

CUESTION CXIV.

Del mérito (1), que es efecto de la gracia cooperante.

Dilucidaremos lo concerniente al mérito en los diez artículos siguientes: 1.º Puede el hombre merecer algo de Dios? — 2.º Puede alguno sin la gracia merecer la vida eterna? — 3.º Puede alguno por la gracia merecer *de condigno* la vida eterna? — 4.º La gracia es el principio de merecer mediante la caridad principalmente? — 5.º Puede el hombre merecer para sí la primera gracia? — 6.º Puede merecerla para otros? — 7.º Puede alguno merecer para sí la reparacion despues de la caída? — 8.º Puede alguno merecer para sí el aumento de la gracia ó de la caridad? — 9.º Puede alguno merecer la perseverancia final? — 10.º Los bienes temporales son objeto del mérito?

ARTÍCULO I. — Puede el hombre merecer algo de Dios? (2)

1.º Parece que el hombre no puede merecer cosa alguna de Dios; porque parece que nadie merece recompensa, por devolver otro lo que debe; y por todas las buenas obras que hacemos no podemos recompensar suficientemente á Dios lo que le debemos, sin que siempre le debamos más, como dice áun Aristóteles (Ethic. l. 8, c. ult.); por lo cual se dice (Luc. 17, 10): *cuando hiciéreis todo cuanto os está mandado, decid: siervos inútiles somos; lo que debíamos hacer hicimos*. Luego el hombre no puede merecer algo de Dios.

2.º Por lo que alguno hace en provecho propio no parece merecer cosa alguna para con Dios. Es así que el hombre obrando bien aprovecha á sí mismo ó á otro hombre, mas no á Dios; pues se

(1) *Meritum*, voz derivada de *merces*, recompensa de algun servicio prestado ó debida á obsequios ó beneficios recibidos, implica la idea de retribucion justa ó debida como en reciprocidad de compensacion: en sentido teológico designa opcion á premio eterno fundada en las divinas promesas y adjudicado el galardón á las buenas obras hechas en estado de gracia y proporcionalmente á su importancia en relacion con la mayor ó menor complacencia de Dios, á quien son gratas. Suele dividirse en mérito *de condigno*, que supone igualdad del premio con el valor de la obra, á la que se atribuye por justicia; y *de congruo*, segun el cual escede en valor el galardón á la obra y radica en la liberalidad del donante, por lo que solo impropriadamente y por cierta analogía se compara con el verdadero y legítimo mérito, que es el llamado *de condigno*, del cual se entiende dicho en absoluto y sin calificativo alguno. Bastan por ahora estas nociones elementales, para hacerse cargo de la doctrina objeto de esta interesante Cuestion

dice (Job, 35, 7): *si obrares con justicia; ¿qué le darás, ó qué recibirá de tu mano?* Luego el hombre no puede merecer algo de Dios.

3.º Todo el que merece algo de alguno constitúyete en su deudor, puesto que es debido que se recompense la merced á quien la merece. Pero Dios á nadie es deudor, segun lo que se dice (Rom. 11, 35) *¿quién le dió á él primero, para que le sea recompensado?* Luego nadie puede merecer de Dios cosa alguna.

Por el contrario, dicese (Jerem. 31, 16), *galardon hay para tu obra*; y el galardón se dice lo que se da al mérito. Luego parece que el hombre puede merecer de Dios.

Conclusion. *Hay razon de mérito en absoluto ó relativamente [1] en aquello, que respectivamente es de suyo absolutamente justo ó solo circunstancialmente; y así [2] no puede haber mérito del hom-*

final de la 1.ª-2.ª de la SUMA.

(2) Hé aquí la definicion dogmática del Concilio de Trento á este propósito y contra los novadores, que decían que « los méritos humanos no son estimados ante Dios » (sess. 6, can. 24): « si dijere alguno que la justicia recibida no se conserva » y aumenta ante Dios por medio de las buenas obras, sino que estas son meros frutos é indicios de la justificacion obtenida, mas no causa de su aumento; sea anatema; y vuelve á insistir en el mismo tema con mayor especificacion, anatematizando asimismo (can. 32) á quien diga que « el hombre ya justificado no merece aumento de gracia por sus buenas obras ejecutadas mediante la gracia de Dios y por el mérito de Jesucristo, cuyo miembro vivo es ». Conviendría leer la esplicacion amplia y detalladamente comprobada de estas declaraciones en el cap. 16 de la citada sesion 6.ª, que no insertamos por su mucha estension.

bre ante Dios sino segun la presupuesta ordenacion divina, en cuya virtud consigue de él por medio de sus actos como merced ó retribucion tan solo aquello, para cuya adquisicion le ha asignado Dios mismo la virtud de obrar, y no por derecho de rigorosa justicia.

Responderemos, que el mérito y la recompensa (*merces*) se refieren á lo mismo; porque se llama merced lo que se recompensa á alguno por la retribucion de su obra ó trabajo, como cierto precio del mismo: de consiguiente, así como entregar el justo precio por la cosa recibida de alguno es acto de justicia, tambien lo es el recompensar la merced de la obra ó trabajo. Mas la justicia es cierta igualdad, como dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 4); y por tanto hay justicia en absoluto entre aquellos, cuya igualdad es absoluta: pero entre los que no son absolutamente iguales no existe la justicia en absoluto (*simpliciter*), y sí puede haber cierto modo de justicia, como se dice cierto « derecho paterno y señorial », segun indica Aristóteles (ibid. c. 6). Por esta razon *en las cosas, en que hay justicia absoluta, hay igualmente absoluta razon de mérito y galardón, y en las que no hay más que justicia relativa (secundum quid) y no absoluta, tampoco hay razon absoluta de mérito, sino secundum quid*, en cuanto queda á salvo en ellas la razon de justicia; pues así es como el hijo merece algo del padre y el siervo de su señor. Siendo pues evidente que entre Dios y el hombre hay suma desigualdad (por cuanto media entre ellos distancia infinita) y que todo lo que hay de bueno en el hombre viene de Dios; síguese que del hombre á Dios no puede existir la justicia segun una igualdad absoluta, sino segun cierta proporcion, en tanto que el uno y el otro obran segun su (res-

pectivo) modo: y, como el modo y la medida de la virtud humana le viene de Dios al hombre, de aquí que *el mérito del hombre ante Dios no puede ser sino segun el orden divino previamente establecido, de tal modo que el hombre obtiene de Dios por su operacion como recompensa aquello, para que Dios le ha dado virtud de obrar*; así como tambien las cosas naturales consiguen por sus propios movimientos y operaciones el objeto, para el cual han sido ordenadas por Dios: con la diferencia empero de que la criatura racional se mueve á sí misma para obrar por medio del libre albedrío, y por consiguiente su accion (1) tiene razon de mérito, lo cual no sucede en las otras criaturas.

Al argumento 1.º dirémos, que el hombre, en cuanto por propia voluntad hace lo que debe, merece; de otro modo el acto de justicia, por el que uno paga su deuda, no sería meritorio.

Al 2.º que Dios no busca en nuestros bienes utilidad sino gloria, esto es, la manifestacion de su bondad, que tambien se propone en sus obras: y, como nuestros homenajes nada le acrecen á él, sino á nosotros; por esta razon merecemos algo de Dios, no porque por nuestras obras se aumente en algo su grandeza, sino en cuanto obramos por causa de su gloria.

Al 3.º que, puesto que nuestra accion no tiene razon de mérito sino presupuesta la divina ordenacion, no se sigue que Dios se haga deudor nuestro en absoluto, sino de sí mismo, en cuanto es debido que se cumpla su ordenacion.

ARTÍCULO II. — ¿Puede alguno sin la gracia merecer la vida eterna? (2)

1.º Parece que alguno puede sin la

tio, su entusiasta discípulo admirador: ya hemos consignado (nota 3, pág. 784) la condenacion espresa de tan impio y escandaloso error por diversos Pontífices y concilios y señaladamente por el de Trento, que, desentrañando el virus pestífero cuanto aleva de semejante absurda doctrina, declara esplicitamente anatematizada (sess. 6, can. 2) la de que « la gracia de Jesucristo se nos da únicamente, para que podamos con más facilidad vivir rectamente y conseguir la eterna vida, lo cual sin embargo podríamos lograr por solo nuestro libre albedrío y sin la gracia, aunque no tan fácilmente »: en esto precisamente está cifrada la insigne malignidad del herético sistema del pelagianismo, cuya directa y concluyente refutacion es la tesis de este artículo 2.º

(1) Exenta no solo de toda coaccion sino de necesidad, que la obligase á obrar sin el pleno y perfecto uso del libre albedrío, siendo absolutamente dueña de sus actos ó operaciones así en cuanto á obrar ó no como respecto á la libre eleccion antecedente á su acto respectivo, conforme á lo espuesto en la 1.ª Parte (C. 82, a. 2, al 3.º); y puede consultarse tambien no sin fruto en la 2.ª 2.ª la C. 67, a. 1, al 2.º, y C. 88, a. 1, principalmente para desenmascarar el fementido error del jansenismo, que pretende coonestar atribuyendo á Santo Tomás la esclusion únicamente de la coaccion sin la de necesidad en la libertad de accion indispensable para el verdadero mérito.

(2) Tal es en el fondo la base fundamental de la herejía de Pelagio, cuyas innumerables secuelas tomó á su cargo Celes-

gracia merecer la vida eterna: porque el hombre merece de Dios aquello, á lo que ha sido ordenado por la divinidad, segun lo dicho (a. 1); y el hombre se ordena segun su naturaleza á la bienaventuranza como á su fin, por lo que tambien naturalmente apetece ser bienaventurado. Luego el hombre por sus medios naturales puede sin la gracia merecer la bienaventuranza, que es la vida eterna.

2.º Una misma obra cuanto es ménos obligatoria, tanto es más meritoria; y ménos debido es el bien que se hace por el que ha recibido menores beneficios. Luego, pues el que tiene solamente los bienes naturales, ha obtenido de Dios menores beneficios que el que ademas de los naturales tiene otros gratuitos; parece que sus obras son ante Dios más meritorias: y por lo tanto, si el que tiene la gracia puede merecer de algun modo la vida eterna, mucho más el que no la tiene.

3.º La misericordia y la liberalidad de Dios esceden infinitamente á la misericordia y liberalidad humanas. Pero un hombre puede merecer ante otro, aunque jamás haya tenido ántes su gracia. Luego parece que mucho más el hombre sin la gracia puede merecer de Dios la vida eterna.

Por el contrario, dice el Apóstol (Rom. 6, 23): *la gracia de Dios es vida perdurable.*

Conclusion. *El hombre no pudo por sus medios naturales merecer sin la gracia la vida eterna [1] en el estado de íntegra naturaleza, por ser tal la divina preordinación; ni lo puede [2] en su estado de naturaleza degradada sin su previa reconciliación con Dios.*

Responderémos, que se puede considerar al hombre sin la gracia en dos estados, como ya se ha dicho (C. 109, a. 2): uno de naturaleza íntegra, cual le tuvo Adán ántes del pecado; y otro el de la naturaleza corrompida, como se halla en nosotros ántes de la reparacion de la gracia. Si pues hablamos del hombre en cuanto al primer estado, no puede el hombre merecer sin la gracia por sus fuerzas naturales la vida eterna por una razon, y es que el mérito del hombre depende de la preordenación divina. Mas el acto de cualquier ser no se ordena por

la divinidad á algo, que esceda la proporcion de la virtud que es el principio del acto; puesto que por institucion de la divina Providencia nada obra más allá de su virtud: y, siendo la vida eterna cierto bien, que esceda la proporcion de la naturaleza creada, porque tambien escede su conocimiento y deséu, segun aquello (I Cor. 2, 9), *ojo no vió, ni oreja oyó, ni en corazon de hombre subió...* de aquí es que ninguna naturaleza creada es principio suficiente de acto meritorio de la vida eterna, á no sobreañadirse algun don sobrenatural, que se llama gracia. Mas, si hablamos del hombre en estado de pecado, añádese á lo dicho una segunda razon por causa del obstáculo del pecado: pues, siendo este cierta ofensa contra Dios, que priva de la vida eterna, como resulta de lo espuesto (C. 71, a. 6; y C. 113, a. 2); nadie que se halle en estado de pecado puede merecer la vida eterna, si ántes no se reconcilia con Dios obteniendo el perdon, lo cual se hace mediante la gracia; por cuanto al pecador no se le debe la vida, sino la muerte, segun aquello (Rom. 6, 23): *los gajes del pecado son la muerte.*

Al argumento 1.º dirémos, que Dios ordenó la humana naturaleza para que consiga el fin de la vida eterna, no por su propia virtud, sino con el auxilio de la gracia; y de este modo su acto puede ser meritorio de la vida eterna.

Al 2.º que el hombre sin la gracia no puede producir una obra igual á la obra que procede de la gracia: porque, cuanto más perfecto es el principio de la accion, tanto esta es más perfecta; y la razon de la objecion tendría valor, supuesta la igualdad de la operacion en uno y otro caso.

Al 3.º que en cuanto á la primera razon aducida, se refiere de diverso modo á Dios y al hombre: porque el hombre recibe de Dios toda la virtud para hacer el bien, mas no del hombre; y por lo tanto este no puede merecer de Dios cosa alguna sino por el don del mismo: lo cual espresa señaladamente el Apóstol diciendo (Rom. 11, 35) *¿quién le dió á él primero, para que le sea recompensado?* Pero del hombre puede alguien merecer, ántes que haya

recibido de él, por lo que recibió de Dios. En cuanto á la segunda razon, tomada del obstáculo del pecado, es semejante respecto del hombre y de Dios; porque aún el hombre no puede merecer de otro á quien ofendió primero, si no se reconcilia con él dándole satisfaccion.

ARTÍCULO III. — *¿El hombre constituido en estado de gracia puede merecer la vida eterna de condigno? (1)*

1.º Parece que el hombre constituido en gracia no puede merecer la vida eterna por condigno: porque dice el Apóstol (Rom. 8, 18), *no son de comparar los trabajos de este tiempo con la gloria venidera, que se manifestará en nosotros.* Pero entre otras obras meritorias parecen serlo principalmente los sufrimientos de los santos. Luego ningunas obras de los hombres son meritorias de la vida eterna de condigno.

2.º Sobre aquello (Rom. 6, 23), *la gracia de Dios es vida perdurable*, dice la Glosa (ord. August. lib. De grat. et lib. arb. c. 9): «*pudiera decirse rectamente, «estipendio de justicia es la vida eterna»; pero quiso mejor decir, «gracia de Dios es la vida perdurable», para «que entendiésemos que Dios nos conduce á la vida eterna, no por nuestros méritos, sino por su misericordia».* Mas lo que alguien merece por condigno, no lo recibe por misericordia sino por mérito. Luego parece que el hombre no puede por la gracia merecer de condigno la vida eterna.

3.º Aquel mérito parece ser condigno, que se iguala á la recompensa; y ningun acto de la presente vida puede igualarse á la vida eterna, que escede á nuestro conocimiento y deséu; y escede así mismo á la caridad ó dileccion de viador, como tambien escede á la naturaleza. Luego el hombre no puede por la gracia merecer la vida eterna de condigno.

(1) Véase la nota 1, pág. 830. Segun Lutero «no hay mérito alguno del hombre para conseguir la gloria, ni debe cifrarse en nuestras buenas obras confianza de lograrla por ningun concepto»: doctrina condenada espresamente por el Concilio Tridentino (sess. 6, cap. 16, y can. 32) y anticipadamente rebatida aquí.

(2) Entre la obra misma y la recompensa ó retribucion á ella asignada.

(3) Así lo habian ya declarado casi con la misma explicitud

Por el contrario: lo que se da segun el justo juicio parece ser la recompensa condigna. Es así que la vida eterna se da por Dios conforme al juicio de justicia, segun estas palabras (II Tim. 4, 8): *por lo demas me está reservada la corona de justicia, que el Señor justo Juez me dará en aquel dia.* Luego el hombre merece la vida eterna por condigno.

Conclusion. *En la obra meritoria del hombre [1] considerada en su sustancia, como procedente del libre albedrio, no hay condignidad con su retribucion de la vida eterna, y si solo congruidad ó cierta proporcionalidad; mas [2] por su procedencia de la gracia del Espíritu Santo merece de condigno la vida eterna.*

Responderémos, que la obra meritoria del hombre puede considerarse de dos modos: segun que respectivamente procede del libre albedrio ó de la gracia del Espíritu Santo. Si se considera segun la sustancia de la obra y como procedente del libre albedrio, en este concepto no puede haber en ella condignidad á causa de la inmensa desigualdad (2), pero sí hay congruidad por cierta igualdad proporcional; pues parece congruente que, obrando el hombre segun su virtud, sea recompensado por Dios segun la escelencia de su virtud. Mas, si hablamos de la obra meritoria, en cuanto procede de la gracia del Espíritu Santo, entónces es merecedora de la vida eterna de condigno (3), puesto que así el valor del mérito se estima segun la virtud del Espíritu Santo, que nos conduce á la vida eterna, segun aquello (Joann. 4, 14), *se hará en él una fuente de agua, que saltará hasta la vida eterna; graduándose tambien el precio de la obra segun la dignidad de la gracia, por la que el hombre hecho consorte de la divina naturaleza es adoptado como hijo de Dios, á quien se debe la herencia por el derecho mismo de la adopcion, segun aquello (Rom. 8, 17): si hijos, tambien herederos.*

Al argumento 1.º dirémos, que el Após-

que posteriormente lo hiciera el Tridentino (nota 1) los concilios de Florencia bajo el pontificado y autoridad de Eugenio IV, de Letran en tiempo de Inocencio III y de Orange (can. 18) bajo el Papa Leon, apoyándose todos y la interpretacion hoy cifrada bajo la fórmula de condigno en los testimonios contestes de San Juan Crisóstomo (Hom. 10, ad Hebr. 10, 35), Teodoreto (com. ad Hebr. 6, 10) y el V. Beda fundado á su vez en San Agustin.

tol habla de los sufrimientos de los santos segun la sustancia de aquellos.

Al 2.º que las palabras de aquella Glosa deben entenderse en cuanto á la primera causa de llegar á la vida eterna, que es la misericordia de Dios: mas nuestro mérito es la causa subsiguiente.

Al 3.º que la gracia del Espíritu Santo, que poseemos en esta vida, aunque no sea igual á la gloria en acto, es sin embargo igual virtualmente; como la semilla del árbol, en la cual se contiene virtualmente todo el árbol. Asimismo pues el Espíritu Santo, que habita en el hombre por la gracia, es causa suficiente de la vida eterna; por lo cual se dice que es la prenda de nuestra herencia (II Cor. 1, 22).

ARTÍCULO IV. — ¿La gracia es el principio del mérito más principalmente por la caridad que por las otras virtudes? (1)

1.º Parece que la gracia no es el principio del mérito más principalmente por la caridad que por las otras virtudes: porque la recompensa se debe á la obra segun aquello (Matth. 20, 8): *llama á los trabajadores, y págales su jornal (mercedem)*. Pero cada virtud es principio de alguna obra, puesto que la virtud es un hábito operativo, como se ha demostrado (C. 55, a. 2). Luego toda virtud es igualmente principio de merecer.

2.º Dice el Apóstol (I Cor. 3, 8), *cada uno recibirá su propio galardón segun su trabajo*; y la caridad más disminuye el trabajo que lo aumenta, porque segun San Agustín (lib. De verbis Dom. Serm. 9, c. 3; y Serm. 49 De temp.) «el amor hace fáciles y casi nulas» las cosas penosas y crueles: luego la caridad no es más principalmente que otra virtud principio de merecer.

3.º Aquella virtud, cuyos actos son en más alto grado meritorios, parece ser el más principal principio de merecer; y en más alto grado parecen ser meritorios los actos de la fe y la paciencia ó la fortaleza, como es patente en los mártires, que pelearon por la fe con paciencia y vigor hasta la muerte. Luego otras virtudes

(1) Debe recordarse aquí lo establecido en el a. 3 de la C. 110, haciendo distinción entre la gracia y la caridad y demás virtudes.

son más principalmente que la caridad principio de merecer.

Por el contrario, dice el Señor (Joann. 14, 21): *el que me ama, será amado de mi Padre; y yo le amaré y le manifestaré á mi mismo*. Es así que la vida eterna consiste en el conocimiento manifesto de Dios, segun aquello (Joann. 17, 3): *esta es la vida eterna, que te conozcan á ti solo Dios verdadero y vivo*. Luego el mérito de la vida eterna reside sobre todo é íntimamente en la caridad.

Conclusion. *La principalidad del mérito consiste ante todo en la caridad, ya se considere el acto meritorio como dependiente de la divina ordenación ó del libre albedrío.*

Responderémos que, segun se deduce de lo ya espuesto (a. 1), el acto humano tiene razon de merecer de dos orígenes: 1.º y principalmente de la divina ordenación, bajo cuyo aspecto se dice ser el acto meritorio de aquel bien, al que es ordenado el hombre por la divinidad; 2.º de parte del libre albedrío, segun el cual el hombre tiene sobre las demás criaturas la preferencia de obrar por sí mismo y voluntariamente. *En ambos conceptos la principalidad del mérito consiste en la caridad*; porque primeramente debe considerarse que la vida eterna consiste en la fruición (2) de Dios; y el movimiento del alma humana á la fruición del divino bien es el acto propio de la caridad, por el que todos los actos de las otras virtudes se ordenan á este fin, segun que los actos de estas son imperados por la caridad. De aquí es que el mérito pertenece primeramente á la caridad, y secundariamente á las otras virtudes, segun que los actos de estas son imperados por aquella. Asimismo es evidente tambien que lo que hacemos por amor lo hacemos con la mayor voluntariedad; y por lo tanto tambien segun que para la razon de mérito se requiere que sea voluntario, se atribuye principalmente el mérito á la caridad.

Al argumento 1.º dirémos, que la caridad, en cuanto tiene por objeto el último fin, mueve las otras virtudes á obrar; pues siempre el hábito, á que per-

(2) Entiéndase en general y como comprensiva de la vision beatífica de la divina esencia.

tenece el fin, impera á los hábitos, á que pertenecen los medios conducentes al fin, como queda patentizado por lo ya espuesto (C. 9, a. 1).

Al 2.º que una obra puede ser laboriosa y difícil de dos modos: 1.º por la grandeza de la obra, y así la grandeza del trabajo pertenece al aumento del mérito; y la caridad bajo este aspecto no disminuye el trabajo, ántes bien hace acometer obras mayores: «porque, cuando existe, obra grandes cosas», como dice San Gregorio (Hom. 30 in Evang.); 2.º por defecto del agente mismo, porque á cada cual es penoso y difícil lo que no hace con pronta voluntad; y tal trabajo disminuye el mérito, y lo hace desaparecer la caridad.

Al 3.º que el acto de la fe no es meritorio, si la fe no obra por amor, como se dice (Galat. 5); y análogamente el acto de la paciencia y fortaleza no es meritorio, sino para el que obra en ello por caridad, segun aquello (I Cor. 13, 3): *si entregare mi cuerpo para que arda, y no tuviere caridad; nada me aprovecha*.

ARTÍCULO V. — ¿Puede el hombre merecer para sí la primera gracia? (1)

1.º Parece que el hombre puede merecer para sí la primera gracia: porque, como dice San Agustín (in præf. Ps. 31), «la fe merece la justificación». El hombre es justificado por la primera gracia. Luego el hombre puede merecer para sí la primera gracia.

2.º Dios no da la gracia sino á los dignos; mas no se dice alguno digno de algun bien, sino quien lo ha merecido de condigno. Luego alguno puede merecer de condigno la primera gracia.

3.º Entre los hombres puede alguno merecer un don ya recibido, como el que ha recibido del dueño un caballo lo merece haciendo buen uso de él en servicio de su dueño. Siendo pues Dios más liberal que el hombre, mucho más el hombre

puede merecer de Dios por las obras subsiguientes la primera gracia ya recibida.

Por el contrario: repugna la razon de gracia á la de recompensa de las obras, segun estas palabras (Rom. 4, 4): *al que obra no se le computa el jornal por gracia sino por deuda*. Pero el hombre merece aquello, que le es imputado á título de deuda como recompensa de sus obras. Luego el hombre no puede merecer la primera gracia.

Conclusion. *Nadie puede merecer para sí la primera gracia ni por obras antecedentes ni por las subsecuentes.*

Responderémos, que el don de la gracia puede ser considerado de dos modos: 1.º segun la razon de don gratuito, y en este sentido es evidente que todo mérito repugna á la gracia; porque, como dice el Apóstol (Rom. 11, 6), *mas si por gracia, ya no es por las obras*; 2.º segun la naturaleza de la misma cosa que se da, y tampoco así puede corresponder al mérito del que no tiene la gracia, ya porque escede la proporcion de la naturaleza, ya tambien porque ántes de la gracia en estado de pecado el hombre tiene un obstáculo para merecer la gracia, que es el pecado mismo: mas, despues que uno tiene ya la gracia, esta gracia ya poseida no puede corresponder al mérito; porque la recompensa es el término de la obra, y la gracia es en nosotros el principio de toda obra buena, como se ha dicho (C. 109): y por otra parte, si alguno merece otro don gratuito por virtud de la gracia precedente, ya no será la primera gracia. Luego es evidente que *ninguno puede merecer para sí la primera gracia*.

Al argumento 1.º dirémos que, segun dice San Agustín (Retract. l. 1, c. 23), él mismo fue alguna vez engañado, creyendo que el principio de la fe viene de nosotros, pero la consumacion nos es dada por Dios; de lo que allí mismo se retracta: y á esta inteligencia (2) parece referirse eso de que la fe merece la jus-

(1) Hé aquí otro de los errores fundamentales de la compleja herejía de Pelagio, anatematizado directa y esplicitamente por el concilio de Orange (can. 22) y más terminantemente aún por el de Trento, que espone con toda claridad la doctrina verdaderamente católica, valiéndose al efecto de palabras testuales de San Pablo (sess. 6, cap. 8), y reducido á que (segun aquel famoso heresiarca) «el principio ó incoacion de toda obra buena está de nuestra parte, aún cuando su con-

sumacion sea de Dios». Bien se ve aquí radicalmente pulverizada tan soberbia é insensata pretension. En cuanto á la significacion de las palabras *primera gracia* véase lo dicho en la nota 2, pág. 789.

(2) Errónea, segun él mismo declara y reconoce; aparte de que, segun observa Nicolai, en ninguno de sus numerosos escritos y ménos en el que se cita en la objecion 1.ª se halla literalmente lo que se le atribuye como dicho testualmente.