

Si en estos diversos pasajes no se trataba mas que de gracias externas, ¿podría reprehenderse a los pecadores por su desobediencia, esto es, por no haber hecho lo que les era imposible sin la *gracia* interior? ¿No es una misma cosa resistir á la *gracia* interior y resistir al Espíritu Santo? S. Pablo lo habia experimentado con sobrada frecuencia: cuando Jesucristo le reprendió su espíritu perseguidor, le dijo: « En vano será que tires coeces contra el aguijón: *canon est tibi contra stimulum calcitrare.* » *Act.*, ix, 5. Por estas palabras dicen los intérpretes que Jesucristo le reprendió el que sofocaba los remordimientos de su conciencia, y resistía á los movimientos de la *gracia*, que le inspiraban cesase de perseguir á los cristianos.

S. Agustín repitió mas de una vez, que obedecer ó resistir á la vocación de Dios, es efecto de nuestra propia voluntad. *De Spirit. et Litt.*, c. 32 y 34; *Enchir.*, ad *Laur.*, c. 100. Cuando los infieles, dice, no creen, resisten á la voluntad de Dios, pero no quedan vencedores, porque serán castigados. *Ibid.* De lo cual infiere que nada se hace sino lo que quiere el Todopoderoso, bien sea permitiéndolo, bien sea haciéndolo el mismo. *Enchir.*, c. 93; pero entre querer positivamente una cosa y permitirla, hay una diferencia notable.

Los pretendidos defensores de la *gracia* arguyen que esta no es mas que la operacion de la Omnipotencia divina, y que por lo mismo es un absurdo el decir que las criaturas le resistan. El mismo S. Pablo compara esta operacion á la de un alfarero, que hace lo que se le antoja de una masa de barro; *Rom.*, ix, 21. Y segun S. Agustín, Dios es mas Señor de nuestras voluntades que nosotros mismos.

Pero es preciso tener presente que por la poderosa voluntad de Dios tiene el hombre potestad para resistir á la *gracia*. Quiso Dios que fuese libre, para que fuese capaz de merecer. S. Pablo quiere probar que tanto depende de Dios el dar á un hombre la fe, ó de darle en la infidelidad, como depende de un alfarero en hacer de la arcilla un vaso de lujo ó de vil precio: esto es cierto; pero de aqui no se sigue que el hombre sea tan incapaz de accion como una masa de barro. Dios es Señor absoluto de nuestras voluntades; pero no pone en ejecucion este absoluto poder, porque quiere que sea meritoria nuestra obediencia.

¿La *gracia* dada á nuestro primer padre no era tambien la operacion de la Omnipotencia divina? Sin embargo, Adán se resistió á esta *gracia*. Es un desatino creer que Dios hace los mayores esfuerzos con su poder cuan-

do nos da la *gracia*, y que aun se esfuerza mas que cuando la dió al primer hombre. Todas las grandes maximas de que se sirven algunos teólogos para exagerar el poder de la *gracia* y su pretendida fuerza irresistible, se falsifican aplicándolas á la *gracia* que se concedió á los angeles y al hombre en el estado de la inocencia.

Cuando seguimos el monumento de la *gracia*, haciendo una buena obra, se puede decir con verdad lo que dice S. Pablo, que Dios obró en nosotros el *querer* y la *accion*, porque la *gracia* fué la causa primera y principal de esta buena obra; sin embargo, no se sigue de esto que toda *gracia* obra de la misma manera y tiene siempre la misma eficacia. Segun la observacion de S. Agustín, el auxilio del Espíritu Santo se explica de modo que se dice, *que obra en nosotros lo que nos hace obrar.* *Epist.* 194, n. 16; in ps. 32, n. 6; de *Grat. Christi*, n. 26; de *Pecc. merib. et remiss.*, l. 1, n. 7; de *Grat. et lib. Arb.*, n. 31.

Se ha insistido mucho sobre la diferencia que pone S. Agustín entre la *gracia* concedida al hombre en el estado de la inocencia, y la que Dios concede al hombre debilitado por la culpa; por esta, segun el santo Doctor, auxilia Dios nuestra debilidad, determinándola *invenciblemente* al bien; por consiguiente á esta *gracia* la llama el auxilio por el cual perseveramos, *Adiutorium quo. Lib. de Corrupt. et Grat.*, c. 10, 11 y 12.

Basta leer el lugar citado para convenirse de que S. Agustín habla del don de la perseverancia final, que junta la *gracia* con la muerte. Este don es *invencible* sin duda, porque el hombre no puede resistir á la *gracia* despues de su muerte. Fué menester un empeño sistemático bien extraño, para aplicar á toda *gracia* actual lo que dijo S. Agustín de la perseverancia final, y para lisonjearse de tan bello descubrimiento como la *clave* del sistema de S. Agustín. Bossuet, *Defensa de la tradicion y de los SS. PP.*, l. 12, c. 7.

Mas dicen tambien que S. Agustín pone por principio que nosotros obramos necesariamente, segun lo que mas nos agrada: *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*; considera la *gracia* como una delectacion superior á la concupiscencia, que la supera, y que por consiguiente no podemos resistirnos á ella.

Si esto fuera cierto, necesitaríamos principiar conciliando á S. Agustín consigo mismo. Sostiene que la *gracia* no destruye el libre albedrio, sino que le perfecciona. *Lib. de Spirit. et Litt.*, c. 30, n. 32, etc. Los pelagia-

nos entendian por libre albedrio una facilidad igual en hacer lo bueno y lo malo, una especie de equilibrio de la voluntad entre estas dos cosas. *Op. imperf.*, l. 3, n. 109, 110 y 117; *Epist. de S. Próspero á S. Agustín*, n. 4. S. Agustín pretende con mucha razon que nosotros hemos perdido esta grande y feliz libertad por el pecado de Adán, y que necesitamos del auxilio de la *gracia* para restablecerla. *Lib. de Corrupt. et Grat.*, c. 12, n. 37. Si la *gracia* restablece este equilibrio, ¿cómo puede haber necesidad de ceder á la *gracia*? Por lo tanto claro está que, segun el principio de S. Agustín, las palabras *placer*, *necesidad*, *delectacion*, se toman en un sentido muy impropio. Cuando la *gracia* nos mueve eficazmente á una accion, á la cual tenemos mucha repugnancia, á superar una tentacion violenta que nos inclina al pecado, sin duda que entonces no es un placer ó una delectacion quien nos arrastra; y el sentimiento interior nos convence de que aun en este caso podemos resistir á la *gracia*. ¿Engaña Dios nuestro sentimiento interior? Un sistema teológico no debe fundarse en palabras de que se puede abusar.

V. *Eficacia de la gracia*. Se pregunta en que consiste esta eficacia, y que diferencia hay entre la *gracia* eficaz y la que no lo es. Antes de explicar los diversos sistemas sobre esta materia, bueno será que subamos hasta el origen de la oscuridad de que ella es inseparable.

Se trata primeramente de saber en qué sentido es la *gracia* divina *causa* de nuestras acciones. En el artículo *Causa*, hemos observado, que se deben distinguir las causas físicas de las causas morales. Llamamos *causa física* un ser cualquiera, á cuya presencia se verifica siempre un efecto, que nunca sucede en su ausencia: así el fuego es tenido por causa física del calor, de la luz y de la quemadura, porque estos fenómenos se verifican siempre á la presencia del fuego, y nunca en su ausencia. Lo mismo sucede con el calor, respecto á la vegetacion: la coexistencia constante de estos fenómenos nos obliga á inferir que el uno es causa física del otro; que hay una *conexion necesaria* entre los dos; y no tenemos otra razon para juzgarlo así. Por esta razon el que pone fuego en alguna parte se juzga causa física del incendio.

Una *causa moral* se conoce por el signo contrario, una misma causa no siempre produce un mismo efecto, y el mismo efecto puede seguirse de diversas causas: así las ideas que tenemos en el entendimiento, los motivos que nos determinan á obrar, se llama-

man *causa* de nuestras acciones, pero solamente *causa moral*; un mismo motivo puede obligarnos á hacer muchas acciones diferentes, y una misma accion puede hacerse por diversos motivos; por consiguiente, entre nuestros motivos y nuestras acciones no hay mas que una *conexion contingente*. Sin embargo, el que sugiere los motivos, el que manda, aconseja y excita á que se verifique una accion, es tenido por causa moral de la misma: se le imputa á él de la misma manera que al que es causa eficiente y física: el nombre de *causa eficiente* se da sin diferencia alguna al uno y al otro.

Era necesario repetir aqui estas ideas, porque se trata de saber á cuál de estas dos especies de *causalidad* debe pertenecer la operacion de la *gracia* divina; y como esta no se parece del todo á ninguna de las dos precedentes, no es extraño que en orden á este punto se hubiesen dividido las opiniones.

Muchos teólogos piensan que hay grandes inconvenientes en considerar la *gracia* como solo causa moral de nuestras acciones. Esto es, dicen, comparar la accion de Dios que obra en nuestro interior, con la accion del hombre que obra fuera de nosotros: esto solo puede ser causa ocasional de las ideas de nuestro entendimiento, y de los movimientos de nuestro corazón; al contrario, Dios por su *gracia* es la causa eficiente: él es quien obrar produce inmediatamente en nosotros las acciones: tal es el lenguaje de la Sagrada Escritura, de la tradicion y de los santos PP. En las acciones naturales obramos por nuestras propias fuerzas; por nuestro poder es absolutamente nulo para los actos sobrenaturales: nosotros obramos por las fuerzas de la *gracia*, y la doctrina contraria es el error de los pelagianos. Por esta razon muchos llaman *premoçion ó predestinacion física* la operacion de la *gracia*, otros la comparan con la influencia de un peso en la balanza (sistema destructivo del libre albedrio): pero esto es un abuso.

Otros repugnan el llamar á la *gracia causa física* de nuestras acciones; porque un efecto físico tiene una conexion necesaria con su causa: este es el lenguaje de todos los filósofos. Si entre la *gracia* y nuestras acciones hay mas que una conexion contingente, la accion hecha por influencia de la *gracia* no puede ser libre, ni por consiguiente meritoria. Todas las afecciones que nos vienen de una causa física, como el hambre, la sed, el cansancio y el sueño, no son libres sino necesarias; no nos son imputables á bien ni á mal: luego seria lo mismo con nuestras acciones so-

braturales, si fuesen físicamente producidas por la gracia.

Segun estos mismos teólogos, los testimonios de la Sagrada Escritura, que dicen que Dios obra en nosotros y produce nuestras buenas acciones, no deben entenderse en sentido rigoroso; de lo contrario estaríamos puramente pasivos. En todas las lenguas está en uso el atribuir las acciones libres a la causa moral que las produce, tanto y aun más que a su causa física, como al que las mandó, las aconsejó y exhortó a que se hiciesen, etc., de la misma manera que al que perpetró la acción: no es cierto que el primero sea solamente causa ocasional, si realmente tuvo intención de producir el efecto que ha sucedido. El mismo S. Agustín reconoce que el auxilio del Espíritu Santo se explica en la Sagrada Escritura, diciendo, que *hacen en nosotros lo que nos hace hacer*. Por lo mismo este santo Doctor ha conocido que dichas expresiones no explican una causalidad física. *Epist. 194 ad Sixtum, c. 4, n. 16*, etc. Aun hay más: otros pasajes de la Escritura dicen que Dios ciego, endurece y desearria a los pecadores; y no se sigue de aquí que Dios sea causa física y eficiente de su ceguedad, etc.; solo es causa ocasional. Véase ENDEBECIMIENTO.

Cuando se dice que nuestro poder es nulo respecto a las acciones sobrenaturales, se juega con un equívoco: este poder no es sustancialmente distinto de aquel con el cual verificamos nuestras acciones naturales, porque es la misma facultad de querer y obrar; pero como este poder está debilitado, degradado y viciado por la culpa original, es preciso que recibamos por la gracia una fuerza que sin ella no tenemos: esto es lo que negaban los pelagianos; pero con el impulso de la gracia obramos tan real y físicamente como con los motivos que determinan nuestras acciones naturales: el sentimiento interior nos asegura que en ambos casos somos activos y no puramente pasivos: contradecir este sentimiento interior, sería dar lugar a todos los sofismas de los fatalistas.

Es inútil, añaden estos mismos teólogos, predicar la omnipotencia de Dios, su dominio supremo sobre los corazones, la dependencia que las criaturas tienen de Dios, la necesidad de abatir al hombre y de reprimir su orgullo, etc.: estos lugares comunes nada significan, porque prueban demasiado. Dios no constituye su poder ni su grandeza en cambiar la naturaleza de los seres racionales, sino en hacerlos que obren según su natural, y por lo mismo libremente, puesto que los ha hecho libres, capaces de merecer y de des-

merecer: y nadie será nunca capaz de concebir que hay mérito y demerito donde hay necesidad. Una vez decidido que nosotros no podemos hacer ninguna buena obra sin la gracia, ni siquiera concebir sin ella un buen deseo, ¿dónde está el motivo para envanecerlos? Sin embargo, no se deja ver que los defensores de la causalidad física sean más humildes que los partidarios de la causalidad moral.

De estos diversos principios partieron los teólogos para formar sus sistemas sobre la eficacia de la gracia. Todos están en la precisión de conciliarlos con dos verdades católicas: la primera, que hay gracias eficaces por medio de las cuales sabe Dios triunfar de la resistencia del corazón humano, ó mas bien previene esta resistencia sin perjudicar a su libertad; la segunda, que las hay suficientes ó ineficaces, a las cuales puede el hombre resistirse y efectivamente se resiste.

Pero de dónde viene la eficacia de la gracia? ¿Del consentimiento de la voluntad, ó de la eficacia de la gracia misma? Se reducen ordinariamente a estas dos las muchas opiniones que dividen a los teólogos sobre esta materia. Los que siguen la primera, consideran la gracia como causa solamente moral; los otros la tienen por causa física de nuestras acciones. Los principales sistemas católicos son el de los tomistas, el de los agustinianos, el de los congruistas, el de los molinistas y el del Padre Tomasino: después de haberlos explicado, hablaremos de los diversos sistemas de los herejes.

Segun los tomistas, la eficacia de la gracia se toma de la omnipotencia de Dios, y de su dominio supremo sobre las voluntades de los hombres: dicen que la gracia por su misma naturaleza produce el libre consentimiento de la voluntad, aplicando físicamente la voluntad al acto, sin incomodar ni menos destruir su libertad. Añaden que esta gracia es absolutamente necesaria al hombre para obrar en cualquier estado en que se le considere: antes del pecado de Adán, a título de dependencia; después de este pecado, por la misma razón, y por la debilidad que por el contrario la voluntad del hombre. Llaman también a la gracia *premoção* ó *predeterminación física*. Ya hemos visto los inconvenientes que les oponen sus contrarios. V. TOMISTAS.

Los agustinianos dicen que la eficacia de la gracia consiste en la fuerza absoluta de una delectación que Dios nos da para el bien, y que por su naturaleza lleva consigo el consentimiento de la voluntad: así, segun esta

opinión, la gracia es eficaz por sí misma. Pero no sabemos si la miran como causa física de nuestras acciones, ó solamente como causa moral. Uno dicen que para todo acto sobrenatural se necesita una gracia por sí misma eficaz; otros, como el cardenal de Noris, piensan que solo es necesaria para las acciones difíciles; y que para aquellas que no exigen un gran esfuerzo, basta la gracia suficiente. Pero cuando esta produce su efecto, ¿se hace eficaz por sí misma, ó solo por el consentimiento de la voluntad? No lo sabemos: hemos visto en el párrafo antecedente que el fundamento de este sistema no es de la mayor solidez. V. AGUSTINIANISMO.

La opinión de los congruistas es que la eficacia de la gracia consiste en la relación de conveniencia que hay entre la gracia y las disposiciones de la voluntad en las circunstancias en que esta se halla. Dios, dicen, ve en qué disposición se encontrará la voluntad del hombre, en estas ó aquellas circunstancias, cuál es la especie de gracia que logrará el consentimiento de la voluntad: por un rasgo de su bondad concede la gracia que conoce conveniente, y a la cual previó que la voluntad consentiría. Segun este sistema, la gracia eficaz y la suficiente no tienen entre sí distinción esencial; solo se distinguen respecto a las circunstancias, bajo cuyo aspecto la primera es mayor beneficio que la segunda; no es causa física, sino la moral de las buenas acciones. Sin embargo, en buena lógica no parece falso que la gracia eficaz y la suficiente no sean esencialmente distintas. V. CONGRUISMO.

Si es que hay teólogos que sigan las opiniones de Molina, piensan que la eficacia de la gracia proviene de la voluntad humana. Segun ellos, Dios, cuando da indiferentemente a todos la misma gracia (1), deja a la voluntad humana el poder de hacerla eficaz por su consentimiento, ó ineficaz su resistencia: no reconocen gracia eficaz por sí misma. El primer inconveniente de este sistema es que parece que la voluntad determina la gracia y no la gracia a la voluntad; el segundo, que en él no se ve en qué consiste el que una gracia eficaz sea mayor beneficio que otra gracia ineficaz. Estos fueron sin duda los motivos que determinaron a Suárez

y á otros teólogos á corregir la opinión de Molina, haciendo consistir la eficacia de la gracia en su congruidad: por lo cual no es justo que se dé a los congruistas el nombre de molinistas, porque sus opiniones no son como las de Molina. V. CONGRUISMO, MOLINISMO.

El P. Tomasino, en sus *Dogmas teológicos, t. 3, trat. 4, c. 18*, hace consistir la eficacia de la gracia en la reunión de muchos auxilios sobrenaturales, tanto interiores como exteriores, que de tal manera precisan a la voluntad, que infaliblemente alcanzan su consentimiento: cada uno de estos auxilios, dice, tomados separadamente, puede quedar sin efecto, y muchas veces sucede así por la resistencia de la voluntad; pero tomados colectivamente, la mueven con tanto vigor, que salen victoriosos, predeterminándola, no físicamente, sino solo moralmente. No es fácil percibir en qué se distingue este sistema del de los congruistas. Atribuyendo á la gracia una causalidad puramente moral, no es ya posible suponerla eficaz por sí misma.

No vemos que haya necesidad de que un teólogo abraza ninguno de estos sistemas. Siendo imposible hacer una comparación perfectamente exacta entre la influencia que la gracia ejerce sobre nosotros, y la de cualquiera otra causa física ó moral, esta influencia constituye un verdadero misterio; no podemos concebirla claramente ni explicarla con exactitud por medio de las palabras aplicables á las otras causas: así la disputa sobre este objeto entre los teólogos católicos probablemente durará hasta el fin de los siglos. Aun cuando fuese posible combinarlos, si llegan á conformarse en el sentido de las palabras, por lo menos puede asegurarse que hasta el presente no han manifestado de-searlo.

Los errores que en esta materia condenó la Iglesia, son los de Lutero, Calvino y Jansenio. Lutero sostenía que la gracia obra con tanto imperio sobre la voluntad del hombre, que no le deja poder para resistirse. Calvino, en sus *Instituciones, lib. 3, c. 23*, trata de probar que la voluntad de Dios introduce en todas las cosas, y lo mismo en nuestras voluntades, una necesidad inevitable. Segun ambos doctores, esta necesidad no es física, total, inmutable, ni esencial, sino relativa, variable y transeunte. Calvino, *Inst., lib. 3, c. 2, núm. 41 y 42*; Lutero, *De servo Arbit., fol. 434*. No sabemos qué sentido daban á estas expresiones. M. Bossuet prueba que los escolásticos nunca sostuvieron un fatalismo mas duro ni mas inflexible. *Hist. de las Va-*

(1) [En el artículo MOLINISMO, 4.º, dice Berrier que Molina, al paso que reconoce que Dios da á todos los socorros necesarios y suficientes para obrar su salvación, encierra que concede á unos mas que á otros, segun bien le place. Por esto conviene Berrier en que Molina no enseña que Dios da á todos indiferentemente la misma gracia, como lo dice aquí.]

riac., lib. 44, n. 1 y siguientes. Los arminianos y otras muchas ramas de la secta de Lutero dulcificaron esta aspereza de las doctrinas de sus maestros: se llamaron *synergistas*, y muchos de ellos son pelagianos.

Los arminianos al principio admitían, como los católicos, la necesidad de la *gracia* eficaz, añadiendo que esta *gracia* nunca falta á los justos, sino por culpa suya; que en sus necesidades tienen siempre *gracias* interiores mas ó menos fuertes, aunque en realidad suficientemente para atraer la *gracia* eficaz, ó infaliblemente la atraen cuando no se les hace resistencia; y que al contrario quedan sin efecto, cuando en lugar de consentir en ellas, como pudiera hacerse, se les resiste. En el día los mas de los arminianos, siguiendo la doctrina de Pelagio, ya no reconocen la necesidad de la *gracia* interior. Le Clerc, en sus notas sobre S. Agustín, pretende que este santo Doctor no llegó á probar la necesidad de la *gracia*: en el párrafo primero de este artículo hemos hecho ver lo contrario.

Jansenio y sus discípulos dicen, que la eficacia de la *gracia* proviene de una delectación celestial indeliberada en grado de fuerza superior á los grados de la concupiscencia que le es contraria. Si quieren ocurrir con alguna consecuencia, están en la precisión de confesar, que el acto con que la voluntad cede á la *gracia*, es tan necesario como el movimiento del plato de un peso, cuando se le carga por el lado opuesto.

Todas las opiniones se reducen pues á dos sistemas diametralmente contrarios, de los cuales el uno trata de economizar y salvar la libertad del hombre; y el otro de ensalzar el poder de Dios y la fuerza de su acción sobre la voluntad humana. En cada uno de estos dos sistemas sucede con frecuencia, que no distan mucho las opiniones en lo sustancial, sino en variaciones que es muy difícil conocer.

En efecto, la opinión de Molina, el congruismo de Suárez y el sistema del P. Tomasso parecen suponer que en última resolución, quien hace la *gracia* eficaz ó eficaz es el consentimiento del hombre ó su resistencia. Por otra parte, todas las opiniones que atribuyen á la *gracia* una eficacia independiente del consentimiento, vienen á recaer unas en otras, aunque sus nombres sean diferentes. Que la *gracia* se llame *delectación* ó que se llame *premoción*, etc., nada importa para el asunto principal, que se reduce á saber si el consentimiento de la voluntad al impulso de la *gracia* es libre ó necesario, si entre la *gracia* y el consentimiento de la voluntad hay la misma conexión que entre una

causa física y su efecto, ó si solamente hay entre estas dos cosas la conexión que se nota entre una causa moral y la acción que de ellas se sigue. Esto viene á ser la misma disputa que la que se nota entre los defensores de la libertad y los fatalistas, sobre si los motivos que nos determinan en nuestras acciones naturales son causa física ó solamente moral de las mismas acciones.

La Iglesia no se mezcla en las cuestiones abstractas sobre la naturaleza de la *gracia*; pero atenta á conservar las verdades reveladas, singularmente el dogma de la libertad, sin el cual no hay religión, ni moral, se eñe á condenar las expresiones que pueden atentar contra estos objetos. Es difícil de creer que ningún teólogo, sin exceptuar á Lutero y á Calvino, quisiese hacer al hombre un ser absolutamente pasivo, tan incapaz de obrar, de merecer y de desmerecer como un autómeta, un puro juguete del poder de Dios, que hace de él á su gusto un santo ó un malvado, un escogido ó un réprobo. Pero las expresiones alusivas de que muchos se sirvieron, y las consecuencias erróneas que de ellas se seguían, eran dignas de condenarse, y la Iglesia tuvo mucha razón en prohibirlas. Mientras ella no repruebe un sistema, es una temeridad el calificarle de erróneo.

Los partidarios de la *gracia* eficaz por si misma afectan suponer que los semipelagianos admitían una *gracia* versátil ó sujeta á la voluntad del hombre, la cual combatió S. Agustín con todas sus fuerzas. Lo cierto es que nunca se disputó sobre esta materia entre S. Agustín y los semipelagianos: de esta verdad puede convencerse el que compare las cartas en que S. Próspero y S. Hilario de Arles exponen á este santo Doctor las opiniones de los semipelagianos, y la respuesta que él les dió en sus libros de la *Predestinación de los santos* y del *Don de la perseverancia*. V. SEMIPELAGIANOS.

Jansenio llevó mas lejos la temeridad, asegurando que los semipelagianos admitían la necesidad de la *gracia* interior para las obras buenas, y para el principio de la fe; pero que eran herejes, porque pretendían que el hombre podía según su gusto consentir ó resistir á la *gracia*. En el § 2º de este artículo hicimos ver con S. Agustín todo lo contrario.

Se acusa á los congruistas de que enseñan con los semipelagianos, que el consentimiento de la voluntad previsto por Dios es la causa que le determina á dar la *gracia* congrua, mas bien que una *gracia* incongrua; que así la primera no es gratuita, sino que viene á ser la recompensa del consentimiento pre-

visto. Los congruistas dicen que esto es falso y absurdo, y lo prueban muy fácilmente. Véase CONGRUISTAS.

Por su parte, no dejan de sostener que la opinión de los tomistas y agustinianos en realidad no es diferente en el fondo de la de Jansenio, de Lutero y de Calvino; que una vez que se fundan en los mismos principios no debieron negar las consecuencias; que no son católicos, sino porque son malos lógicos. Bien se deja ver que esta acusación no ha quedado sin respuesta. Por una parte y por otra hubiera sido mejor haber omitido esta especie de imputaciones.

A S. Agustín se le dió el nombre de *Doctor de la gracia*, porque fué quien ilustró mucho las cuestiones pertenecientes á esta materia; pero él mismo confiesa la oscuridad inseparable de ella, y la dificultad que se encuentra en establecer la necesidad de la *gracia*, sin parecer que se atenta contra la libertad del hombre. *Lib. de Grat. Christi, cap. 47, número 32, etc.* Prueba invenciblemente contra los pelagianos, que la *gracia* es necesaria para toda buena obra; contra los semipelagianos, que es necesaria también para formar buenos deseos; por consiguiente, para el principio de la fe y de la salvación: contra unos y otros, que es puramente gratuita, siempre preveniente y no prevenida por nuestras buenas disposiciones naturales. Estos dos dogmas, de los cuales el uno es consecuencia del otro, fueron adoptados y confirmados por la Iglesia, y nadie puede separarse de ellos sin caer en la hereja.

En el libro de la *Predestinación de los santos, cap. 4º*, dice este santo Doctor, que la segunda de estas verdades lo fué revelada por Dios, cuando escribía sus libros á Simpliciano. No se debe inferir de aquí, que la ignorasen los PP. sus predecesores, ni que todo lo que él dijo respecto á la *gracia* le fué inspirado ó sugerido por revelación, como algunos teólogos han querido persuadirlo. Tampoco se sigue que la Iglesia en el hecho de confirmar los dos dogmas de que hablamos, haya adoptado también todas las pruebas de que se valió san Agustín, todos los discursos que hizo, y todas las aplicaciones que dió de muchos lugares de la Sagrada Escritura: esto es una equivocación con que pudieron ser sorprendidos sujetos poco ilustrados, cuando se dice que la Iglesia aprobó solamente la doctrina de S. Agustín.

Los teólogos que sostienen con tenacidad que la *gracia* victoriosa ó *electiva* predetermina, eficaz por si misma, la predestinación gratuita á la gloria, etc., es la doctrina de S.

Agustín, dieron lugar á que los incrédulos y socinianos asegurasen que la Iglesia, en el hecho de condenar á Lutero, Calvino, Bayo, Jansenio, etc., condenó también al mismo S. Agustín, lo cual es absolutamente falso. Véase ACTUALISTAS, CONGRUISTAS, JANSENISTAS, TOMISTAS, etc.

En orden á esta delicada é importante materia hay que establecer dos puntos, el uno relativo á la necesidad de la *gracia*, y el otro á su gratitud: lo cual basta para regular la hereja de Pelagio; y contra los semipelagianos se establecerá que el principio de la fe, así como de toda buena voluntad, no proviene de nosotros, sino de Dios. Hé aquí pues la doctrina de S. Alfonso Maria de Liguori acerca de los puntos indicados.

I.

De la materia de la gracia.

PRIMERA PRUEBA. — Se toma de esta sentencia de Jesucristo (*Juan., vi, 44*): *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum*. Es manifiesto por estas solas palabras que nadie puede hacer una acción buena en el orden sobrenatural, sin el auxilio de la *gracia* interior. Se confirma esta verdad con otra sentencia del mismo Evangelio (*xv, 5*): *Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo; hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere*. Así que, según la enseñanza de Jesucristo, nada podemos por nosotros mismos en el orden de la salvación; luego nos es absolutamente necesaria la *gracia* para toda buena acción; sin ella, dice S. Agustín, no podemos adquirir mérito alguno para la vida eterna.

« Ne quisquam putaret, parvum aliquem fructum posse á semetipso palmitem ferre, cum dixisset hic fert fructum multum, non ait, quia sine me parum potestis facere, sed, nihil potestis facere: sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest. » Se prueba en segundo lugar la necesidad de la *gracia* por lo que dice S. Pablo (á quien los Santos PP. llaman el Predicador de la *gracia*), escribiendo á los Filipenses (*Phil., ii, 12 y 13*): *Cum metu et tremore vestram salutem operamini; Deus est enim qui operatur in vobis, et velle et perficere*. Comienza desde luego exhortándolos á que sean humildes, *in humilitate superiores sibi invicem arbitantes*, á ejemplo de Jesucristo, que añade el apóstol, *humilitati semetipsam usque ad mortem*; en seguida les hace saber que Dios es quien obra en ellos todo el

bien, insinuándonos esta sentencia de S. Pedro (I Petr., 3): *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. S. Pablo, en una palabra, quiere convencernos de la necesidad de la gracia para querer y ejecutar toda acción buena, y nos enseña que por estar razón debemos ser humildes, porque de otro modo nos haríamos indignos de ella, y a fin de que los pelagianos no pudieran decir que no se trata aquí de la necesidad absoluta de la gracia, sino de su necesidad para obrar el bien más fácilmente, según ellos lo entienden, añade el mismo santo en otro lugar (I Cor., xii, 3): *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto*. Si, pues, no podemos ni aun pronunciar el nombre de Jesús de una manera provechosa á nuestra alma, si la gracia del Espíritu Santo, ¿cuánto menos podremos obrar nuestra salvación sin el auxilio de esta misma gracia?

SEGUNDA PRUEBA. — Nos enseña S. Pablo que la gracia de la ley no nos basta, como perpetua Pelagio, porque tenemos necesidad de la gracia actual para poder observar la ley (Gal., ii, 21): *Si per legem iustificati, ergo gratia Christi mortuus est*. Por justicia es menester entender la observancia de los preceptos, según este otro pasaje de la Escritura (I Joan., iii, 7): « Qui facit iustitiam, justus est. » Así, quiere decir el Apóstol: Si el hombre puede observar la ley con el auxilio solo de la ley, en vano, pues, ha muerto Jesucristo. Pero no, ciertamente que tenemos necesidad de la gracia que Jesucristo nos ha procurado por su muerte. Tanto falta para que la ley baste para observar los preceptos, que al contrario, la ley ha llegado á ser para nosotros una ocasión, como dice el mismo Apóstol, de traspasar los preceptos, puesto que por las prohibiciones de la ley entró la concupiscencia en nosotros: « Occasionem autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam, sine legem enim peccatum mortuum erat; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit. » (Rom., vii, 8 y 9.) S. Agustín explica de qué manera nos hace más culpables que inocentes el conocimiento de la ley. Nace esto, dice el santo Doctor (1), de la condición de nuestra corrompida voluntad, que es tal, que por el amor que tiene á la libertad, se inclina con más vehemencia hacia las cosas prohibidas, que hacia las que son permitidas. Es, pues, cosa de la gracia el hacernos amar y practicar el bien que conocemos deber hacer, como expresa el concilio II de Cartago: « Et quod facien-

(1) S. Aug., I de Spir. S. et lit.

dum cognovimus, per gratiam prastatur, etiam facere dirigamus, atque valeamus. » ¿Quién pudiera sin la gracia cumplir el primero y más importante de todos los preceptos que consiste en amar á Dios? *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. (Rom., v y vi.) La caridad es un puro don de Dios que no podemos obtener por nuestras propias fuerzas. « Amor Dei, quo pervenitur ad Deum, non est nisi á Deo, » escribe S. Agustín (1), cómo habla David (Sal. cxvii, 13): « Impulsus eversus sum, ut caderem, et Dominus suscepit me. » Salomón dice (Sap. vii, 21): « Nemo potest esse continens (es decir, vencer los movimientos de incontinencia), nisi Deus det. » Por esto el Apóstol, después de haber hablado de las tentaciones que nos asaltan, añade (Rom., viii, 37): *Sed in his omnibus superamus propter eum*; y en otro lugar dice (I Cor., ii, 14): *Deo gratias, qui semper triumphat nos in Christo Jesu*. Si S. Pablo da gracias á Dios por la victoria que consiguió contra las tentaciones, es porque se reconocía deudor de esta victoria á la gracia. Serían ridículas estas acciones de gracias, dice S. Agustín (2), si la victoria no viniese de Dios: « Irrisoria est etiam illa actio gratiarum, si ob hoc gratie aguntur Deo, quod non donavit ipse, nec fecit. » Todo esto demuestra cuán necesaria es, tanto para hacer el bien como para evitar el mal.

PRUEBA TERCERA. — Pero veamos la razón teológica de la necesidad de la gracia. Los medios deben ser proporcionados al fin: consistiendo pues nuestra salvación eterna en gozar de Dios sin enigmas, lo que ciertamente es un fin de órdenes sobrenaturales, claro es que los medios que conduzcan á este fin, deben ser también sobrenaturales. Todo lo que conduce á la salvación es un medio en orden á la salvación misma; y por consiguiente nuestras fuerzas naturales no bastan solas para hacernos obrar cosa alguna en orden á la salud eterna, si por la gracia no son elevadas á un orden superior, puesto que la naturaleza no puede hacer por sí misma lo que la es superior, como acontece con los actos de un orden sobrenatural. A la debilidad de nuestras fuerzas naturales, que son incapaces de producir actos sobrenaturales, se agrega la corrupción de nuestra naturaleza ocasionada por el pecado, lo cual nos hace sentir más la necesidad de la gracia.

(1) S. Aug., I de Contr. Julian., c. 5.
(2) Ib., in hoc. cit. ad Corinth.

II.

De la gratitudud de la gracia.

PRIMERA PRUEBA. — Nos revela el Apóstol en muchos lugares que la gracia divina es enteramente gratuita, y únicamente la obra de la misericordia de Dios, que no depende de nuestros méritos naturales. Dice (Phil., i, 29): *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini*. Según pues lo observa S. Agustín (1), es un don de Dios que nos adquirió Jesucristo, no solamente el sufrir por su amor, sino también el creer en él; luego si es don de Dios, no puede ser el fruto de nuestros méritos: « Utrumque ostendit Dei donum, quia utrumque dixit esse donatum; nec ait, ut plenius et perfectius credatis, sed ut credatis in eum. » La misma doctrina enseña el Apóstol en su primera Epístola á los corintios, cuando dice (vii, 25): *Misericordiam consecutus á Domino, ut sim fidelis*. Si por la misericordia de Dios somos fieles, no es pues por nuestro mérito. « Non ait (dice S. Agustín en el lugar citado) quia fidelis eram; fideli ergo datur quidem, sed datum est etiam ut esset fidelis. »

PRUEBA SEGUNDA. — Para convencerse de que cuantas luces y fuerzas nos da Dios para obrar, no son efecto de nuestro mérito, sino un don enteramente gratuito suyo, basta leer este otro pasaje de S. Pablo (I Cor., iv, 7): *Quis te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Si la gracia se concediese según nuestros méritos naturales procedentes de las solas fuerzas de nuestro libre albedrío, el hombre que obra su salvación, se discerniría él mismo de aquel que no la obra. Y como observa con razón S. Agustín, si Dios no nos diese más que el libre albedrío, es decir, una voluntad libre que pudiese ser indeferentemente buena ó mala, según el uso que de ella hiciésemos, suponiendo que la voluntad viniese de nosotros y no de Dios, lo que procediese de nosotros, sería mejor que lo procedente de Dios: « Nam si nobis libera quædam voluntas ex Deo, quæ adhuc potest esse vel bona, vel mala; bona vero voluntas ex nobis est, melius est id quod á nobis, quam quod á illo est (2). » Pero no, el Apóstol enseña terminantemente que todo lo que tenemos de Dios, se nos ha dado gratuitamente, y que por lo mismo de nada podemos gloriarnos.

(1) S. Aug., I de Prædest. SS., c. 2.
(2) Ib., lib. 2, De peccat. merit., c. 18

TERCERA PRUEBA. — El dogma en fin de la gracia se halla confirmado en estas palabras de la carta del mismo Apóstol á los romanos (ii, 5 y 6): *Si ergo in hoc tempore reliquæ secundum electionem gratia salvæ factæ sunt. (Por reliquia entiende aquí el corto número de judíos que creyeron, en comparación de todos los demás que permanecieron en la incredulidad.) Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia*. No podía S. Pablo expresar de una manera más clara esta verdad católica, que la gracia es un don gratuito de Dios, y que no depende de los méritos de nuestro libre albedrío, sino de la pura liberalidad del Señor.

III.

Se prueba la necesidad y gratitud de la gracia por la tradición, confirmada por las decisiones de los concilios y de los sumos pontífices.

S. Cipriano (1) establece como una máxima fundamental en esta materia la sentencia siguiente: « In nullo gloriamur, quando nostrum nihil est. » S. Ambrosio (2) escribe: « Ubique Domini virtus studii cooperatur humanis, ut nemo possit edificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino. » S. Juan Crisóstomo (3) dice: « Gratia Dei semper in beneficiis prioribus sibi partes vindicat; » y en otra parte (4): « Quia in nostra voluntate totum potest gratiam Dei relictum est, ideo et peccantibus supplicia proposita sunt, et bene operantibus retributiones. » Se expresa de una manera todavía más clara en otro lugar (5): « Igitur, quod accepisti, habes; neque hoc tantum, aut illud, sed quidquid habes, non enim merita tua hæc sunt, sed Dei gratia, quamvis fidem adducas, quamvis dona, quamvis doctrinæ sermonem, quamvis virtutum, omnia tibi inde proveniant. Quid igitur habes, quæso, quod acceptum non habes? Nam ipse per te recte operatus es? Non sane, sed accepisti... Propterea cohibeatis operes, non enim tuum ad munus est, sed largientis. » Enseña S. Jerónimo (6) que: *Dominum gratia sua nos in singulis operibus juvare, atque sustentare.* »

(1) S. Cyp., lib. 5 ad Quirin., c. 4.
(2) S. Ambros., 17 in Luc., c. 5.
(3) S. Chrys., hom. 15 in Joan.
(4) Ibid., hom. 22 in Gen.
(5) Ibid., in cap. 1 ad Cor.
(6) S. Hier., 1 contra Pelag.

Yen otro lugar (1): Velle et nolle nostrum est; ipsi sumus quod nostrum est, sine Dei misericordia nostrum non est; » y en otra parte (2): Velle et currere meum est; sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum. « Omnia multa otros testimonios de los PP., que pudiera citar para pasar á los sinodos.

No es mi ánimo el referir aquí todos los decretos de los sinodos particulares contra Pelagio: me atendré á las decisiones de algunos aprobados por la santa sede y recibidos en toda la Iglesia. De este número es el de Cartago, al cual asistieron los obispos de toda el Africa. He aquí pues lo que del refiere S. Próspero (3): « Cum 214 sacerdotibus, quorum constitutionem contra inimicos gratiæ Dei totus mundus amplexus est; veraci professione, quemadmodum ipsorum habet sermone, dicamus gratiam Dei per Jesum Christum Dominum, non solum ad cognoscendam, verum ad faciendam justitiam, nos per actus singulos adjuvari, ita sine illis nihil vere sanctaque pietatis habere, cogitare, dicere, agere valeamus. »

« Se lee en el sínodo II de Orange (cánon 7): « Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid quod id salutare pertinet vite æternæ cogitare, aut eligere posse confirmet, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, hæretico fallitur spiritu. » El mismo sínodo había dado esta definición que es aun mas clara: « Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsamque credituræ affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad generationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate, sed naturaliter nobis inesse dicat apostolicis ad pietatem documentis adversariis approbatur. »

Unese á la autoridad de los concilios la de los soberanos pontífices, que aprobaron y confirmaron nuevos sinodos particulares celebrados contra Pelagio. Inocencio I. en su carta al concilio Milvitano, aprueba la fe de estos PP. contra Pelagio y Celestino, y les escribe estas palabras: « Cum in omnibus divinis actibus voluntati liberæ, non nisi adiutorem Dei legimus esse necedum, eamque nihil posse celestibus præsiidiis destitutam, quoniam modo huius possibilitatem hanc, pertinaciter defendentes, sibi met, imo plurimis Pelagius, Celestiusque persuadent. » Además, el papa Zósimo, en su carta enciclica á todos los obispos del mundo, citada por Ce-

lestino I en su carta á los obispos de las Galias, se expresa así: « In omnibus causis, cogitationibus, motibus adjutor et protector grandis est. Superbum est enim, ut quidquam sibi humana natura presumat. » Se encuetra despues hacia el fin de la carta de Celestino I muchos capítulos tomados de las definiciones de los otros pontífices y de los concilios africanos relativos á la gracia. Se lee en el capítulo V: « Quod omnia studia, et omnia opera, ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sunt; quia non aliunde ei placeat, nisi ex eo quod ipse donaverit. » Y en el capítulo VI: « Quod ita Deus in cordibus hominum, atque in ipso libero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium, omnique motus bonæ voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus. »

Los pelagianos fueron condenados formalmente en el concilio ecuménico de Eteso, como lo demuestra el cardenal Orsi (1). Nestorio recibió bien en Constantinopla á los obispos pelagianos, porqué convencia con Pelagio en el punto de que la gracia no se nos concede por Dios gratuitamente, sino segun nuestros propios méritos; esta errónea doctrina agradaba á Nestorio, pues se acomodaba á su sistema, á saber: que el Verbo había elegido á la persona de Cristo para templo de su morada en consideracion de sus propias virtudes. Conociendo, pues, los PP. del concilio de Eteso la obstinacion de los obispos pelagianos, los condenaron como herejes. Finalmente, el concilio de Trento, en la seccion 6.^a de Justificatione, definió en dos cánones todo lo concerniente á esta materia. Dice en el cánon 2: « Si quis dixerit, divinam gratiam ad hoc solum dari, ut facilis homo juste vivere, ac ad vitam æternam promoveri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed agrè tamen et difficulter possit, anathema sit. » Y añade en el cánon 3: « Si quis dixerit, sine preveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adiutorio, hominem credere, sperare, diligere, ut pontifere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit. »

IV.

El principio de la fe, asi como el de toda buena voluntad, no proviene de nosotros, sino de Dios.

PRIMERA PRUEBA. — Este dogma se repre-

(1) Card. Orsi, Hist. eccl., tom. 15, lib. 29, p. 32; S. Prosp., lib. contra Collat., c. 21.

ha de una manera evidente por este pasaje de S. Pablo (II Cor., iii, 5): *Non quod sufficientes sinus cogitare aliquid á nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Asi, pues, el principio de la fe, no el que es propio del entendimiento, que ve naturalmente la verdad de nuestra fe, sino la piadosa mocion de la voluntad á creer que todavía no es una fe formada, puesto que no es otra cosa que un pensamiento de querer creer que precede á la fe, como dice S. Agustín; este buen pensamiento viene únicamente de Dios, segun el Apóstol. Hé aqui las propias palabras de S. Agustín: « Attendant hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Quis enim non videt, prius esse cogitare, quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim rapte, quavis celeberrimè credendi voluntatem quedam cogitationes antevolent; moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissimam committit; necesse est tamen, ut omnia que creduntur, praveniente cogitatione credantur... Quod ergo pertinet ad religionem et pietatem (de quo loquebatur Apóstolus), si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est; profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est (1). »

PRUEBA SEGUNDA. — Se toma esta prueba de otro texto de S. Pablo, que al mismo tiempo insinua la razon de ella (I Cor., iv, 7): *Quis enim te discernit? quid autem habet quod non accepisti? Si el principio de la buena voluntad que nos dispone á recibir la fe ó cualquiera otro don de la gracia divina vienes de nosotros, sucederia que nos distinguiriamos de quien no tuviese este principio de buena voluntad en orden á la vida eterna; pero S. Pablo nos enseña que recibimos de Dios todo cuanto tenemos, en lo cual está comprendido aun todo primer deseo de creer ó de salvarse; quid autem habet quod non accepisti? S. Agustín creyó algun tiempo que la fe en Dios no venia de Dios; sino de nosotros, y que obteniamos de Dios por ella la gracia para vivir bien; pero el pasaje citado de san Pablo le determinó principalmente á retractarse como lo confiesa el mismo santo (2): « Quo præcipue testimonio etiam ipse convictus sum cum similiter errarem: putans, fidem, qua in Deum credimus, non esse do-*

(1) S. Aug., l. de Prædest. SS., c. 2.

(2) Ibid., l. de Prædest. SS., c. 5.

num Dei, sed á nobis esse in nobis, et per illum nos impetrare Dei dona, quibus temperanter et justá et piè vivamus in hoc sæculo!

Esta verdad se confirma tambien por lo que el mismo Apóstol dice en otro lugar (Eph., ii, 8 y 9): *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex nobis, Dei enim donum, non ex operibus, ut ne quis gloriatur.* Escribe S. Agustín (1) que el mismo Pelagio, temiendo ser condenado por el concilio de Palestina, reprobo (aunque fuese por puro disimulo) la proposicion siguiente: *Gratia secundum meritam nostram datur.* Sobre lo cual exclama el santo Doctor: « Quis autem dicat eum, qui jam coepit credere, ab illo in quem credit, nihil mereri? Unde fit, ut jam merenti cetera dicantur addi retributione divina; ac per hoc gratiam Dei secundum meritam nostram dari: quod obiectum sibi Pelagius, non damnetur, ipsi damnavit. »

PRUEBA TERCERA. — Nuestra proposicion se demuestra por estas palabras salidas de la misma boca de la Sabiduria encarnada: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum.* (Joan., vi, 44.) Y en otro lugar dice: *Sine me nihil potestis facere.* (Joan., xv, 5.) Consta de estos pasajes que nuestras solas fuerzas naturales son impotentes, aun para disponernos á recibir de Dios las gracias actuales que conducen á la vida eterna, puesto que estas gracias son de un orden sobrenatural, y que no puede haber preporcion entre una gracia sobrenatural y una disposicion puramente natural. « Si gratia, dice el Apóstol, jam non ex operibus, alioquin gratia non est gratia. » (Rom., ii, 7.)

Al contrario es cierto que Dios no da la gracia segun nuestros méritos naturales, sino segun su divina liberalidad. Dios acaba y perfecciona en nosotros las buenas obras, y tambien es el que las empieza: *Qui cepit in vobis opus bonum, perficit usque in diem Christi Jesu.* (Phil., i, 6.) Dice el Apóstol en otro lugar que toda buena voluntad tiene su principio y perfeccion en Dios: « Deus est enim, qui operatur in vobis, et velle et perficere pro bona voluntate. » (Phil., ii, 13.) Estamos en el caso de señalar otro error de los semipelagianos, que consiste en decir, que la gracia es necesaria para hacer el bien, mas no para perseverar en él. Este error fué condenado formalmente por el concilio de Trento (sesion 6.^a, c. 13), que enseña, que solo Dios puede dar el don de perseverancia: « Similiter de perseverantia: munere... quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat

(1) S. Aug., l. de Prædest. SS.

(1) S. Hier., epist. ad Demetriad.

(2) Ibid., epist. ad Clesiph.

(3) S. Prosp., respons. ad ep. S. Gallor.

statuere, ut perseveranter stet. » V. á S. Alfonso de Liguorio, *Refutación de las herejías, ó tratado de la teología*, disertaciones 3.ª y 6.ª.

Grado. En teología es un título que se concede á los estudiantes en una universidad, como un testimonio de los adelantos que han hecho en sus estudios; estos grados son en número de tres, el de bachiller, el de licenciado y el de doctor. No hallaremos aquí mas que de las formalidades necesarias en la universidad de París.

Un candidato recibido maestro en artes, despues de dos años de filosofía, está obligado á emplear tres en el estudio de la teología. Para obtener el grado de bachiller, debe sufrir dos exámenes de cuatro horas cada uno; el uno sobre la filosofía, y el otro sobre la primera parte de la *Suma de Sto. Tomás*; además tiene que sostener durante seis horas una tesis ó proposición llamada *tentativa*. Si la sostiene con honor, la facultad le da el título de bachiller.

El grado siguiente es el de licenciado. La licenciatura se abre de dos en dos años; es precedida de dos exámenes que hace cada candidato, sobre la segunda y tercera parte de la *Suma de Sto. Tomás*, la Sagrada Escritura y la Historia eclesiástica. En el curso de estos dos años, cada bachiller está obligado á asistir á todas las tesis, bajo pena de multa, á arquir en ellas frecuentemente, y á sostener tres, de las cuales la una se llama *menor ordinaria*; concierne á los sacramentos, y dura seis horas; la segunda, que se llama *mayor ordinaria*, dura diez horas; su asunto es la religión, la Sagrada Escritura, la Iglesia, los concilios y diferentes puntos de crítica de la Historia eclesiástica. La tercera, que se llama *sorbonica*, porque se sostiene siempre en Sorbona, trata de los pecados, de las virtudes, de las leyes, de la encarnación y de la gracia; dura desde la seis de la mañana hasta la seis de la tarde. Los que han sostenido estos tres actos y disputado en las tesis durante estos dos años, si por otra parte tienen los suffragios de los doctores encargados del examen de sus costumbres y de su capacidad, son *licenciados*, es decir, despachados del curso de estudios, y reciben la bendición apostólica del canceller de la Iglesia de París.

Para el grado de doctor, el licenciado sostiene un acto llamado *repositas*, desde las tres de la tarde hasta las seis; aquí son los doctores los que disputan contra él. El día siguiente, despues de haber recibido de mano del canceller de la universidad la bolla de doctor, preside en la sala del arzobispado de París á una tesis llamada *útilica, ab aula*, del

lugar en que la sostiene. Seis años despues está obligado á hacer un acto que se llama *resumpta*, es decir, recapitulacion de toda la teología, si quiere gozar de los derechos y de los emolumentos anejos al doctorado. V. BACHELLER, etc.

Graduado. V. GRADO.

Gradual. Salmo ó parte de un salmo que se canta en la misa entre las Epístolas y el Evangelio. Despues de haber oido la lectura de la Epístola, que es una instruccion, es natural que los fieles manifiesten á Dios su reconocimiento, y le piden por una oracion la gracia de aprovecharse de esta lectura, expresando por el canto las afecciones que ella ha debido inspirarles. Por la misma razon, despues del Evangelio se canta el símbolo ó la profesion de fe.

Se ha llamado á este salmo ó á estos versículos *gradual*, porque el cantor se colocaba sobre las gradas de la tribuna del canto; si los cantaba solo y todos de una vez, se llamaba esta parte *el tracto*; cuando el coro respondia y cantaba otra parte, se llamaba *el responsorio*: estos nombres se conservan aun.

Se ha dado tambien el nombre de *gradual* al libro que contiene todo lo que se canta por el coro en la misa, y se da el nombre de *antifonario* al que contiene lo que se canta á visperas.

En fin, los quince salmos que los hebreos cantaban sobre las gradas del templo, se llaman *salmos graduales*. Algunos escritores liturgistas piensan que este nombre les ha venido de que se elevaba la voz por grados cuando se cantaban; pero este sentir no parece probable.

Grandmont. Abadia, capital del orden de los religiosos de este nombre, situada en la diócesis de Limoges. Esta orden fue fundada por S. Esteban de Thiers hacia el año 1076, aprobada por Urbano III el año 1188, y por once papas posteriores. Fué gobernada en un principio por priores hasta el año 1318, en que Guillermo Ballicari fué nombrado abad, y recibió las insignias de manos de Nicolás, cardenal de Ostia.

La regla que habia escrito el mismo S. Esteban, y que era muy austera, fué mitigada primero por Inocencio IV en 1247, y despues por Clemente V en 1309; se imprimió en Ruan el año 1672. La orden de Grandmont fué suprimida en Francia por cédula de 24 de febrero de 1769.

Gregoriano. Se llama así el rito ó la coleccion de prácticas é instituciones atribuidas al papa S. Gregorio; y así decimos *rito gre-*

goriano, canto gregoriano, liturgia gregoriana.

El rito gregoriano se compone de las ceremonias que este pontifice mandó observar en la Iglesia romana, ya para la liturgia, ya para la administracion de sacramentos y en las bendiciones: están contenidas en el libro que se llama *Sacramentario de S. Gregorio*, y se halla en la coleccion de sus obras. No por eso se puede asegurar que este papa las instituyó, porque no hizo mas que poner en el mejor orden el sacramentario del papa Gelasio, compuesto antes del año 496, y que se observaba hacia ya un siglo. Cualquiera puede convencerse de esta verdad, comparando un sacramento con el otro, por medio de la obra titulada *Codices sacramentorum*; publicada en Roma por Tomasio en el año de 1680. El mismo Gelasio no es tampoco el primer autor de las oraciones y ritos principales de la liturgia latina; en todos tiempos se refirió su origen á los apóstoles.

No se contentó S. Gregorio con poner en orden las oraciones que debian cantarse; arregló tambien el canto, que por esta razon se llama *canto gregoriano*. Para conservarle, estableció en Roma una escuela de cantores, que aun subsistia trescientos años despues en tiempo de Juan, diácono, y él mismo no se desdénó de presidir esta escuela. El monje Agustín, al salir para Inglaterra, llevó cantores de la escuela romana, que instruyeron tambien á los galos. Véase CANTO.

En orden á la liturgia, no son de mucha importancia las variaciones que de ella hizo S. Gregorio, porque la parte principal que llamamos *Cánon de la Misa*, es mas antigua que S. Gregorio y que Gelasio. Aunque, segun la opinion comun, no se escribió este cánon hasta el siglo V, siempre se creyó que venia de los apóstoles, y nadie se atrevió nunca á cambiarle en la sustancia. El año 426 el papa Inocencio I, en su *Epíst. ad Decent.*, habla de esta liturgia como de una tradicion que venia del apóstol S. Pedro. En el de 431, san Celestino escribió á los obispos de las Galias, que es preciso consultar las oraciones sacerdotales recibidas de los apóstoles por tradicion, para ver en ellas lo que se debe crerse. San Leon, que murió el año 461, añadió solamente al cánon las cuatro palabras siguientes: *Sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, y no dejó de notarse esta variacion, aunque tan ligera. Gelasio, que ocupó la silla apostólica desde el año 492 hasta el de 496, colocó el cánon á la cabeza del sacramentario, sin variar en él una sola palabra. En 538 el papa Vigilio, enviándolo á un obispo de España, le

dice, que lo recibió de tradicion apostólica. S. Gregorio, elevado á la tiara en 590, no hizo en el cánon sino dos pequeñas variaciones: le añadió la frase siguiente: *Diesque nostras in tua pace disponas*, y colocó la recitacion del *Pater noster* antes de la fraccion de la hostia, en lugar de que segun las otras liturgias no se reza hasta despues de esta. Este cambio, aunque tan ligero, no dejó de hacer algun ruido. Desde S. Gregorio, ó desde el año 600, no se tocó en el cánon: solo se añadió la palabra *amen* al fin de muchas oraciones.

Por lo mismo, las oraciones que preceden ó siguen al cánon, son lo único que trabajaron muchos papas: eligieron epístolas y evangelios; hicieron colectas, secretas, prefacios y postcomuniones, todo propio de los misterios ó de los santos, cuyos oficios instituyeron. S. Leon compuso muchos, Gelasio aumentó tambien su número, y san Gregorio compendió y ordenó el trabajo de Gelasio, añadiendo ó cambiando muy poco: esto es lo que no dice Juan, diácono, en la *Vida de san Gregorio*, lib. 2, cap. 17, y se deja ver por la comparacion de los dos sacramentarios. La *misa gregoriana* es la mas breve de todas las liturgias.

No todas las iglesias adoptaron desde el principio el *Sacramentario gregoriano*. La constancia de muchos en conservar su antiguo rito demuestra que nunca fué fácil introducir variedad en la creencia, en el culto y en las prácticas religiosas de las naciones: la iglesia de Milan conservó el sacramentario Ambrosiano, que aun sigue en el día; las de España permanecieron en el uso de la liturgia perfeccionada por S. Isidoro de Sevilla, que despues se llamó *Mozárabe*; las de las Galias conservaron el antiguo oficio galicano hasta el reinado de Carlo Magno. Los protestantes, que imaginaron que los papas fueron inventores de una religion nueva en la Iglesia latina, manifestaron poca ilustracion y menos conocimiento de las antigüedades.

Cuando fué preciso instituir misas para nuevos santos, se tomaron las oraciones del sacramentario del papa Gelasio, que no habian sido empleadas por S. Gregorio, y otras veces se tomaron de ambos sacramentarios; de aquí provino la variedad que se nota en los misales, lo que sucede aun en nuestros dias cuando se añaden nuevos oficios ó se reforman los antiguos. Le Brun, *Explic. des cérém. de la Messe*, tom. 3, pag. 137. Véase LITURGIA GREGORIO (S). Obispo de Neocesarea, denominado *Pannaturbo*, á causa de la multitud de milagros que hizo: murió hacia el año 270. Los protestantes mismos hacen aprecio