pesar de su santidad original, conservó el libre arbitrio y permaneció capaz de pecar, lo mismo ocurre con otros hombres; ninguna gracia suprime al libre albedrío ni lo hace inútil, porque es preciso que consenta á la gracia preveniente y concorra con la gracia actual. La gracia y la libertad marchan de acuerdo, pero la primera precede; no se excluyen, ni la última desaparece cuando la primera está obrando.

La doctrina de los pelagianos es un retroceso al paganismo. Los paganos no atribuían á Dios sino la existencia, y se reservaban la virtud y la justicia; no reconocían Redentor ni redención, y querían que el hombre, sin auxilio de Dios, fuese perfecto é impecable por sus propias fuerzas. Los pelagianos enseñaban aún otras doctrinas de menor importancia, por ejemplo, que la Iglesia debe estar, en este mundo, sin mancha ni arrugas; que el rico, en cuanto permanece en posesión de sus riquezas, no puede ser salvo; que el juramento es ilícito, etc.

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 116.

α. β. Aug., loc. cit.; Innoc., Coelest., loc. cit.; γ. Aug., ad Bonif., II, 7; δ. Pelag., Ep. ad Demetr., cap. IV, XVI, XVIII; Aug., De nat. et gr., cap. LIX: «Natura gratia Dei per Jesum Christum vel sanatur, quia vitata est, vel quia sibi non sufficit, adiuvatur.» ε. Aug., De gest. Pel., cap. XXXV; Pelag., ap. Hier., Dial. III; Aug., De spir. et lit., cap. XXXI y sig. De los autores paganos es menester citar especialmente á Horat., lib. I, Ep. XVIII, fin.: «Sed satis est orare Jovem quae ponit et auferit: Det vitam, det opes; aequum mi animum ipse parabo;» Diog. Laert., in Zenone; Séneca, Epist. LIII; Cic., De natura deor., III, 63; S. Aug., Ep.

1. Joan., VI, 44; xv, 4, 5; II Cor., III, 5; Phil., II, 2, 13.

CLXXVII, CLXXVIII, llama á los pelagianos hombres «qui naturam humanam ideo dicunt liberam, ne quaerant liberatorem, ideo salvam, ut superfluum indicent salvatorem». Sobre otras doctrinas pelagianas, Aug., De gest. Pelag., cap. XII, ep. LXXXIX. En general, véase G. Vossius, De contro. quas Pelag. ejusque reliquiae moverunt libri VII, Lugd. Bat., 1618; Amst., 1655; Vossii Op., t. VI; Hugo Grocio, Disquis. num pelagiana sint ea dogmata quae sub eo nomine traduntur, Par., 1622, 1640; Op. theol., t. III, Amst., 1679, in-fol.; Walch, Ketzehist., t. IV; Schreckh., K.-G., XV, 162 y sig.; Wiggers, Pragm. Darstellung des Aug. u. Pelag., Berlin, 1826; J. L. Jacobi, Die Lehre des Pelag., Leipzig, 1842; Lutthardt, Die Lehre v. freien Willen u. s. Verhältnisz z. Gnade, Leipzig, 1883. — Henr. Noris, O. S. A., Hist. Pelag. et diss. de syn. V oec., Patav., 1673, in-fol.; Op., t. I, ed. Veron., 1720; Garnerii Diss. VII quibus integra continetur Pelag. hist., in ed. Op. Marii Mercat., Par., 1673; Dion. Petav., De pelag. et semipel. dogm. hist. — De lege et grat., Theol. dogm., t. III, p. 317 y sig.; editores Maurini, praef. ad t. X; Op. Aug., ed. Par.; ed. Bassan., 1797, t. XIII, p. III y sig.; Alticoctii Summa augustiniana, Rom., 1755, t. IV-VI; Scip. Maffei, Hist. dogm. de div. gratia, lib. arb. et praedest., ed. Reitenberg, Francof., 1756; De Rubéis (§ 111), cap. IV y sig.; Patuillet, Hist. du pelagianisme, Avignon, 1763; K.-G., III, p. 1 y sig.; Lentzen, De Pelag. doct. principis, Colon., 1833; Kuhn, Die christl. Gnadenlehre nach ihrem Zusammenhang (Tüb. Q.-Schr., 1853); Allg. Gotteslehre (Tüb. Q.-Schr., 1862, II, 1042 y sig.); Die christ. Lehre v. der göttl. Gnade (ibid., 1868); Wörter, Die christ. Lehre v. Verhältnisz der Freiheit u. Gnade, 2 vol., Fribourg, 1856, 1860, et Der Pelag. nach. s. Urspr. u. Lehre, ibid., 1866; A. Scholz, De inhabitatione Spir. S., Wircb., 1856; J. Körber, S. Iren. De gratia sanctificante, Wircb., 1865; J. Kollhofer, S. Cyrill. Alex. de sanctificatione, ibid., 1866; Scheeben, Die Herrlichkeiten der göttl. Gnade nach P. Euseb. Nierenberg, 2.^a ed., Frib., 1864; Dogmatik, t. II.

Doctrina de San Agustín.

117. El principal adversario del pelagianismo, San Agustín, tuvo muchas veces ocasion de defender detalladamente los dogmas atacados; hizolo con frecuencia en términos que parecían un poco atrevidos, y que podían suscitar quejas y erróneas interpretaciones. Pocos entre sus contemporáneos, y pocos sabios en la sucesion de los siglos, han alcanzado perfectamente en toda su extension el profundo sentido de su doctrina. Lo mismo ha ocurrido con San Pablo; amigos y adversarios han interpretado sus principios, los han entendido en los sentidos más opuestos, y utilizado en apoyo de sus opiniones con ayuda de algunos textos aislados, despreciando otros.

San Agustín toma por punto de partida el primer estado del hombre, estado de felicidad que le parece ciertamente elevado sobre los límites de la naturaleza, estado de sociedad con Dios, de santidad y de justicia. Adornado con los dones de la gracia divina, el hombre era inmortal en su cuerpo en el sentido de que podía evitar la muerte, perseverando en la santidad. Apartándose de ella se convertía en presa de la muerte con

todas las consecuencias que de aquí nacen. Adán perdió por su desobediencia este estado de felicidad para él y sus descendientes, y con esto los supremos bienes que iban anejos á ese estado.

Después de la caída, el hombre no está ya en su condicion normal; privado de la gracia santificante, está sometido á la muerte y á las enfermedades del cuerpo, á la ignorancia, á la concupiscencia, á la rebelion de la carne contra la soberania del espíritu. La imágen de Dios fué desfigurada en él y cayó bajo el imperio del demonio. Esta imágen, sin embargo, no fué aniquilada, y el poder del demonio no es absoluto. El hombre ha permanecido siendo racional y ha conservado su libre albedrío. Pero éste, por consecuencia del pecado, es muy diferente de lo que era en Adán ántes de su caída.

Mientras que Pelagio y Juliano entendian por libre arbitrio un equilibrio entre el bien y el mal, una facilidad igual para decidirse por el mal ó por el bien, el libre arbitrio, segun San Agustín, no es más que una aptitud de la voluntad que por sí misma no inclina más al bien que al mal; esta cualidad fué suprimida por el pecado original, pero no el libre arbitrio mismo. El hombre decaído puede aún decidirse en favor del bien, pero tiene más inclinacion, más facilidad hácia el mal; la concupiscencia que predomina en él, altera el equilibrio, que sólo restablece la gracia fortaleciendo la libertad moral.

La doctrina de San Agustín ha sido interpretada de muy diversa manera; véanse aquí las proposiciones que se le atribuyen: 1.ª Después del pecado el hombre natural no es libre para obrar bien, sino solamente para hacer el mal. 2.ª La gracia divina obra de una manera irresistible. 3.ª Dios, sin mirar las acciones ú omisiones del hombre, determina por un acto único é irrevocable á los unos para la felicidad, á los otros para la condenacion (predestinacion absoluta). Ahora bien: estas proposiciones nada tienen de comun con la verdadera doctrina de San Agustín.

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 117.

DOCTRINA DE SAN AGUSTÍN. — La manera habitual con que la miran los protestantes (Dieckhoff et Kliefoth, Th. Zeitschr., 1860; Ritzsch, Grd. der christl. Dogm.-Gesch. Berlin, 1867, I, 377 y sig.), y gran número de católicos (Ruhn, op. cit.; Ritter, I, 224 y sig.), exige muchos complementos y rectificaciones. Sobre el pecado original, véase Aug., Contra Jul., lib. I, Op. imp., III, 56; VI, 22; Enchir., c. xxv-xxvii; Julian (cf. ap. Aug., Op. imperf. III, 117), concebía el libre arbitrio como una « balanza », « libra, quam ex utraque parte per aequalia momenta suspendere possumus, ut voluntas, quantum est ad malum, tantum etiam sid ad bonum libera ». En sus escritos contra los pelagianos, por ejemplo, De spir. et litt., cap. xxxiii; De pecc. mer., II, 18, San Agustín sostiene la libertad de eleccion tan firmemente como en sus obras contra los maniqueos, y supone que aquella se

concilia con la gracia, así como San Bernardo mismo (De lib. arb., cap. 1) lo observa: « Tolle liberum arbitrium, et non erit quod salvetur; tolle gratiam, et non erit unde salvetur ».

118. I. San Agustín parte siempre del principio que el hombre ha sido efectivamente destinado por Dios á un fin sobrenatural; parte de un hecho objetivo, real. Así, cuando dice que el hombre caído no puede obrar el bien, quiere hablar del bien sobrenatural, meritorio para la vida eterna. Cuando enseña que las obras naturalmente buenas de los infieles son pecados, vicios, es para mostrar que están desprovistas del carácter sobrenatural que Dios exige de nuestras virtudes; se conforma á la vez al lenguaje de la Biblia¹ y al de Platon, que designa la especie con un nombre tomado del género. De hecho admite sin dificultad las obras naturalmente buenas, y conoce, aparte del amor sobrenatural de Dios, dos clases de amor humano: uno licito, otro ilícito. Admite que el hombre, aún después de la caída, posee la libertad física, el poder formal de elegir entre el bien y el mal; sólo niega la libertad moral y real que se obtiene por el buen uso de la primera y por la gracia que libra del yugo del pecado. Segun él, el libre albedrío está alterado, debilitado, corrompido, porque está destituido de la libertad superior.

II. La gracia divina, tal como él la entiende, no obra de modo que el hombre nunca pueda resistir; enseña, por el contrario, así en sus primeros como en sus últimos escritos: 1.º Que pertenece á nuestra voluntad consentir ó no consentir á la gracia; que Dios espera á que nosotros consintamos. 2.º Que la gracia no obra sola, sino el hombre con la gracia, y que ambos obran de acuerdo. 3.º Que la fe y las buenas obras son dones de Dios, al mismo tiempo que obras y acciones humanas, y que no pueden ser atribuidas exclusivamente á la gracia. 4.º Por consecuencia, que podemos con la gracia, unida á nuestra cooperacion, adquirir verdaderos méritos y glorificarnos en Dios con San Pablo. 5.º Que la gracia nos priva á menudo de sus efectos á causa de la resistencia de nuestra voluntad. 6.º Que Dios deja á cada uno la libertad de usar ó no de la gracia, á fin de poder juzgarlo segun la justicia. 7.º Que los actos verdaderamente buenos y saludables no son efecto de la necesidad. 8.º Que la gracia prepara la voluntad del hombre sin suprimir sus propios esfuerzos y sin imponerle ineludible necesidad.

Es cierto que San Agustín admitía una gracia verdaderamente eficaz,

1 Rom., XIV, 23.

á la cual no es posible resistir; pero no la admitía de una manera absoluta: quería decir únicamente que Dios puede disponer la distribución de su gracia de tal manera que prevé infaliblemente que el hombre, colocado en tales circunstancias, obrará conforme á ella. Se pone aquí en el punto de vista de la presciencia que permite á Dios ordenar todas las cosas de manera que ninguna voluntad humana resista, que el hombre no pueda destruir sus designios, sino que se entregue á la influencia de su omnipotente gracia; porque sabemos por la Escritura que Dios dirige los corazones de los reyes como el curso de un río.

III. Se ve ya sólo por esto que San Agustín no podía admitir una predestinación absoluta. En cuanto á la predeterminación divina, la Iglesia ha creído siempre en ella; pero el *cómo* es un misterio. El gran obispo de Hipona no se avergonzaba de confesar en este punto su ignorancia: vale más, decía, adorar los decretos de Dios y admirarlos, que empeñarse en profundizarlos.

Intentó, sin embargo, esclarecer también el gran misterio del pequeño número de los elegidos entre tan gran número de llamados. En San Agustín la predestinación divina supone siempre la presciencia, y está con ella en la misma relación que la voluntad con el conocimiento. La predestinación es por sí misma en cierto sentido una presciencia, y la gracia predestinada desde toda la eternidad un don de la presciencia. Esta es en cierto modo la antorcha, la regla que muestra á la omnipotencia divina las gracias particulares que producirán en los hombres su infalible efecto. La presciencia precede á la predestinación, como la vocación precede á la justificación¹; es anterior al designio de Dios, y como abarca todo lo futuro, implica necesariamente el conocimiento de todos los actos humanos. San Agustín dice expresamente que la presciencia puede ser antes de la predestinación, pero no recíprocamente². Habla á menudo de la predestinación á la gracia, después de la predeterminación á la bienaventuranza.

San Agustín se complace en considerar la distribución de la gracia según los designios de Dios, si es posible hablar así; y del mismo modo que los platónicos no veían verdadero ser sino en el ser permanente, San Agustín no mira como verdaderos hijos de Dios sino á los que perseveran. Este lenguaje, junto con las figuras bíblicas que en él mezcla, hace á menudo su exposición difícil de comprender. La separación de la «masa de condenados», es decir, de la porción de hombres, que se pierde por la culpa, no es otra cosa que la redención plenamente eficaz

¹ *Rom.*, VIII, 29, 30.

² *De predest.*, cap. x.

de los individuos, la predeterminación á la gracia, la comunicación de la gracia y de la glorificación. Los que no llegan á salvarse permanecen en la masa; son predeterminados en virtud de la presciencia divina al castigo, pero no al pecado. La justa voluntad de Dios se cumple igualmente en ellos. Sienten en sus tormentos el poder del cielo, cuya misericordia han despreciado en sus dones. San Agustín considera en todas partes al hombre bajo la dependencia de Dios, autor de todo bien; el espíritu humano es con relación á él lo que el ojo con referencia al sol, y esto no solamente después del pecado, sino desde el principio de su existencia.

Sólo hay un punto en la teoría de la gracia en que San Agustín haya modificado la opinión que profesaba en muchos escritos ántes de ser Obispo, opinión que fué llamada más tarde semipelagiana. Había admitido que la fe, en vez de ser un don de Dios, es el fruto de nuestro esfuerzo personal. Reflexiones más serias, estudio más atento de la Santa Escritura¹, le persuadieron de que nuestra fe es también un don divino, y pronto tuvo ocasión de defender esta verdad contra diferentes adversarios.

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 118.

I. Véase J. Ernst, *Die Werke u. Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin*, Freib., 1871, sobre todo p. 128 y sig., y entre los antiguos teólogos, Martínez de Ripalda, *De ente supernaturali*, t. III, disp. xx; Faura, *Annotat. ad S. Aug. Enchirid.*, ed. Passaglia, Neap., 1847, ad cap. xv, p. 35; cap. xxi, p. 54; cap. xxx, p. 65 y sig., p. 5.—San Agustín (*Contra Jul.*, IV, 3, 33) rehusa á los incrédulos «opus bonum, per quod solum homo potest ad aeternum Dei donum regnumque perducere». No llama «obra absolutamente buena» aquella que tiene un mérito sobrenatural, y «pecado» á lo que no viene de la fe (*Rom.*, XIV, 23). Según *Rom.*, II, 14, dice de los paganos (*De spir. et lit.*, cap. xxvii, xxviii): «*Quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter colentium quaedam tamen facta vel legitima, vel novimus, vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus.*» En otras partes (*Serm.* cccxlix, al. li, de temp., n. 1 y sig.) distingue también «charitas divina, humana licita» y «humana illicita». Cf. *Ep.* cxliv, al. cxxx, n. 2; *Ep.* cxxxviii, al. v, cap. iii; *Confess.*, VI, x, 16; xi, 21; *De spiritu et lit.*, cap. xxviii, n. 48; *Tr. x* in Joann.: *Enarr.* in ps. xxxi, n. 4.

Cuando Juliano (*Contra Jul.*, IV, iii, 14) exaltaba las virtudes naturales de los paganos y sostenía que la naturaleza, la cualidad de la virtud era independiente del fin y objeto por el cual se ejerce («hoc tantummodo intendum quod agitur, nec causam quaerendam cur agatur»), San Agustín insistía en la importancia de la intención, del fin; sin el fin, decía, las virtudes no tienen mas que una moralidad aparente, y refería todas las acciones al objeto de la felicidad sobrenatural; así es cómo Dios quiere que se las mire. Todo lo que no pueda hacer al hombre verda-

¹ Véase sobre todo *I Cor.*, IV, 7.

deramente justo y conducirlo á la plena felicidad; no es verdaderamente bueno á los ojos de Dios.

El gran doctor, que había defendido tan vigorosamente el libre albedrio contra los maniqueos, no ignoraba que insistiendo tan fuertemente acerca de la gracia podría parecer que negaba el libre albedrio (De grat. Chr., cap. XLVII); pero jamás sacrificó su primer punto de vista en provecho de un cierto fatalismo (Gieseler, Hist. eccl., t. II, p. 116, n. 23). Si se ha dicho en el *Enchiridion*, c. XXX: «Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum», se ve un poco más lejos cuál es esta libertad que se ha perdido; es la «libertas ad iuste faciendum, libertas a peccato», la libertad moral de que se habla en II Petr., II, 19; Joan., VIII, 36; el hombre ha caído en la «servitutem sub peccato et miseria» (De corr. et gr., cap. XIII; Enchir., cap. CVI; De grat. et lib. arb., cap. XVI; Op. imperf., I, 94, ad Bonif., III, 8; IV, 3). En 420 San Agustín escribía también (ad Bonif., I, 2, 4, 5): «Quis autem nostrum dicit quod primi hominis peccato perierit *liberum arbitrium* de humano genere? *Libertatis* quidem perit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam, propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino: *Si vos Filiiu liberaverit, tunc vere liberi eritis*, utique liberi ad bene iusteque vivendum. Nam *liberum arbitrium* usque adeo in peccatore non perit, ut per illud peccet.» La diferencia que establece aquí entre *liberum arbitrium* y *libertas*, San Agustín la sostiene en otras partes, no de un modo expreso, es cierto, sino en el sentido, Cf. Op. imperf., I, 176.

II. Principios de San Agustín: 1.º «Consentire autem vocationi Dei vel dissentire propriae voluntatis est.» De spir. et lit., cap. XXXIV, n. 60 y sig. Contra las objeciones de Jansenio, véase Esteban Dechamps, De haer. Jansen., lib. III, disp. VII, cap. XIII; Faure, in Enchirid., cap. LII, p. 108 y sig. Véase aún Aug., In psal. XLIX, LXXXV, CXLII ad Jul., IV, 8; De pecc. mer., II, 6; De div. quaest., LXXXIII, q. LXVIII, n. 5; De praedest. sanct., cap. XI; De dono persev., cap. XIII; 2.º De grat. et lib. arb., cap. V; Serm. VII in ps. LXX, n. 2; Serm. CLXIX cap. XI: «Qui te fecit sine te, non justificat te sine te.» 3.º *Retract.*, I, 23: «Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et charitatis.» 4.º Ep. CLXVIII, al. CVI, ad Paulin., n. 6, 8, 10. *Confess.*, XI, 4; In ps. CXVIII, conc. 19; In Joan., tr. CI, CVII; De perfect. justit., cap. XIV; Ep. CLXXXVIII, al. CXLIII ad Jul., n. 7, 8; De grat. Chr., cap. XVII; De spiritu et lit.; cap. XXXII; De peccat. merit. et rem., II, 5; 5.º L. c. II, 17, ad Simplician., lib. I, q. 2; *Tract.* XII, 19, 22, 37, 42 in Joan.; De nat. et grat., cap. XIII, ad Bonif., IV, 9; De spir. et lit., cap. XXXI, n. 53 y sig. 6.º De spir. et lit., cap. XXXII, n. 58: «Deus vult omnes homines salvos fieri, non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utendo iustissime iudicentur.» 7.º De nat. et gr., n. 78: «In recte faciendum nullum est vinculum necessitatis.» 8.º Ad Bonif., II, 9; *Retr.*, I, 10. Pasaje importante, lib. I ad Simplic., q. II: «Si vellet etiam (Dens) ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset ut et moverentur et intelligerent et sequerentur. Verum est ergo: *Multi vocati, pauci vero electi*; illi enim electi, qui congruenter vocati, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est: *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (Rom., IX, 16), quia etiam non multos vocat, eorum tamen miseretur quos ita vocat quomodo eis vocari aptum est ut sequantur. Falsum est autem si quis dicit: Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis, quia nullius Deus frustra miseretur; cuius autem miseretur, sic eum vocat quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.»

En favor de la gracia irresistible se cita principalmente este pasaje (De corrupt. et grat., cap. XII, n. 38): «Subventum est igitur infrmitati voluntatis humanae, ut divina gratia *indeclinabiliter et insuperabiliter* ageretur.» (Gieseler, II, p. 116 y sig., n. 28.) Pero desde luego se puede alegar la locución *inseparabiliter*, que han adoptado los primeros Sc. Maffei, Hist. theol., lib. XII, cap. VII, n. 2 y sig., y Jac. Merlin, Vera clavis Op. S. Aug., part. III, p. 101 y sig., Viena, 1740, refiriendo la actitud de los editores de Lovaina imbuidos de bayanismo, y el *inseparabiliter* de Casiano, Collat., XIII, 8. Se puede admitir con verosimilitud que San Agustín (loc. cit., n. 17) escribió *inseparabilem fortitudinem*. Hé aquí probablemente cómo debe entenderse este pasaje: la gracia obra de tal modo que, ni el obstáculo de la debilidad humana ni otro alguno se opone á que Dios dé una gracia tan eficaz que, según sus previsiones, el hombre aprovechará ciertamente; obra, pues, de una manera irresistible, invencible, como en San Pablo (Act., IX, 5).

Cuando se dice en otra parte: «Deo volenti salvum facere hominem, nullum resistit arbitrium» (loc. cit., c. XXXIV, XLV), se supone en Dios una voluntad resuelta junto con todos sus otros atributos, y por consiguiente con su omnipotencia. Por lo demás, la gracia eficaz, entendida en su sentido más rígido, puede interpretarse en sentido contrario.

III. Admiración de los designios impenetrables de Dios, loc. cit., c. VIII, n. 17, 19; cap. IX, n. 28; De spiritu et littera, cap. XXXIV.—Sobre la predestinación y la presencia, véase De dono persev., cap. XVII y sig.: «Ista igitur sua dona, quibuscumque Deus donat, procul dubio donaturum se esse praescit et in sua praescientia praeparavit.» In psal. CL: «Praedestinatio nostra non in nobis facta est, sed in occulto apud ipsum in praesentia.» Lib. I ad Simpl., q. II, n. 6: «Unde quod dictum est (Eph., I, 4): *Quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem*, non video quomodo sit dictum nisi in praesentia.» Sobre Rom., VIII, 29, tr. XLV id Joan.: «Nobis praescitis, praedestinatis, justificatis; De nat. et gr., cap. V; De corrupt. et gr., cap. IX; De praedest. sanct., cap. X, n. 19; De dono persev., cap. XIV, 17.

Algunas veces se emplean estos términos uno por otro, y la predestinación está restringida á los que se han salvado. Aquí se trata de la predestinación á la gracia, que es «praeparatio beneficiorum» (praedestinatio ad poenam, Enchir., cap. C). Si San Agustín puso de relieve á menudo la relacion de la presencia con la predestinación, fué para demostrar que el efecto cierto de la *electio secundum propositum* sale de la primera. El pasaje I Tim., II, 4, no está explicado directamente por los Padres griegos cuando distinguen *θέλημα πρῶτον* et *διόριστον*, voluntas antecedente y consequens (Passaglia, Comment. theol., part. III, de partitione div. voluntatis, Romae, 1851, pág. 1 y sig.). Esto lo prueban los pasajes *Tract.* XII in Joan., n. 12; De spir. et litt., cap. XXXII, n. 58; De catechiz. rudibus, cap. XXVI, n. 52; «Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici.» *Retr.*, I, 10, 2: «Verum est omnino omnes homines hoc posse si velint; sed praeparatur voluntas a Domino» (tienen necesidad de la gracia proveniente). Cf. De pecc. merit., II, 39. San Agustín hace especialmente resaltar que la acción del hombre no excluye la gracia, sino que ésta es la principal parte en la obra de la salud. De grat. Chr., cap. XXV: «Velle et operari operatur in nobis Deus, non quia nos non volumus aut non agimus, sed quia sine ipsis adiutorio nec volumus aliquid boni nec agimus.» Cf. De grat. et lib. arb., cap. VI, n. 13; De pecc. mer., I, 39, 69; lib. et LXXXIII *Quaest.*, q. LXVI, n. 6; In ps. CIX, n. 2. La «discretio» (I Cor., IV, 7) ex massa damnata» (De pecc. orig., cap. XXVI; De nup. et concup., I,

26; Enchir., cap. xcix) es también algunas veces concedida al hombre. Serm. ccxxxiv, al lxxxvii, de div., n. 3; In ps. lvii, 143.

Dependencia constante del hombre con respecto á Dios (De pecc. mer., II, 5.—San Agustín habla de su cambio de opinión en materia de fe en Retr., I, 23; II, 1; De praed. sanct., cap. iii, iv. Indica también lo mismo en los dos libros á Simplicio de Milán, sucesor de San Ambrosio (muerto el 4 de Abril de 397) como punto de partida (De dono persev., cap. xx): «Plenius sapere coepi in ea disputatione, quam scripsi ad b. m. Simplicianum, ep. Mediol., in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui.» Cf. cap. xxi. El error se halla en las obras escritas del 383 al 397 y en la Expositio quarundam propositionum ex ep. ad Rom., expos. ep. ad Gal., inchoata expos. ep. ad Rom.; ántes habla áun en otra parte, por ejemplo en De Gen. c. Man., I, 8, n. 13 y sig.; De duab. anim., c. xiv, n. 24; De vera relig., cap. xviii, n. 36; De lib. arb., lib. II.

Oposición á la doctrina de San Agustín.—Semipelagianismo.—Contraversia sobre la doctrina de San Agustín.—Los massilianos.

119. El pelagianismo, en su forma grosera y refractaria al sentimiento cristiano, había llegado á su fin. Pero el error que exaltaba la independencia del hombre con respecto á la gracia, no tardó en renovarse bajo una forma templada y con restricciones. El fallo de la Iglesia había dejado sin resolución gran número de cuestiones de más profunda naturaleza, que eran abandonadas á las investigaciones de la ciencia. San Agustín se ocupó en ello activamente, sin exigir para sus doctrinas otra autoridad que la que pertenece á un doctor privado. No faltaron desde el principio quienes se escandalizaran de algunas expresiones del célebre doctor. Hacia el 426 y 427 los monjes del convento de Adrumet se levantaron contra la carta, que se había hecho pública, dirigida por él á Sixto, sacerdote en Roma¹; creían encontrar allí la negación del libre albedrío y del juicio justo de Dios; los superiores, decían, sólo tienen y que orar por los súbditos insubordinados pero no tienen para qué reprimirlos, puesto que Dios no ha dado á éstos la gracia necesaria para cumplir sus mandamientos. San Agustín se explica con más detenimiento en cartas dirigidas al abad Valentín, y además en otras obras especiales. Aun cuando encontrasen en ellas expresiones un poco duras, parece que los monjes, adictos á él en su mayoría, se mostraron satisfechos.

Vital de Cartago, que se acercaba principalmente á San Cipriano, pensaba que el principio de la fe y de las buenas obras, el deseo del bien², proviene del libre albedrío; el hombre, según él, adhiriéndose á la gracia que le dispone por la redención, por la doctrina de Cristo

¹ Epist. cxiv.
² Rom., viii, 18.

y la predicación de la Iglesia, era justificado en recompensa de su adhesión á la fe. San Agustín le dirigió algunas censuras y le probó¹ que, si esto era así, no sería necesario pedir á Dios la conversión de los infieles. Mantuvo contra toda especie de ataques la máxima de la Escritura, de que Dios obra en nosotros el querer y el hacer.

En el Mediodía de la Galia, en Marsella, sobre todo, hombres piadosos y sabios se alzaron contra diferentes expresiones de los escritos de San Agustín, especialmente contra algunas del libro de la *Corrección y de la Gracia*, dirigido al abad Valentín y á los monjes de Adrumet. Creían ellos también que San Agustín debilitaba el libre arbitrio, y pensaban que la «piadosa afección», los esfuerzos del hombre implorando los auxilios de Dios debían atribuirse, no á la gracia, sino al libre arbitrio que subsistía áun después de recibir la gracia. Muchos sacerdotes y monjes de Marsella buscaron un medio entre la doctrina de Pelagio y la de San Agustín, no sin defender las decisiones eclesiásticas pronunciadas contra el primero. De aquí el nombre de massilianos dado en lo sucesivo á los representantes del movimiento semipelagiano.

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 119.

Noris, Natal Alejandro, etc., colocan la disputa de San Agustín con Vital en 417; pero está en duda si San Agustín escribió la carta ccxvii ántes ó después de De grat. et lib. arb., ad Valent.; Fessler (Patrol., II, p. 296), adopta el año 427, así como para las cartas á los monjes de Adrumet, ep. ccxiv-cxxvi, á las cuales se refiere la obra citada y el De correct. et grat. Véase J. Geffken, Hist. semipelagianismi antiquiss., Goet., 1826; G.-F. Wiggers, Augustin., und Pelagianism., II part., Hamb., 1833.

Casiano.

120. Esta nueva teoría tuvo por principal defensor á Juan Casiano, abad del convento de San Víctor en Marsella. Casiano, por su carácter de monje, se había familiarizado, así como su amigo Germano, con las costumbres de los ascetas de Palestina y de Egipto, y se había presentado hácia el año 400 en Constantinopla, donde San Crisóstomo le ordenó de diácono. En 405 fué enviado á Roma por los amigos del sabio Obispo. Recibió más tarde el sacerdocio en la Galia y fundó dos conventos. Piadoso y estimado, Casiano sólo miraba en las cosas su lado práctico y moral; cuidábase poco de las especulaciones sábias que versaban sobre las verdades de la fe, y creía permanecer fiel á la doctrina de la Iglesia. Admitía el pecado original, disminuyendo, sin embargo, en

¹ Epist. ccxvii.

mucho sus consecuencias. Creía también la necesidad de la gracia actual, pero atribuía la primera gracia al buen movimiento de la voluntad obrando por sí misma. El único medio, según él, de salvar el libre arbitrio, era atribuirle, al menos en algunos casos, el principio de la salvación y la perseverancia en el bien.

La doctrina de Casiano, fielmente resumida, se reduce á los puntos siguientes:

I. Hay que distinguir en la fe el principio, el aumento y la consumación.

a. El principio contiene: 1.º La adopción de la fe por el espíritu y por el corazón. 2.º El deseo de salvación que resulta de ella. 3.º La oración y la invocación de la asistencia divina. El autor atribuye estas tres operaciones á las fuerzas puramente naturales, pero no el aumento de la fe, y aclara su pensamiento con la comparación que sigue: el enfermo no llamaría al médico si no tuviese de antemano buena opinión de él, si no estuviese convencido de que el médico podrá y querrá curarlo. Ahora bien: así como esta buena opinión de la habilidad é intenciones del médico, y luego su llamamiento y el deseo de la curación, no forman parte de la curación propiamente dicha, no son la obra del médico, así nuestra aspiración hacía Jesucristo, médico de las almas, nuestra confianza en él no se pueden atribuir á la gracia que nos cura, sino al enfermo espiritual.

Según se ve, Casiano sólo mira en este caso la gracia de curación; trasporta las experiencias del mundo sensible al orden sobrenatural, desconoce la inmensa diferencia que separa á la enfermedad física de la moral (porque en esta última el deseo de curarse es ya una curación comenzada), y niega completamente la gracia que previene. Por lo demás, esta comparación, igualmente empleada por San Agustín, no es aplicable en todos sus detalles.

b. El crecimiento de la fe es la obra buena que pertenece por entero á la gracia. Aquí el hombre no puede hacer más que querer, aspirar, esforzarse, nada más. Querer la salud, desearla, no es todavía la salud misma, ni siquiera es el principio. El principio de la buena obra es fruto de la gracia, así como el principio de la curación es la obra del médico.

c. La consumación en la fe comprende la perseverancia en la fe y en las buenas obras hasta el término de la vida: ésta es la obra del hombre. El enfermo, una vez curado, puede preservarse de las recaídas y conservar la salud, lo mismo que aquel que tiene la fe puede perseverar en el bien. Aquí la comparación sacada del orden natural es inexacta, porque el autor piensa que la felicidad eterna viene del hombre y que él es propiamente quien la merece.

II. La economía de la salvación consiste en esto: el hombre cree en Jesucristo como Redentor, y se complace en la salvación que espera; esta complacencia se cambia en deseo, aspira á ella, y conociendo su debilidad invoca á Dios, le pide, ora y conjura. Después de estos esfuerzos, puramente humanos y naturales á los ojos de Casiano, recibe la gracia sobrenatural en recompensa de sus esfuerzos, agradables á Dios, y no como un don libremente otorgado.

III. Casiano divide la gracia en inicial, que no es otra cosa que la facultad natural de distinguir el bien del mal, y en gracia de redención, que implica el nuevo nacimiento en Jesucristo, y que es merecida por el buen uso de la primera, ó sea la gracia natural. Aquí el autor volvía á la doctrina pelagiana, que confundía la naturaleza con la gracia; enseñaba un mérito puramente humano, capaz de adquirir la gracia superior; reconocía á Dios como autor de todo bien, pero solamente en cuanto criador, doctor y legislador, y no en cuanto obra él mismo en nosotros « el querer y el hacer ».

Según esta opinión, la predicación del Evangelio no habría tenido efecto á no haber en los hombres algo que correspondiera á ella libremente y sin el auxilio de otra gracia; porque ha quedado en el hombre una disposición hacía el bien, una centella de buena voluntad, y la lucha que se agita en él después del primer pecado le es útil bajo cierto aspecto. Puede concebir, pues, el principio del bien ora como viniendo de Dios, según sucedió á San Mateo y San Pablo, ora como viniendo del hombre, según ocurrió con Zaqueo y el buen ladrón. En cuanto á la proposición que la gracia es gratuitamente otorgada, Casiano creía poder salvarla diciendo que lo que el hombre recibe de la gracia aventaja en mucho á su propio mérito, y que no hay comparación entre uno y otro. Dos cosas, según él, obran la salvación: la obediencia y la fe; el principio de la salvación viene del que es rescatado y no del que rescata; la voluntad del hombre es la que se atrae el auxilio de la gracia, y no la gracia la que se sujeta á la voluntad humana.

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 120.

Cassiani Op., ed. Gazzeus, Atrabati, 1628; Migne, Patr. lat., t. XLIX, L. Cf. Tillemont, t. XIV, p. 157 y sig.; Alzog, Patrol., 3.ª ed., p. 418 y sig. Según Focio, cod. 197, era romano (probablemente usa Focio aquí de esta palabra en su sentido amplio); según Gennad., (De vir. ill., cap. LXI), procedía de la pequeña Scythia; según L. Holstein (Ad c. III, Reg. monast.), de la Galia. San Próspero (Contra Collat., n. 2) le llama «vir sacerdotalis qui disputandi usu inter eos, quibuscum degit, excellit». Algunos sabios como Guesnay (Cassianus illustratus), Mariana, Voss, Bruno Neusser (Prodrom. vel. contra Noris, part. II, cap. III, n. 10), quieren absolverle de semipelagianismo, pero sin razón bastante, como lo prueban

Tomás de Lemos, O. S. D., Ceillier, Suarez, Petavio, etc. Los escritos que quedan de él están notablemente rectificados, sobre todo las *Collationes Patrum* (que han valido á Casiano el sobrenombre de Conferenciante), lib. XXIV. Principales pasajes, *Collat. XIII, c. ix*: «*Etiam per naturae bonum, quod beneficium creatoris indultum est, nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia.*» San Agustín (*De hono persever.*, n. 42) resume brevemente la doctrina: «*Initium fidei et usque in finem perseverantiam sic in nostra constituitur potestate, ut Dei dona esse non putent.*» La comparacion del médico (cf. Aug. *De nat. et grat.*, capítulo xxvi, n. 29; *Tract. xii*, in Joan., n. 1, etc.) está desarrollada en *Coll. XIII, 12*. En *Coll. XVIII, 14*, Casiano hace notar que estas palabras: «*Non inveni tantam fidem in Israel*», serian una alabanza mal hecha si Jesucristo mismo dió la fe; que el texto no dice «*dedi*», sino «*inveni*». Véase tambien *Coll. XIII, 9, 11, 12, 15, 18*; *De institut. mon.*, XII, 14; Aug., Ep. cccxxv, cccxxvi; *Carm. de ingrat.*, v. 274 y sig.

Otras cuestiones relativas á la gracia.

121. Otras muchas cuestiones se enlazaban con éstas. Admitiase que Dios quiere la salud de todos, pero añadiase en seguida: con tal de que los hombres lo quieran tambien con todas sus fuerzas naturales; mientras que los católicos decian: Dios quiere la salud de todos con tal que ellos quieran tambien, junto con la gracia que previene y acompaña. Los massilianos perdian de vista la distincion teológica entre la voluntad de Dios, que previene generalmente á todos los hombres, y su voluntad particular. Enseñaban tambien que Jesucristo ha muerto por todos, y da la vida eterna á los que la merecen por sus deseos y sus esfuerzos naturales. Como ponian la diferencia que separa á los fieles de los infieles, no en la gracia divina sino en los méritos naturales, no admitian la predestinacion gratuita á la gracia. Decian además: la diferencia entre la fe y las buenas obras consiste en esto: como la fe se adquiere por las fuerzas naturales, Dios la conoce meramente de antemano; por el contrario, consumándose las buenas obras con el socorro del cielo, Dios no las conoce solamente de antemano, sino que las determina. La fe, segun ellos, no cae bajo la predestinacion, sino bajo la prescencia divina. Los massilianos, así como San Agustín y los católicos, admitian una predestinacion á la gracia y á la bienaventuranza; pero mientras que los católicos consideraban á la fe misma como una gracia y como formando parte de la predestinacion á la gracia, los massilianos sostenian lo contrario precisamente porque ésta no era una gracia.

La diferencia es mucho ménos sensible en la doctrina de la predestinacion que en la de la gracia. Reconociase además de una y otra parte que la predestinacion descansa sobre la prescencia y la supone. La prescencia desde el punto de vista teológico es un puro conocimiento;

desde el punto de vista práctico implica las medidas, los actos que de ella emanan. Esta prescencia práctica es la predestinacion que prepara los medios necesarios á la salvacion. Para los massilianos, que no admitian la intervencion de Dios en el principio de la fe, esta intervencion no era más que una prevision, una prescencia especulativa. La razon de esta diferencia de doctrina proviene otra vez de que la fe no era mirada como el resultado de la gracia.

A la difícil pregunta: ¿por qué unos son llamados á la fe por la predicacion exterior del Evangelio y otros no? ¿por qué unos reciben el bautismo y otros mueren ántes de haberlo recibido?, los massilianos respondian: porque Dios ha previsto que los primeros harian buen uso de las fuerzas naturales y que los segundos abusarian. Segun esto, Dios imputaria méritos y deméritos que no existen aun, que no son posibles sino hipotéticamente, lo cual es inconcebible. Algunas veces tambien los massilianos invocaban á los antiguos Padres que ántes de la explosion de estas disputas no habian tenido motivo especial para cuidarse de la eleccion de sus palabras, y que no teniendo malas interpretaciones habian podido expresarse con más ó ménos inexactitud, pero sin enseñar nunca el semipelagianismo. Por lo demás, la Iglesia no ha condenado todas las afirmaciones de Casiano y sus discípulos, y especialmente la proposicion de que Jesucristo murió por todos los hombres y que su gracia no es irresistible.

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 121.

Natal-Alejandro señala así la diferencia que existe entre la doctrina semipelagiana sobre la predestinacion y la de muchos teólogos católicos (*Saec. V*, cap. III, a. 8, n. 6, t. IX, p. 226): a. Los massilianos no admitian predestinacion gratuita á la gracia ni á la gloria, mientras que los teólogos católicos (aun los representantes de la ciencia media) reconocen expresamente la predestinacion gratuita á la gracia. b. Estos últimos conciben la gloria, y deducen la predestinacion á la gloria como un efecto de los méritos sobrenaturales adquiridos con la gracia, mientras que los massilianos lo atribuyen á los méritos puramente naturales. c. La adopcion de una prescencia «*rerum nunquam futurarum*» por los massilianos no es una herejía, pero sí el afirmar que ella decide de la predestinacion, opinion que no separan estos teólogos. Véase sobre los antiguos Padres, Aug., *De praedest. sanct.*, cap. XIV; Is. Habert. op. cit. (§ 113).

San Agustín sobre la doctrina de Casiano.

122. San Agustín fué informado por sus discípulos Próspero é Hilario, en cartas particulares, de que la doctrina de Casiano se propagaba en la Galia. Respondió en 429 con dos escritos en que intentó convencer y atraer á los partidarios de Casiano. Mirábalos como hermanos que,

aún estando en el error sobre algunos puntos muy graves, nada tenían de comun con los pelagianos. Recuerda que él también había caído en este error, pero había sido sacado de él por las palabras del Apóstol¹; demuestra que la fe expresamente es atribuida á Dios en la Escritura², que nos es dada sin mérito alguno de nuestra parte, que repugna á la justicia de Dios castigar pecados no cometidos por un hombre, aunque hubiese podido cometerlos viviendo más tiempo; que sucede, por el contrario, que llama muchas veces á los hombres para que no los corrompa la malicia³. Muestra la diferencia que hay entre la aptitud natural para recibir la fe y la posesion efectiva de la fe: una es obra de la naturaleza, otra de la gracia. Jesucristo no es solamente el consumidor sino también el autor de nuestra fe⁴. El acto real de la fe, el consentimiento de la inteligencia, es precedido de la reflexion que presenta á la voluntad como un bien el objeto de la fe. Esta reflexion piadosa emana de la fe y produce, al mismo tiempo que la gracia, un acto libre de la voluntad, que es sobrenatural así como el consentimiento. La fe no es, pues, absolutamente la primera gracia, la primera obra sobrenatural.

Quedan las oraciones que la Iglesia hace por los infieles y pecadores para que se conviertan, por las almas piadosas para que perseveren, y en fin, la oracion del Señor mismo. San Agustín insiste continuamente en la necesidad de la gracia para toda clase de buenas obras, así como para perseverar hasta el fin de la vida, y se muestra siempre apologista infatigable de la doctrina de la Iglesia sobre la gracia.

Ocupado en su última obra contra Juliano al aproximarse los vándalos, que en lugar de presentarse como aliados del gobernador procedieron como enemigos y sitiaron á Hipona, suplicaba al Señor que librara á la ciudad de ellos ó diese á sus siervos fuerza para sufrir con paciencia, ó en fin, que le sacase á él mismo de esta vida. Esta última súplica fué escuchada. El gran Doctor murió á los sesenta y seis años el 28 de Agosto de 430, en el tercer mes de un sitio que había de durar catorce meses.

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 122.

Prosp. é Hilar., Ep. CCXXV, CCXXVI; Aug. Op., II, 820; Aug., De praesent. sanct. et De dono persev. Pruebas bíblicas en la primera obra, cap. II, VII, XIV, con justificacion de la canonicidad del libro de la Sabiduría. Distincion del «posse

1 *I Cor.*, IV, 7; VII, 25; *II Cor.*, III, 4, 5; *Eph.*, II, 8; *Phil.*, I, 20; II, 13; *Rom.*, IX, 16; XI, 35.

2 *Joan.*, VI, 23, 29.

3 *Sab.*, IV, 11.

4 *Hébr.*, XII, 2.

habere fidem» (potentia obedientialis) y de «habere fidem». Sobre la «*epia cogitatio*», Aug., ad Bonif., II, 8: «*Quis non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus enim credit, nisi prius cogitet esse credendum, et hoc vult Apostolus non esse ex nobis, sed ex gratia.*» Cf. De dono persev., cap. VIII, 13. Modestia cristiana de San Agustín, *ibid.*, cap. XXI, n. 60. Su grandeza de alma, Prosper., Carm. de ingratis, v. 90 y sig.

El papa Celestino.—Otras controversias.

123. Próspero de Aquitania, que había compuesto entretanto muchos escritos contra los pelagianos, se presentó en Roma con Hilario para invocar el apoyo del papa Celestino contra los novadores que insultaban la memoria de San Agustín. En 431 Celestino escribió á los Obispos de la Galia para estimularlos á ahogar las falsas doctrinas, ejercer personalmente el ministerio de la predicacion, prohibir á sus sacerdotes suscitarse ligeramente cuestiones curiosas y cerrar la boca á los calumniadores de San Agustín.

Pero aún recomendando que se evitasen difíciles cuestiones, Celestino se declaró resueltamente contra los errores de Casiano, y sus cartas contenian sobre este punto diferentes pasajes de los Papas y Concilios anteriores. No quiso dar decision contra los extraviados, á quienes no se citaba nominalmente; se contentó con una instruccion doctrinal que le pareció bastante para las necesidades de entónces. Casiano murió en 423 en la paz de la Iglesia. Sus partidarios continuaron defendiendo su doctrina, y San Próspero (que murió en 463) siguió también refutando sus objeciones y mostrando lo fútil de sus teorías.

Otros muchos sabios de la Galia fueron mirados como sospechosos de los mismos errores. Gran número de ellos, sin participar de las tendencias de Casiano, eran, sin embargo, contrarios á la doctrina de San Agustín, especialmente Genadio, sacerdote de Marsella.

La lucha duró más de un siglo; lucha erudita y puramente intelectual, en la cual no se mezcló el pueblo.

Mientras que Genadio exponía con mucha fidelidad la doctrina del santo Doctor, otros la desnaturalizaban hasta el extremo de hacerla despreciable, y algunos intentaban abrir una vía intermedia. Tal fué principalmente el autor desconocido de la *Vocacion de los gentiles*, que defendió con suma sagacidad la doctrina de San Agustín y de San Próspero, aunque tratando moderadamente á sus adversarios, y mostró la concordancia de la gracia con el libre albedrío. La gracia (gracia general y gracia particular, gracia exterior y gracia interior); dice este autor, es necesaria para la salvacion; pero no obra de una manera irresistible, sino que atrae al hombre conformándose con su naturaleza.

Trata con mucha gravedad y nobleza de la impenetrabilidad de los consejos de Dios.

En cuanto al autor del *Prædestinatus*, desfiguró á su placer la doctrina de San Agustín sobre la predeterminación á fin de poder refutarla. Se la acusado injustamente á este santo Doctor de enseñar que Dios predestina á algunos hombres á la condenación eterna, que les priva por esto de su gracia, y los destina irremediamente al pecado y al infierno.

OBRAS DE CONSULTA Y OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE EL NÚMERO 123.

Prosper., Ep. ad Rufin. de grat. et lib. arb. (429); Carm. de ingrat. epigrammata in obtractatores Augustini, etc.; Alzog., Patrol., p. 420 y sig.; Coelestin. I, Ep. XXI ad episc. Gall.; Mansi. I, 454 y sig.; *ibid.*, c. II. Elogio de San Agustín, c. III: «Profundiores vero difficultioresque partes occurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audeamus contemnere, ita non necesse habemus adstruere, quia ad confitendum gratiam Dei, cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas adest. Sedis nos scripta edocuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuit praefixis sententiis esse contrarium.» Cap. XXII: «His ergo... regulis ita... confortati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum lateamur auctorem et non dubitemus ab ipsis gratia omnia hominis merita proveniri, per quam fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere.»

Los capítulos ó las autoridades citadas, que algunos (como Néander, I, p. 772, n. 6) no juzgan originales, vienen seguramente de Celestino, á quien las atribuyen Dionisio el Pequeño y el diácono Pedro (520). Constant. Monit. in Coelestin., ep. XXI; Faure, De auctore capitul. S. Coelestino olim. tribut., in Zaccaria, Theol., t. V. Próspero comprendía muy bien que la decretal de Celestino no debía ser una decision definitiva, por lo cual esperaba en su sucesor Sixto III. Contra Collat., c. XXI, n. 60: Confidimus Domini protectione praestandum, ut quod operatus est in Innocentio, Zosimo, Bonifacio, Coelestino, operetur et in Xysto et in custodia domnici gregis haec sit pars gloriae huic reservata pastori, ut sicut illi lupos abegere manifestos, ita hic depellat occultos.»

Hay numerosas controversias sobre los escritores semipelagianos. Es preciso ciertamente colocar entre éstos: a) Vicente, combatido por Próspero, y que desnaturalizó groseramente las doctrinas de San Agustín; pero no está probado sea el mismo Vicente de Lerins, autor del célebre *Commonitorium*, como le creen Noris, Natal-Alejandro, Anselmo, Pagi, Néander, etc. Véase Héféle, Tub. theol. Q.-Schr., 1854, p. 83. De parecer contrario son Baronio, Alticoiti, Papebroch (*Acta sanct.*, 24 maii, t. V, p. 284 y sig.), *Id.* Hist. lit. de la France, t. II, p. 369; Maffei, Hist. theol., lib. XVI, p. 462 y sig.; Buse (Paulinus v. Nola, II, p. 274); Alzog (Patrol., p. 423). No está dilucidado que el monasterio de Lerins fuera el principal foco del semipelagianismo (Br. Neusser, *Prodrom. velit.*, part. II, cap. v, vi). b) Honorato, obispo de Marsella, á quien Noris coloca entre los semipelagianos, ha sido justificado por Natal-Alejandro, Saec. V, cap. III, a. 7, § 10, t. IX, p. 120 y sig. z. Este último, en desquite, loc. cit., § 6, p. 111, acusa á Hilario de Arlés de semipelagianismo, pero otros muchos sabios le defienden:

Acta sanct., 5 maii; Voss, *Hist. Pelag.*, I, 10; Br. Neusser, *Hist. lit. de la France*; Maffei, loc. cit.

d) El autor del bello poema *De providentia*, el cual se cree que vivía ya en 416 (v. 33 y sig., coll. Hier., Ep. ad Ageruch., vid. cxvii, al. xi, n. 16, 17; Baron., an. 406, n. 53; Pagi, in h. l., n. 12; Orsi, lib. XXIV, n. 24), debe ser absuelto de toda tendencia massiliana; así como e) Ennodio, obispo de Pavia (muerto en 521), acusado por Dupin. Op. Sirmond, t. I, praef. n. xii, Gallandi, *Bibl. Patr.*, t. XI; Proleg., cap. II, n. 3; Migne, *Patr. lat.*, t. LXIII. f) Lo mismo Valeriano Cemelesis, del que quedan veinte homilias y una carta. Theophil. Raynaud, Op., t. XI, y Heptad., *Præsul. christ.*, Par., 1671, p. 366 y sig.; Gallandi, t. X, p. 125; Fessler, *Patrol.*, II, p. 747, not. g) Genadio continuó en 496 el libro *De viris illust.* de San Jerónimo, y censura á San Agustín (cap. xxxviii) su manera de escribir, que habria, segun aquél, inducido al error. Sin embargo, en el *De Eccl. dogmatibus* (Aug., Op., t. VIII, append., p. 75-80), atribuido otras veces á San Agustín (hasta por Pedro Lombardo y otros escolásticos), reconoce aquél (cap. xxi) la gracia previniente. Véase Alzog, p. 470.

El libro *De Vocatione omnium gentium* es atribuido ya á San Ambrosio, ya á San Próspero; Quesnel le atribuye sin fundamento á Leon, diácono de Roma, Papa de este nombre (Vallerini, Op. Leon. M., in Diss. II, Quesnel, § 2; Migne, t. LV, p. 376); es clasificado por el papa Gelasio entre los libros ortodoxos. Muchos imputan el *Prædestinatus* (edit. Sirmond, 1643) á Arnobio el Joven, autor de un comentario sobre los Salmos (v. 470); Migne, t. LIII. Los teólogos protestantes y católicos admitían algunas veces que hubo allí una secta de predestinacion. Así lo defienden, sobre todo Alfonso de Castro, Diego Alvarez, Baronio, Belarmino, Binio, Spondano, Sirmond, Cellot; Jansenio y sus partidarios, J. User, muchos reformistas, algunos dominicanos, Semler, Sagittario y Walch lo negaban. Por el contrario, Noris, *Hist. Pelag.*, lib. II, cap. xv; Op. I, 435; Sirmond, *Hist. praed.*, Op. IV, 268; Natal. Alex., *Saec. V.*, diss. v, prop. 3, 4, t. IX, p. 439 y sig.

Fausto de Riez.—San Fulgencio.

124. Este error fué verdaderamente profesado por un sacerdote de la Galia. Lúcido creía que Dios no quiere la salvacion de todos los hombres, sino solamente de los elegidos; que una parte de los hombres están destinados á ser vasos de ignominia y jamás pueden convertirse en vasos de honor; que los Sacramentos no producen en ellos efecto alguno, y que son infaliblemente condenados á la muerte eterna. En el concilio de Arlés, celebrado en 475, Fausto de Riez, partidario de Casiano, persuadió á Lúcido á retractarse.

Fuera del africano Mónico, no encontramos otros predestinaciones. A petición de Leoncio, obispo de Arlés, Fausto hizo el resumen de las deliberaciones conciliares sobre la gracia y la predestinacion en sus dos libros de *La gracia de Dios* y de *La libertad del espíritu humano*; cita en ella á San Agustín con respeto, pero trata la doctrina de la gracia desde un punto de vista particular. Atribuye el «querer» al hombre, y el «obrar» á Dios, y subordina la operacion de la gracia propiamente dicha