

ENCICLOPEDIA CATOLICA.



TOMO V



REFUTACION DE LAS HEREJIAS

6

EL TRIUNFO DE LA IGLESIA,

POR

SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO,

TRADUCIDA AL CASTELLANO

POR EL PRESBITERO D. ANTOLIN MONESCILLO,

DOCTOR EN SAGRADA TEOLOGÍA.

TOMO II.

CON LICENCIA DEL ORDINARIO.

MADRID: 1846.

Imprenta de D. José FELIX PALACIOS, *editor.*

TABLA

DE LAS MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE SEGUNDO TOMO.

	<i>Pág.</i>
DISERTACION UNDÉCIMA. — Refutacion de los errores de Lutero y de Calvino.....	5
§. I. Del libre albedrío.....	ib.
§. II. No es imposible la observancia de la ley divina.....	9
§. III. Las buenas obras son necesarias para la salvacion, y no basta la fe sola.....	16
§. IV. La fe sola no justifica al pecador.....	26
§. V. De la incertidumbre de la justificacion, de la perseverancia y de la salud eterna.....	33
§. VI. Dios no es autor del pecado.....	42
§. VII. Dios no predestina á nadie al infierno...	51
§. VIII. La autoridad de los concilios ecuménicos es infalible.....	68
DISERTACION DUODÉCIMA. — Refutacion de los errores de Miguel Bayo.....	84
Objeciones.....	102
DISERTACION DÉCIMA TERCERA. — Refutacion de los errores de Cornelio Jansenio.....	105
DISERTACION DÉCIMA CUARTA. — Refutacion de los errores de Miguel Molinos.....	129
DISERTACION DÉCIMA QUINTA. — Refutacion de los errores del P. Berruyer.....	138
§. I. Dice que Jesucristo fue hecho en tiempo por un acto <i>ad extra</i> hijo natural de Dios, pero de Dios <i>uno subsistente en tres personas</i> , el cual unió la humanidad de Cristo con una persona divina.....	142

- §. II. Que Jesucristo en los tres días que estuvo en el sepulcro, dejando de ser hombre vivo, dejó de ser Hijo de Dios; y que cuando Dios le resucitó le engendró de nuevo, y le devolvió la cualidad de Hijo de Dios. 160
- §. III. Que sola la humanidad de Cristo obedeció, oró y padeció; y que su oblacion, oraciones y mediacion no eran operaciones producidas por el Verbo como por un principio físico y eficiente, sino que en este sentido eran actos de la humanidad sola. 165
- §. IV. Que Jesucristo no obró sus milagros por propia virtud, sino que los alcanzó de su Padre por sus oraciones. 181
- §. V. Que el Espíritu-Santo no fue enviado á los apóstoles por Jesucristo, sino por el Padre solo á ruegos de Jesus. 184
- §. VI. Varios errores del P. Berruyer sobre diferentes objetos. 186
- DISERTACION DÉCIMASEXTA. — Refutacion de la pretendida constitucion civil del clero de Francia. 198
- §. I. La constitucion civil del clero es cismática. 199
- §. II. Respuesta á las objeciones. 203
- DISERTACION DÉCIMASEPTIMA. — Refutacion de los errores de los anticoncordatarios, ó de la pequeña iglesia. 204
- §. I. Las constituciones del soberano pontífice relativas al concordato, tienen fuerza de ley, y todo buen católico debe someterse á ellas. 206
- §. II. Respuesta á las objeciones. ib.

DISERTACION UNDECIMA.

Refutacion de los errores de Lutero y de Calvino.

SUMARIO DE LOS PUNTOS PRINCIPALES.

§. I. Hay un libre albedrío. — §. II. La ley divina no es imposible. — §. III. Son necesarias las obras. — §. IV. No justifica la fé sola. — §. V. De la incertidumbre, de la justificacion, de la perseverancia y de la salud eterna. — §. VI. Dios no es autor del pecado. — §. VII. Dios no predestina á nadie al infierno. — §. VIII. La autoridad de los concilios ecuménicos es infalible.

§. I.

Del libre albedrío.

1. Como he referido en la *Historia de las herejias*, son innumerables los errores de Lutero, de Calvino y de sus discípulos. Du Préau hace subir el número de los de Calvino contra la fé á doscientos siete (1); y otro autor cuenta hasta mil cuatrocientos. Mi intento aquí no es mas que refutar los errores principales tanto de Calvino como de los demas sectarios; respecto de otros puede consultarse á Belarmino, á Gotti y á los teólogos que los refutaron. Uno de los errores capitales de Calvino fue decir que solo Adán tuvo libre albedrío, y que despues no solamente mereció por su desobediencia perder la libertad, sino que la perdió con él toda su posteridad: por esto, segun Calvino, el libre albedrío no es mas que un *título sine re*. Pero este error fue

(1) Cap. XI, siglo XVI, art. 2, §. 3.

condenado por el concilio de Trento (sess. vi, canon 5), que dice: «Si quis hominis arbitrium post *Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse* » de solo título, imo titulum sine re, figmentum denique » à Satana invecum in ecclesiam: anathema sit.»

2. Hay en el libre albedrío dos libertades, la una llamada de *contradicción*, que consiste en hacer una cosa, ó dejar de hacerla; y la otra de *contrariedad*, que es la de elegir entre dos cosas contrarias, por ejemplo, entre el bien ó el mal. Estas dos especies de libertad han permanecido en el hombre como consta de las escrituras. Por de pronto poseemos la de *contradicción*, esto es, la de hacer ó no hacer el bien, lo que se demuestra por multitud de pasajes: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepta sua: si volueris mandata servare, conservabunt te* (Eccli. xv, 14 ad 16). *Potuit transgredi, et non est transgressus* (Eccli. xxxi, 10). *In arbitrio viri erit sive faciat, sive non faciat* (Num. xxx, 14). *Nonne manens tibi manebat, et venundatum in tua erat potestate* (Act. v, 4)? *Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius* (Gen. iv, 7). En cuanto á la libertad de *contrariedad*, hé aquí lo que se lee en las divinas Escrituras: *Quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem* (Deut. xxx, 19). *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi* (Eccli. xv, 18). Y á fin de que no puedan los sectarios atribuir el sentido de estos pasajes al solo estado de la inocencia, añadamos otros que no pueden referirse sino á tiempos posteriores al pecado de nuestro primer padre: *Ut Domino serviatis, optio vobis datur: eligite hodie quod placet, cui servire potissimum debeatis utrum diis etc.* (Jos. xxiv, 16). *Si quis vult post me venire abneget semetipsum* (Luc. ix, 23). *Qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis* (I Cor. vii, 37) *Dedit illi*

tempus, ut poenitentiam ageret, et non vult ponere (Apoc. II, 21). *Si quis aperuerit mihi januam, intrabo ad illum* (Apoc. III, 20). Pudieran citarse mil otros textos semejantes; pero bastan los alegados para demostrar que tiene el hombre libre albedrío aun despues del pecado original. Nos opone Lutero este pasaje de Isaias: *Bene, aut male, si potestis, facite* (XLI, 23). Pero debia couocer el novador que el profeta no habla aqui de los hombres, sino de los ídolos, quienes verdaderamente (como dice David) de nada son capaces: *Os habent, et non loquentur; oculos habent, et non videbunt*, etc. (Psal. CXIII, 5 y sig.).

3. Segun esto para merecer ó desmerecer no basta como pretendian Lutero y Calvino, á los cuales se unieron despues los jansenistas, que el hombre tenga una libertad exenta de coaccion ó de violencia; porque cabalmente esta es la tercera proposicion de Jansenio condenada como herética: *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione*. Si asi fuese, pudiera decirse que tambien los brutos tienen un libre albedrío, pues que son llevados voluntariamente, y sin violencia (á su manera) á seguir los placeres sensibles; mas para que el hombre sea verdaderamente libre, es tambien necesario que tenga una libertad exenta de necesidad, por manera que esté en su mano elegir lo que quiera, conforme á lo que dice el apóstol: *Non necessitatem habens, sed potestatem suæ voluntatis* (I Cor. VII, 37). Y en esto consiste lo voluntario requerido ya para merecer ya para desmerecer. Hé aqui lo que dice San Agustin (1), hablando del pecado: «*Peccatum usque adeo voluntarium (es decir libre, como despues lo explica) malum est, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium.*» Y da la razon de esto, diciendo: «*Servos suos meliores esse Deus iudicavit si ei servirent*

(1) S. Aug., lib. de ver. relig., c. 14.

liberaliter; quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.»

4. Objetan que segun el lenguaje de las Escrituras Dios es quien obra en nosotros todo el bien que hacemos: *Deus qui operatur omnia in omnibus* (I Cor. xii, 6). *Omnia opera nostra operatus est nobis* (Is. xxvi, 12). *Ipse faciam, ut in præceptis meis ambuletis* (Ezech. xxxvi, 27). Es indudable que despues del pecado no quedó extinguido el libre albedrfo, aunque sí debilitado y propenso al mal, como enseña el concilio de Trento: «*Tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum* (sess. vi, cap. 1). Tambien es cierto que Dios obra en nosotros todo el bien; pero lo hace al mismo tiempo con nosotros, segun lo que dice el apóstol: *Gratia Dei sum id quod sum...., sed gratia Dei mecum* (I Cor. xv, 10). Notense estas palabras *sed gratia Dei mecum*: por la gracia preveniente nos excita Dios al bien, y por la auxiliante (*adjuvans*) nos ayuda á hacerlo; pero quiere que unamos nuestros esfuerzos á su gracia, y por esto nos exhorta á cooperar cuanto podamos: *Convertimini ad me* (Zach. i, 3). *Facite vobis cor novum* (Ezech. xviii, 31). *Mortificate ergo membra vestra...., expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes, etc.* (Col. iii, 5 y sig.). Por la misma razon reprende vivamente á los que resisten á sus invitaciones: *Vocavi, et renuistis* (Prov. i, 24). *Quoties volui congregare filios tuos...., et noluisti* (Math. xxiii, 37). *Vos semper spiritui sancto resistitis* (Act. vii, 51). Inútiles serian estas exhortaciones, é injusta la reprobacion, si Dios hiciera todo la perteneciente á nuestra salvacion, sin necesidad de que á ella cooperemos; pero no es así. Dios es soberanamente prudente, y si tiene la parte principal en el bien que hacemos, quiere no obstante que interpongamos los esfuerzos de que somos capaces; lo cual hacia decir á S. Pablo: *Abundantius illis omnibus laboravi non ego autem, sed gratia Dei mecum* (I Cor.

xv, 10). No debe entenderse por esta gracia divina, la gracia habitual que hace al alma santa, sino la actual preveniente y auxiliante que nos da la fuerza de obrar el bien; y cuando es eficaz no solamente nos comunica esta fuerza, como lo hace la gracia suficiente, sino que ademas nos hace obrar actualmente el bien. Del error principal que consiste en suponer aniquilado el libre albedrío á consecuencia del pecado, derivan muchos otros los novadores, á saber, que es imposible la observancia de los preceptos del Decálogo; que nuestras obras no son necesarias para la salvacion, porque basta la fé sola; que no es necesario en manera alguna que coopere el pecador á su justificacion, una vez que se efectua por los méritos de Jesucristo, aunque el hombre quede pecador: errores que refutaremos en los párrafos siguientes.

§. II.

La observancia de la ley divina no es una cosa imposible.

5. Suponiendo los sectarios que perdió el hombre el libre albedrío, dicen que se halla imposibilitado de guardar los mandamientos, y principalmente el décimo y primero. Comenzando pues por el décimo precepto: *Non concupisces*, ¿por qué pretenden que no podamos observarlo? Lo hacen partiendo de una suposicion falsa: dicen que la concupiscencia en sí misma es un pecado; y llegan hasta enseñar que deben mirarse como pecados mortales no solamente los movimientos de la concupiscencia *in actu secundo*, que previenen el consentimiento, sino tambien los movimientos *in actu primo*, que previenen la razon ó advertencia. Pero los católicos enseñan con razon que los movimientos de la concupiscencia *in actu primo*, que previenen la reflexion, ni son pecados mortales, ni veniales, sino solamente defectos naturales, consecuencia de la corrup-

cion de nuestra naturaleza, y que Dios no imputa como pecados. Relativamente á los movimientos que previenen el consentimiento de la voluntad, son á lo mas faltas veniales cuando descuidamos desterrarlos de nuestro pensamiento luego que de ellos nos apercebimos, como enseñan Gerson y los Salmaticenses con santo Tomas; porque entonces el peligro que puede haber en dar consentimiento al mal deseo, no resistiendo positivamente, ni rechazando este movimiento de la concupiscencia, no es próximo, sino remoto. Sin embargo, exceptuan comunmente los doctores con razon los movimientos de la delectacion carnal, en virtud de que en los de esta especie no basta *negative se habere*, como dicen los teólogos, sino que debemos resistir á ellos positivamente; porque de otra manera, por poco violentos que sean, pueden arrastrar fácilmente el consentimiento de nuestra voluntad. Por lo demas (como hemos dicho en otra parte), el solo consentimiento del deseo de un mal grave es un pecado mortal. Ahora bien, ¿quién osará decir que así entendida la observancia del décimo precepto sea imposible con el auxilio de la gracia divina, la cual jamás nos abandona? Si el hombre se apercibe del mal deseo, y consiente en él, ó detiene con placer su pensamiento, se hace en verdad culpable de pecado grave, ó por lo menos leve, segun lo que el Señor nos dice: *Ne sequaris in fortitudine tua concupiscentiam cordis tui* (Eccli. v, 2). *Post concupiscentias tuas non eas* (Eccli. xviii, 30). *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediat concupiscentiis ejus* (Rom. vi, 12). He dicho al menos leve, porque una cosa es el placer que se tiene en el mismo objeto malo, y otra el que se tiene en el simple pensamiento del objeto malo; esta última delectacion no es por sí misma mortalmente mala, sino venialmente; y aun puede hacerla de todo punto inocente una justa razon, con tal que se deteste el objeto malo, y que ademas no

sea inútil el pensamiento, ni su placer exponga á peligro alguno de complacerse en el mismo objeto malo; porque si el peligro fuese próximo, la delectacion seria gravemente culpable; pero cuando nos asalta la concupiscencia sin que en ello tenga parte la voluntad, entonces no hay pecado, porque Dios no nos obliga á lo imposible. El hombre está compuesto de la carne y del espíritu que naturalmente se hacen una guerra continua; de lo cual resulta que muchas veces no está en nuestro poder el no sentir movimientos contrarios á la razon. ¿No se tendria por cruel al señor que prohibiese á su esclavo tener sed, ó sentir los ataques del frio? La ley de Moisés no castigaba mas que los delitos reales y exteriores; de donde sin fundamento alguno inferian los escribas y fariseos que no estaban prohibidos los pecados internos. Pero nuestro Redentor declaró formalmente en la ley nueva que estan prohibidos aun los malos deseos: *Audistis, quia dictum est antiquis: non mœchaberis. Ego autem dico vobis: Quia omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo* (Matth. v, 27 y 28); y con razon, porque si no se rechazau los malos deseos, dificilmente podran evitarse los actos-exteriores; y rechazados con diligencia son mas bien materia de recompensa que de castigo. San Pablo, á quien importunaba el aguijon de la carne, se quejaba de esto, y pedia á Dios con instancias que le libertáse de tal enemigo; y respondióle Dios que le bastaba su gracia: *Datus est mihi stimulus carnis mee....., propter quod ter Dominum rogavi, ut discederet à me, et dixit mihi: sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur* (II Cor. xii, 7 y siguientes). Notense estas palabras, *virtus perficitur*. Si pues la concupiscencia es repelida, lejos de lastimar nuestra virtud, la da incremento. Recordemos tambien lo que dice el apostol, que no permitirá Dios que seamos tentados mas allá de lo que po-

demos: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum* (I Cor. x, 13).

6. Con mayor razon, dicen, es imposible observar el primer precepto: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. ¿Cómo es posible, dice Calvino, en medio de una naturaleza corrompida, tener ocupado continuamente todo su corazon en el amor divino? Así lo entendia estè heresiarca; pero san Agustín (1) lo explicaba de una manera muy diferente. Juzga el santo doctor que este precepto no puede ser llenado en toda la extension de las palabras, sino en cuanto á la obligacion que encierra; y que se le cumple amando á Dios sobre todas las cosas, es decir, prefiriendo la gracia-divina á todo objeto creado. Tambien es esta la doctrina de santo Tomas (2) que enseña que el precepto de amar á Dios de todo corazon se observa amándole sobre todas las cosas: « Cum mandatur, quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi, quod Deum super omnia debemus diligere. » Así que, la sustancia del primer precepto consiste en la obligacion de preferir á Dios sobre todas las cosas; por eso nos dice Jesucristo: *Qui amat patrem aut matrem plus quam me....., non est me dignus* (Matth. x, 37). Y san Pablo, robustecido con la divina gracia, protestaba que nada bastaria á separarle del amor divino: *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus....., neque creatura alia poterit nos separare à charitate Dei* (Rom. viii, 38 y 39). Lo que Calvino (3) decia antes del primero y del décimo precepto, lo dijo despues de todos, esto es, enseñó que todos eran imposibles.

7. PRIMERA OBJECION. — Oponen los sectarios lo

(1) S. Aug., lib. de Spir. et lit., c. 1, et l. de Perf. just., resp. 17.

(2) S. Thom., 2, 2, Q. 44, a. 8 ad 2.

(3) Calv. in Antid. trid., sess. 6, c. 12.

que dijo san Pedro en el concilio de Jerusalem: *Nunc ergo quid tentatis Deum imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus* (Act. xv, 10)? ¿No declara este apóstol terminantemente, dicen, que la ley es imposible? San Pedro habla en este lugar de los preceptos ceremoniales de la ley de Moisés, y no de los del Decálogo; dice que no se les deben imponer á los cristianos, en virtud de que era tan difícil su observancia á los judíos, que pocos los habían observado, sin embargo de que hubiese algunos fieles como refiere san Lucas de san Zacarías y de santa Isabel: *Erant autem justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis*, &c. (1, 6).

8. Oponen también lo que el apóstol dice de sí mismo: *Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum: nam velle adjacet mihi, perficere autem bonum, non invenio* (Rom. vii, 18). Por estas palabras: *non habitat in me bonum*, reconoce pues que no cumple la ley. Pero á estas palabras es necesario añadir las que siguen: *hoc est in carne mea*. Quiere decir S. Pablo que la carne combate contra el espíritu, y que á pesar de toda su buena voluntad no podía defenderse de los movimientos de la concupiscencia; pero, como ya hemos dicho, estos movimientos no le impedían que observase la ley.

9. Arguyen además con este pasaje de san Juan: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus* (I Joan. 1, 8). No dice el apóstol que sea imposible la observancia de la ley, y que nadie este exento de pecados mortales, sino que atendida la debilidad humana, nadie lo está de pecados veniales, como declara el concilio de Trento (sess. vi, cap. 2): «*Licet enim in hac mortali vita, quantumvis sancti et justí, in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadant, non propterea desinunt esse justí.*»

10. Presentan en cuarto lugar el texto de S. Pablo á los Galatas (III, 13): *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum*. Y concluyen de este pasaje que Jesucristo nos libertó de la obligacion de observar la ley por los méritos de su muerte. Una cosa es decir que Jesucristo nos rescató de la maldicion de la ley, pues que su gracia nos da la fuerza de observarla, y nos hace evitar por este medio la maldicion fulminada por la ley contra sus transgresores; y otra suponer que Dios nos ha eximido de la observancia de la ley, lo cual es de todo punto falso.

11. En fin, objetan este otro pasaje del mismo apóstol (I Tim. I, 9): *Sciens hoc, quia lex justo non est posita, sed injustis, et non subditis, impiis et peccatoribus*. Se apoyan tambien en este pasaje para confirmar su aserto de que nuestro Redentor nos libertó de la obligacion de la ley; y que si dijo al jóven del Evangelio (Matth. XIX, 17): *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, fue por pura ironía, y para burlarse de él, como si le hubiera dicho: *Serva mandata, si potes*, sabiendo muy bien que á los hijos de Adan nos es imposible cumplir los preceptos. Respóndese á esto con santo Tomas (1), que la ley es para los justos como para los malvados, en quanto á la fuerza directiva, esto es, respecto de que á todos marca lo que deben hacer; pero en quanto á la fuerza coactiva, la ley no es para los que la observan de buena gana, y sin ser á ello obligados; es sí, por los ímpios que pretenden sustraerse de ella, y quienes son los únicos que deben ser obligados á observarla. Decir despues de esto que Jesucristo quiere burlarse del jóven de quien se habla en el Evangelio, cuando le dice *serva mandata*, es el lenguaje de un hereje habituado á torcer las escrituras hácia el sentido que le agrada; y por lo mismo no merece

(1) S. Thom. 1, 2, Q. 96, art. 5.

respuesta. La verdadera doctrina es la que enseña el concilio de Trento (sess. vi, cap. 13): «Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.» A cada uno da Dios la gracia ordinaria para observar los preceptos, y si necesitamos de una mas abundante, pidámosela, y se apresurará á concedérnosla.

12. Hé aquí lo que respondió san Agustín á los religiosos de Adrumeto, que le hacian esta objecion: ¿Pero si Dios no nos da la gracia eficaz para cumplir toda la ley, ¿por qué tú nos reprendes porque no la observamos? «Cur me corripis? et non potius ipsum rogas ut in me operetur et velle? (1)» Responde el santo doctor (2): «Qui corrigi non vult, et dicit, Ora potius pro me; ideo corripiendus est, ut faciat (es decir: bre) otidm pro se.» Enseña, pues, san Agustín, que aunque el hombre no reciba de Dios la gracia eficaz para cumplir la ley, sin embargo debe ser reprendido, y que peca si no la cumple, porque pudiendo pedir, y obtener por la oracion un auxilio mas abundante para observar la ley, desprecia sin embargo este medio, y por consiguiente no la observa. De otra manera, si á todos no fuera dado (poder orar, y obtener por la oracion la fuerza de obrar el bien, sino que hubiese necesidad de otra gracia eficaz para pedir, no habria procedido, á lo que yo creo, con mucho acierto san Agustín respondiendo á los monjes citados, que debe ser reprendido el hombre cuando no pide por sí; y estos hubieran estado en su derecho replicándole: ¿Y cómo querremos pedir, si no tenemos una gracia eficaz para hacerlo?

(1) S. Aug., de Corrept. et grat., tom. 10, ca. 4, n. 6 in fine.

(2) Id. ibid. cap. 5, n. 7.

§. III.

Las buenas obras son necesarias para la salvacion ; no basta la fé sola.

13. Pretende Lutero que no solamente no hay accion alguna buena en los infieles y pecadores, sino que las mismas obras buenas de los justos son puramente pecados, ó al menos viciadas por el pecado. Hé aquí sus palabras: «In omni opere bono justus peccat (1). Opus bonum, optime factum, est mortale peccatum, secundum judicium Dei (2). Justus in bono opere peccat mortaliter (3).» Lo mismo dijo en seguida Calvino: segun él, como refiere Becano (4), las obras de los justos no son mas que pura iniquidad. ¡Oh Dios! Hé aquí á dónde va á parar la ceguedad del entegdimiento humano, cuando pierde la antorcha de la fe! El concilio de Trento condenó justamente la blasfemia de Lutero y de Calvino (sesion vi, cánon 22): «Si quis in quolibet, bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit; aut, quod intolerabilius est, mortaliter, atque ideo pœnas æternas mereri; tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem: anathema sit.» Pero, dicen, se lee en Isaiás: *Et facti sumus ut immundus omnes nos, et quasi pannus menstruatae omnes justitiæ nostræ* (LXIV, 6). Declara san Cirilo que no se habla en este lugar de las obras de los justos, sino de los pecados que en aquel tiempo cometian los hebreos. ¿Ni cómo podian ser pecados las buenas obras cuando Dios nos

(1) Luther. in Assert., art. 31.

(2) Ibid., art. 32.

(3) Ibid.; art. 36.

(4) Becan. Man. Controv., l. 1, c. 18 ex Calv. Inst., l. 2, c. 1, §. 9, &c.

exhorta á hacerlas? *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona* (Matth. v, 16). Lejos de ser pecados, son ciertamente agradables al Señor, y necesarias para obtener nuestra salvacion. Las Escrituras estan muy terminantes sobre este asunto: *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cælarum, sed qui facit voluntatem Patris mei* (Matth. vii, 21). Hacer pues la voluntad de Dios, es hacer buenas obras. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata* (Matth. xix, 17). Al condenar á los reprobados les dirá el eterno juez: *Discedite à me maledicti, &c. ¿Y por qué? Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare; sitivi, et non dedistis mihi potum, &c.* (Matth. xxv, 35). *Pœnitentia vobis necessaria est, ut facientes voluntatem Dei reportetis promissionem* (Hebr. x, 36). El apóstol Santiago dice ademas: *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum* (Jac. ii, 14)? Hé aquí establecida la necesidad de las obras, y la insuficiencia de la fe para la salvacion; pero hablaremos de esto con mas extension adelante.

14. Presentan los sectarios el texto de san Pablo (Ad Tim. iii, 5 ad 7), que dice: *Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus-Sancti, quem effudit in nos abunde, per Jesum Christum Salvatorem nostrum; ut iustificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ eternæ.* Segun esto, dicen, todas nuestras obras, aun las de justicia son ineficaces para salvarnos; y toda nuestra esperanza respecto de la gracia y de la salvacion debe cifrarse en Jesucristo, que nos las obtuvo por sus méritos. Para no dejar sin respuesta este cargo, conviene hacer algunos distinciones. El mérito puede ser *de condigno*, y *de congruo*. El primero impone al remunerador un deber de justicia; y el otro no es

mas que de pura conveniencia, pues se funda únicamente en la liberalidad del remunerador. Ahora bien, para que el mérito del hombre cerca de Dios sea de justicia, requiérese, de parte del acto que la obra sea buena en sí misma; de parte del agente que se halle en estado de gracia; y de parte de Dios que le haya prometido recompensa; porque Dios puede muy bien, en concepto de soberano Señor, exigir del hombre toda clase de servicios sin la menor recompensa; es, pues, necesario para que haya obligacion de justicia, que anteriormente mediase promesa gratuita de parte de Dios, por la cual se constituyera *gratis* deudor de la recompensa prometida, y por esta razon pudo decir san Pablo que de justicia le era debida la vida eterna, en virtud de sus buenas obras: *Bonum certamen certavi; cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex* (II Tim. iv, 7 y 8). Lo que hizo decir á san Agustin (1): «Debitorem Dominus ipse se »fecit, non accipiendo, sed promittendo. Non dicimus: »ci: Redde quod accepisti, sed, redde quod promissisti.»

15. Hé aquí lo que enseña la iglesia católica: Nadie puede merecer *de condigno*, sino únicamente *de congruo*, la gracia santificante actual. Por consiguiente nada es mas falso que la calumnia de Melancthon, que nos acusa en la *Apologia de la confesion de Augsburgo* (p. 137), de creer que podemos merecer por nuestras obras la justificacion. Declaró el concilio de Trento (sess. vi, c. 8), y así lo creemos todos, que los pecadores son justificados gratuitamente por Dios, y que ninguna de las obras que preceden á la justificacion, puede merecerla. Pero el mismo concilio dice que aunque el hombre justificado no pueda merecer *de condigno* la

(1) S. Aug. in Psalm. 83.

perseverancia final, puede sin embargo merecer de *condigno*, por las buenas obras que hace en virtud de la gracia divina y de los méritos de Jesucristo, el aumento de la gracia y la vida eterna; y anatematiza á quien esto negare (sess. vi, c. 32): «*Si quis dixerit, hominis »iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint »etiam bona ipsius iustificati merita; aut ipsum iustifi- »catum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, »et per Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum »est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam »æternam, et ipsius vitæ æternæ (si tamen in gratia »decesserit) consecutionem, atque etiam gloriæ aug- »mentum: anathema sit.*» Luego cuanto recibimos de Dios nos es concedido por su misericordia y por los méritos de Jesucristo; pero Dios ha ordenado en su bondad, que por las buenas obras que hicieremos en virtud de la gracia, podamos merecer la vida eterna, en razon á la promesa gratuita que tiene hecha á los que obren el bien. Hé aqui cómo se explica el citado concilio en el mismo lugar (c. 19): «*Justificatis, sive »acceptam gratiam conservaverint, sive amissam recu- »peraverint, proponenda est vita æterna, et tanquam »gratia filiis Dei per Christum Jesum promissa, et »tanquam merces ex ipsius Dei promissione ipsorum »meritis reddenda.*» Replican los herejes diciendo: luego el hombre que se salva puede gloriarse de haberlo conseguido por sus obras. No, dice el concilio en el mismo lugar: «*Licet bonis operibus merces tribuatúr....., »absit tamen, ut christianus in seipso vel confidat, »vel glorietur, et non in Domino; cujus tanta est erga »homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt »ipsius dona.*»

16. Cesen, pues, los adversarios de echarnos en cara, á ejemplo de los calvinistas, de que hacemos injuria á la misericordia de Dios y á los méritos de Jesucristo, atribuyendo á los nuestros el negocio de la salvacion.

Decimos que nuestras buenas obras no se hacen sino en virtud de la gracia que Dios nos comunica por los méritos de Jesucristo; y según esto todos nuestros méritos son dones de Dios; y si Dios nos da la gloria en recompensa de nuestras obras, no es porque á ello esté obligado, sino porque (á fin de excitarnos á servirle, y para que aspiremos con mas seguridad á la vida eterna, si le somos fieles) ha querido por pura bondad empeñar gratuitamente su promesa, de dar la vida eterna á los que le sirvan. Siendo así, ¿de qué podemos gloriarnos cuando todo lo que se nos da, viene de la misericordia de Dios, y de los méritos de Jesucristo que nos son comunicados?

17. Que la gloria sea dada en la otra vida á las buenas obras como recompensa de justicia, lo afirma muy claramente la Escritura que llama á la gloria, recompensa, deuda, corona de justicia y salario convenido: *Unusquisque mercedem recipiet secundum suum laborem* (I Cor. III, 8). *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum* (Rom. IV, 4). Nótense las palabras *sed secundum debitum*. — *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus* (II Tim. IV, 8). *Conventione autem facta cum operariis ex denario diurno* (Matth. XX, 2). *Ut digni habeamini in regno Dei, pro quo et patimini* (II Thessal. I, 5). *Quia super pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam, intra in gaudium Domini tui* (Matth. XXV, 21). *Beatus vir qui suffert tentationem quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam quam repromisit Deus diligentibus se* (Jac. I, 12). Indican claramente todos estos pasajes que el mérito del hombre justo, es de justicia y de condigno.

18. Se confirma esto mismo con la autoridad de los padres. Se lee en san Cipriano (1): «*Justitiæ opus est...*

(1) S. Cypr., de Unit. eccl.

»ut accipiant merita nostra mercedem....» San Juan Crisóstomo dice (es largo el pasaje; lo abrevio, conservando las expresiones): «Nunquam profecto, cum justus sit Deus, bonos hic cruciatibus affici sineret, si non in futuro sæculo mercedem pro meritis parasset (1).» Enseña san Agustín (2): «Non est injustus Deus, qui justus fraudet mercede justitiæ;» y en otro lugar (3): «Nullane sunt merita justorum? Sunt plane, sed ut iustificerent, merita non fuerunt;» pues que no se hicieron justos por sus méritos, sino por la gracia divina. Dice también en otro lugar: «Cum coronat nostra merita, quid aliud coronat, quam sua dona?» Los padres del concilio de Orange declararon (canon 18): «Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia Dei, quæ non debetur, præcedit ut fiant.» En conclusion todos nuestros méritos dependen del auxilio de la gracia, sin la cual no podemos tenerlos; y la recompensa de la salvacion debida á nuestras buenas obras está fundada sobre la promesa que Dios nos ha hecho gratuitamente por los méritos de Jesucristo.

19. PRIMERA OBJECION.—Objetásenos lo que dice san Pablo (Rom. vi, 23): *Gratia autem Dei, vita æterna in Christo Jesu Domino nostro.* Luego, dicen, la vida eterna es una gracia de la misericordia de Dios, y no la recompensa debida á nuestras buenas obras. La vida eterna se atribuye justamente á la misericordia divina, puesto que Dios por su misericordia la ha prometido á las buenas obras; y con razon llama san Pablo á la vida eterna una gracia, pues que Dios se constituyó por la gracia deudor de la vida eterna hácia los que obren el bien.

20. SEGUNDA OBJECION.—También es llamada he-

(1) S. Joan. Chrys., tom. 5, l. 1 de Prov.

(2) S. Aug., lib. de Nat. et Grat., c. 2.

(3) Ibid., epist. 105.

rencia la vida eterna: *Scientes quod à Domino accipietis retributionem hæreditatis* (Colosa. III, 24). La herencia, dicen, no es debida á los cristianos por mérito en concepto de hijos de Dios, sino únicamente en razon de una adopcion gratuita. Hé aquí cómo se entiende esto: la gloria es dada á los niños solamente á título de herencia; mas á las adultos se les da á la vez como herencia, porque son hijos adoptivos y como recompensa de sus obras, puesto que Dios les prometió esta herencia, si observan su ley; por manera que es al mismo tiempo un don y una retribucion debida á sus méritos. Asi lo declara el apóstol diciendo: *A Domino accipietis retributionem hæreditatis*.

21. TERCERA OBJECION.—Quiere el Señor que aun observando los preceptos, nos consideremos como servidores inútiles (Luc. XVII, 10): *Sic et vos, cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite: servi inutiles sumus: quod debuimus facere fecimus*. Si pues somos servidores inútiles, ¿cómo podemos merecer por las obras la vida eterna? Nada merecemos por nuestras obras en sí mismas consideradas sin la gracia; mas con ella merecemos á título de justicia la vida eterna, en virtud de la promesa de Dios hecha á los que practican el bien.

22. CUARTA OBJECION.—Dícese que nuestras obras son debidas á Dios, en razon de la obediencia como á nuestro soberano Señor; y por consiguiente que no pueden merecer la vida eterna á título de justicia. A esto se responde, que Dios por su bondad, y sin consideracion á los demas títulos, en cuya virtud podia exigir de nosotros todos nuestros deberes, quiso empeñar la promesa de dar á nuestras buenas obras la gloria por recompensa. Pero, replican: si la buena obra es toda de Dios, ¿á qué recompensa tiene derecho? Aunque la obra buena es toda de Dios, no lo es totalmente; así como bajo otro aspecto, es toda de nosotros, mas no

totalmente; porque Dios obra con nosotros, y nosotros con Dios; y á esta cooperacion de parte nuestra se dignó el Señor prometer la recompensa de la vida eterna.

23. QUINTA OBJECCION.— Se dice: para que una accion pueda merecer la gloria, es necesario que entre una y otra haya una justa proporcion; ¿pero qué proporcion puede haber entre nuestras acciones y la vida eterna? *Non sunt condignæ passionēs hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis* (Rom. VIII, 18). Ciertamente que nuestra accion en sí misma, y sin ser perfeccionada por la gracia, no es digna de la gloria; pero perfeccionada con el auxilio divino, se hace digna de la vida eterna en virtud de la promesa hecha; y por lo mismo guardan entre sí proporcion; de tal manera que, segun el testimonio del mismo apóstol (II Cor. IV, 17): *momentaneum hoc, et leve tribulationis nostræ..... Æternum gloriæ pondus operatur in nobis.*

24. SEXTA OBJECCION.— Oponen lo que dice san Pablo (Ad Eph. II, 8 et 9): *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est, et non ex operibus, ut ne quis gloriatur.* Hé aquí cómo la gracia nos salva por la fe que tenemos en Jesucristo. Pero en este lugar no habla el apóstol de la vida eterna, sino de la gracia, que ciertamente no puede merecerse por las obras; en vez de que, como queda ya establecido, quiso Dios que podamos adquirir la gloria en virtud de su promesa hecha á los que observen los preceptos. Instan diciendo: luego si nuestras obras son necesarias para la salvacion, son insuficientes para este fin los méritos solos de Jesucristo. Así es en verdad, no bastan: son tambien necesarias nuestras obras, puesto que el beneficio de Jesucristo ha sido el darnos fuerzas para poder aplicarnos sus méritos por nuestras obras. Y en esto no podemos gloriarnos, pues el poder que

tenemos de merecer el cielo, nos viene todo de los méritos de Jesucristo y en este sentido le pertenece toda la gloria. A la manera que cuando dan fruto los vástagos de la vid, toda la gloria es de esta que los da el suco para producirlo: así también cuando el justo alcanza la vida eterna, no se gloria en sus obras sino en la gracia divina que por los méritos de Jesucristo le da fuerzas para merecerla. Pero merced á la consoladora doctrina de los novadores, se nos priva casi de todos los medios de salvacion; porque suponiendo que nuestras obras para nada entran en la salvacion, y que Dios lo hace todo, así el bien como el mal, no necesitamos ya ni de buenas costumbres, ni de buenas disposiciones para recibir los sacramentos, ni de la oracion, medio tan recomendado en toda la Escritura. ¡Doctrina la mas perniciosa que pudo inventar el demonio para conducir seguramente las almas al infierno!

25. Pasemos al segundo punto enunciado al principio de este párrafo, á saber, si basta la fe sola para salvarnos, como pretendian Lutero y Calvino, que no apoyaban la eterna salvacion mas que sobre la sola áncora de la fe; y que por consiguiente no se pagaban ni de las leyes, ni de los castigos, ni de las virtudes, ni de las oraciones, ni de los sacramentos; y admitian como permitidas toda clase de acciones y de iniquidades. Decían que la fe por la cual creemos firmemente que nos salvará Dios en virtud de los méritos de Jesucristo y de las promesas que ha hecho, basta sola sin nuestras obras para alcanzar de Dios la salvacion; y á esta fe la llamaban *fiducia*, puesto que es una esperanza fundada en las promesas de Jesucristo. Apoyaban su erróneo dogma en los siguientes pasajes de la Escritura: *Qui credit in Filium, habet vitam æternam* (Joan. III, 30). *Ut sit ipse justus, et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi* (Rom. III, 26). *In hoc omnis qui credit justificatur* (Act. XIII, 39). *Omnis qui credit in*

illum non confundetur (Rom. x, 11). *Justus ex fide vivit* (Gal. III, 11). *Justitia Dei per fidem Jesu Christi, in omnes, et super omnes qui credunt in eum* (Rom. III, 22).

26. Pero si basta la fe sola para salvarnos, ¿cómo puede la misma Escritura declararnos que de nada vale la fe sin las obras? *Qui proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum* (Jac. II, 14)? Y el apóstol da la razon de esto en seguida (v. 17) diciendo: *Sic et fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa*. Dice Lutero que no es canónica esta carta del apóstol Santiago; pero no debemos creer á Lutero, sino á la autoridad de la iglesia, que la ha colocado en el catálogo de los libros canónicos. Por otra parte, hay mil otros lugares en la Escritura Santa que enseñan la insuficiencia de la fe para salvarnos, y la necesidad de cumplir los preceptos. Dice san Pablo (I Cor. XIII, 2): *Et si habuero omnem fidem..., charitatem autem non habuero, nihil sum*. Jesucristo da esta orden á sus discipulos: *Euntes ergo, docete omnes gentes..., docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis* (Matth. XXVIII, 19 et 20); y en otra ocasion habia dicho al jóven del Evangelio: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata* (Matth. XIX, 17). Hay una multitud de textos parecidos. Luego los alegados por los sectarios deben entenderse de la fe que, segun san Pablo, obra por la caridad: *Nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur* (Gal. V, 6). Por eso dice san Agustín (1): «Fides sine charitate potest quidem esse, sed non prodesse.» Asi cuando dice la Escritura que la fe salva, debe entenderse de la fe viva, de aquella que salva por medio de las buenas obras, que son las ope-

(1) S. Aug., l. 15 de Trin., c. 18.

raciones vitales de la fe; de otra manera, si llegan á faltar, es una prueba de que la fe es muerta; y si lo es, no puede dar la vida. Tambien los mismos luteranos, tales como Lomer, Gerardo, lós doctores de Estrasburgo, y segun el testimonio de un autor (1), la mayor parte de aquellos se separan en el dia de su maestro, confesando que la fe sola no basta para la salvacion. Refiere ademas Bossuet (2) que los luteranos de la universidad de Wittemberga dijeron en su confesion dirigida al concilio de Trento, «que las buenas obras deben ser necesariamente practicadas; y que por la bondad gratuita de Dios merecen sus recompensas corporales y espirituales.»

27. En fin, el concilio de Trento en la sesion vi estableció los dos cánones siguientes (19 y 20): «Si quis dixerit, nihil præceptum esse in Evangelio præter fidem, cetera esse indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, sed libera; aut decem præcepta, nihil pertinere ad Christianos: anathema sit.»—«Si quis hominem justificatum, et quantumlibet perfectum, dixerit non teneri ad observatiam mandatorum Dei, et Ecclesiæ, sed tantum ad credendum; quasi vero Evangelium sit nuda absoluta promissio vitæ æternæ, sine conditione observationis mandatorum: anathema sit.»

§. IV.

La fe sola no justifica al pecador.

28. Dicen los sectarios que el pecador que cree con una certeza infalible estar justificado, lo está realmente por la fe ó la confianza en las promesas de Jesucristo, cuya justicia le es imputada extrinsecamente; y que

(1) Pichler., Theol. polem., part. post., art. 6.

(2) Boss., Hist. des Variat., l. 8, n. 30.

por esta justicia no se le borran sus pecados sino que se encubren, y por lo mismo dejan de imputarsele. Fundan este dogma erróneo en las palabras de David (Psal. XXXI, 1 et 2): *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum, nec est in spiritu ejus dolus.*

29. Pero la iglesia católica condena y anatematiza la doctrina que enseña, que el hombre queda absuelto de sus pecados por creerse seguro de su justificación. Hé aquí cómo se expresa el concilio de Trento (sess. VI, c. 14): «*Si quis dixerit, hominem à peccatis absolvi nec justificari ex eo quod se absolvi ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici: anathema sit.*» Enseña además la iglesia que para ser justificada es necesario que el pecador esté dispuesto á recibir la gracia. Esta disposición requiere la fe, mas no basta ella sola: tambien son necesarios, dice el concilio (sess. VI, c. 6), actos de esperanza, de amor, de dolor y de firme propósito; y entonces viendo Dios así dispuesto al pecador, le da gratuitamente su gracia ó su justicia intrínseca (c. 7), la cual le quita sus pecados y le santifica.

30. Examinemos ahora las falsas suposiciones que hacen los adversarios. Dice que la fé en los méritos y promesas de Jesucristo no quita, sino que únicamente cubre los pecados. Suposición evidentemente contraria á las Escrituras, en las cuales se dice que los pecados no solo se cubren, sino que se quitan, que son borrados del alma justificada: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* (Joan I, 29). *Pœnitimini, et convertimini, ut deleantur peccata vestra* (Act. III, 19). *Projiciet in profundum maris omnia peccata nostra* (Mich. VII, 19). *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata* (Hebr. IX, 28). Ahora bien,

lo que se quita y borra, se aniquila, y por consiguiente no puede decirse que permanece. Leemos tambien que el alma justificada se purifica y libra de sus pecados: *Asperges me hyssopo et mundabor: lavabis me et super nivem dealbabor* (Psal. i, 9). *Mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris* (Ezech. xxxvi, 25). *Hæc quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis* (I Cor. vi, 11). *Nunc vero liberati à peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem* (Rom. vi, 22). Por esto el bautismo que borra los pecados, es llamado regeneracion, renacimiento: *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus-Sancti* (Tit. iii, 5). *Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei* (Joan. iii, 3). Asi pues cuando el pecador recibe la justificacion, es engendrado de nuevo y renace á la gracia de tal manera que todo cambia en él, y se renueva.

31. Pero dice David que los pecados son encubiertos: *Beati quorum tecta sunt peccata*. Escribiendo san Agustin sobre este salmo responde, que las llagas pueden ser tapadas por el enfermo y por el médico; el enfermo no hace mas que cubrirlas; pero el médico las cubre y cura al mismo tiempo, aplicando sus medicinas: «Si tu tegere volueris erubescens (dice el santo doctor), »*medicus non sanabit; medicus tegat, et curet.*» Por la infusion de la gracia quedan á la vez cubiertos y curados los pecados; pero segun los herejes solo sucede lo primero. Viniendo despues á la explicacion de esta doctrina, dicen que en tanto son cubiertos los pecados, en cuanto Dios no los imputa. Mas si quedan en el alma en cuanto á la culpa, ¿cómo no los ha de imputar el Señor? Dios juzga segun la verdad: *Judicium Dei est secundum veritatem* (Rom. ii, 2). Ahora bien, ¿cómo podrá su juicio ser conforme á verdad, si juzga inocente al hombre que en el fondo es realmente culpable? Estos son misterios de Calvino superiores á nuestras fa-

cultades. Está escrito: *Odio sunt Deo impius et impietas ejus* (Sap. XIV, 9). Si Dios aborrece al pecador á causa de su pecado, ¿cómo puede suceder que ame como á su hijo á quien cubre la justicia de Dios, pero que realmente permanece en su delito? El pecado es de suyo opuesto á Dios, y por consiguiente es imposible que mientras subsista, deje de ser objeto del odio divino; así como el pecador que le conserva. Dice David: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. No imputar de parte de Dios, no significa que deje el pecado en el alma, y finja no verle: sino que al mismo tiempo lo borra y perdona, por eso preceden al pasaje citado estas palabras: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*. Las faltas ya perdonadas son las que no se imputan.

32. Dicen en segundo lugar, que en la justificación del pecador, no es infusa la justicia intrínseca, sino que solamente es imputada la justicia de Cristo; por manera que el impío no se hace justo, sino que permaneciendo en la impiedad, es reputado justo á causa de la justicia extrínseca de Cristo que le es imputada. Error manifiesto, pues que el pecador no puede convertirse en amigo de Dios, si no recibe en sí mismo la justicia que le renueva interiormente, y le haga justo de pecador que era: antes pues digno de odio, se hace agradable á los ojos Dios, luego que adquiere la justicia. Así que, san Pablo exhortaba á los de Efeso á renovarse en lo interior de su alma: *Renovamini autem spiritu mentis vestræ* (Eph. iv, 23). Y también declaró el concilio de Trento, que se nos comunica la justicia intrínseca por los méritos de Jesucristo. «*Qua renovamur spiritu mentis nostræ, et non modo reputamur, sed vere etiam justi nominamur, et sumus*» (sess. vi, c. 7). Y en otra parte dice el apóstol, que por la justificación se renueva el pecador en el conocimiento, según la imagen de Dios: *Reparatur in agnitionem, secundum imaginem ejus qui creavit illum*

(Coloss. III, 10). Así por los méritos de Cristo es restablecido el hombre al estado del cual le había de caer el pecado; y también es santificado como un templo en donde fija Dios su habitacion: por eso escribia el apóstol á sus discípulos (I Cor. VI, 18 et 19): *Fugite fornicationem..... an nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti qui in vobis est.* Lo sorprendente es que el mismo Calvino reconocía esta verdad, á saber, que no podemos reconciliarnos con Dios, si no nos es otorgada la justicia intrínseca é inherente. «*Nunquam reconciliamur Deo, quin simul donemur inhaerente justitia.*» Tales son sus expresiones (1) ¿Cómo pudo asegurar en seguida que nos justificamos por medio de la fe segun la justicia imputativa de Cristo, la cual no es nuestra ni está en nosotros, sino extraña y fuera de nosotros, y que solo procede de una imputacion extrínseca; de manera que no nos hace justos y si únicamente que por tales seamos reputados? Semejante doctrina fue condenada por el concilio de Trento (sess. VI, c. 10): «*Si quis dixerit, homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse: anathema sit.*» Y en el cánón 11 dice: «*Si quis dixerit homines justificari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, et charitate, quæ..... illis inhæreat: anathema sit.*»

33. PRIMERA OBJECION. — Oponen el texto de san Pablo (Rom. IV, 5): *Credenti in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam.* Hé aquí en pocas palabras la respuesta: dice el apóstol que la fé es imputada á justicia, para significar que el pecador no se justifica por sus obras, sino por los méritos de Jesucristo; mas no dice que en virtud de la fe se impute al pecador extrínsecamente la justicia de Cristo,

(1) Calv., l. de ver. rat. reform. Eccl.

y haga que se le repunte justo, sin que lo sea en realidad.

34. SEGUNDA OBJECCION.—Objetan lo que el apóstol escribía á Tito (III, 5 et 6): *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed, secundum suam misericordiam salvos nos fecit Deus per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus-Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum salvatorem nostrum.* De lo cual inferen que el Señor nos justifica por su misericordia, y no por las obras que decimos ser necesarias para la justificación. Afirmamos sí que nuestras obras, la esperanza, la caridad y el arrepentimiento de los pecados unido á un buen propósito, son necesarios para disponernos á recibir la gracia de Dios; pero que cuando nos da Dios este auxilio, concédenosle, no á causa de nuestras obras, sino por su misericordia, y los méritos de Jesucristo. Observen los adversarios estas palabras del mismo texto: *et renovationis Spiritus-Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum.* Cuando Dios nos justifica, derrama en nosotros y no fuera de nosotros el Espíritu-Santo que nos renueva cambiándonos de pecadores en santos.

35. TERCERA OBJECCION.—Presentan, además este otro pasaje del mismo san Pablo (1 Cor. 1, 30): *Vos estis in Christo, Jesu, qui factus est nobis sapientia à Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemptio.* Hé aquí, dicen, cómo Jesucristo se ha hecho nuestra justicia. Es innegable que la justicia de Jesucristo es el principio de la nuestra; pero negamos que nuestra justicia sea la de Jesucristo, por la misma razón que no puede decirse que nuestra sabiduría sea la del Salvador; y así como no nos hacemos sabios por la sabiduría de Jesucristo que se nos imputa, tampoco nos hacemos justos por la justicia del Redentor como pretenden los sectarios. *Factus est nobis sapientia, et justitia, et sanctificatio &c.*, y esto no imputativa, sino efectivamente, es decir, que Je-

sucristo por su sabiduría, por su justicia y santidad ha hecho que en efecto seamos sabios, justos y santos. Y en este sentido decimos á Dios: *Diligam te, Domine, fortitudo mea* (Psal. XVII, 1). *Tu es patientia mea, Domine* (Psal. LXX, 5). *Dominus illuminatio mea, et salus mea* (Psal. XXVI, 1). Ahora, bien ¿de qué manera es Dios nuestra fortaleza, nuestra paciencia, nuestra luz y salvacion? ¿Solamente de una manera imputativa? Cierto que no: lo es de un modo efectivo, pues que nos hace fuertes y pacientes, nos ilumina y nos salva.

36. CUARTA OBJECCION.— Dicen con el mismo apóstol (Eph. IV, 24): *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate*. De cuyas palabras inferen que en la justificacion somos revestidos por la fé con la justicia de Cristo, como de un traje que nos es extrínseco. Preguntamos ahora á los herejes, ¿por qué se glorian tan erguidamente de no seguir mas que las Escrituras, sin querer tolerar que se mencione ni la tradicion, ni las definiciones de los concilios, ni la autoridad de la iglesia? Claman sin cesar: «*La Escritura, la Escritura, no creemos mas que á la sagrada Escritura.*» ¿Y por qué así? Porque tergiversan las Escrituras, y las explican á la manera que mas les place; por cuyo medio hacen de la Biblia, que es un libro de verdad, la fuente de sus errores é imposturas. Respondamos ya á la dificultad propuesta. No habla san Pablo de la justicia extrínseca, sino de extrínseca; por eso dice: *Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem* (Eph. IV, 23 et seq.). Quiere que revistiéndonos de Jesucristo nos renovemos interiormente en el espíritu por la justicia intrínseca é inherente, como confiesa el mismo Calvino, porque no podemos ser renovados si quedamos pecadores interiormente. Dice: *induite novum hominem*, porque así como el vestido no es una cosa propia al cuerpo, tampoco lo es la justicia al pecador, que solamente la tie-

ne por un puro don de la misericordia divina. En otro lugar dice el apóstol: *induite viscera misericordia* (Coloss. III, 13). Luego así como por estas palabras no habla de la misericordia extrínseca y aparente; por aquellas otras: *induite novum hominem*, quiere que despojándonos del hombre viejo, que es vicioso y está privado de la gracia, nos revistamos del nuevo, enriquecido no de la justicia extrínseca de Jesucristo, sino de la intrínseca, que nos pertenece y es propia, no obstante de habérsenos concedido por los méritos del Redentor.

§. V.

Por la fé sola no podemos estar seguros de la justicia, ni de la perseverancia, ni de la vida eterna.

37. Uno de los dogmas de Lutero, al cual se adhirió fuertemente Calvino, consistía en decir que después de haber sido el hombre justificado por la fé, no debe temer ni dudar que todos sus pecados le hayan sido perdonados: decía pues Lutero (1): «*Crede firmiter esse absolutum, et sic eris, quidquid sit de tua contritione.*» ¿Y cómo probaba esta falsa doctrina? Citando las palabras de san Pablo (II Cor. XIII, 5): *Tentate, si estis in fide; ipsi vos probate. An non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus Jesus in nobis est? Nisi forte reprobati estis.* Infería de este pasaje que puede el hombre estar cierto de su fe, y que estándolo, también puede tener certeza de la remisión de sus pecados. Pero ¿en dónde está la consecuencia? El que está cierto de su fé, pero culpable de pecado, ¿cómo puede tener certeza del perdón, si no la tiene de su contrición? Ya lo había dicho el mismo Lutero (2): «*Nullus est qui certus sit de veritate suæ contritionis et tanto minus de venia.*» Un

(1) Luther. serm. de Indulg., t. 1, p. 59.

(2) Id. ib. t. 1, prop. 30.

rasgo que caracteriza á los herejes, es el estar en contradiccion con sus mismas doctrinas. Por otra parte, el apóstol no habla de la justificacion en el lugar citado; habla de los milagros, cuyo autor debian creer los corintios que era Dios.

38. Enseña el concilio de Trento (sess. vi, c. 9), que por seguro que esté el hombre de la misericordia divina, de los méritos de Jesucristo y de la virtud de los sacramentos, siu embargo no puede tener una certeza de fe de haber obtenido el perdon de los pecados; y en el canon 13 condena á quien dijere lo contrario: «Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo, et absque ulla hæsitacione propriæ infirmitatis et indispositionis, peccata esse remissa: anathoma sit.» Y esto se prueba muy bien por la Escritura que dice: *Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit* (Eccle. ix, 1 et 2). Objeta Calvino (1) que aquí no se trata del estado del alma en gracia, ó desgracia de Dios, sino de los sucesos felices ó tristes que nos sobrevienen en esta vida, puesto que por estos accidentes temporales no podemos saber si Dios nos ama ó aborrece, una vez que las mudanzas de la prosperidad y de la adversidad son comunes á los buenos y á los malos; en vez que el hombre puede conocer muy bien si es justo ó pecador, conociendo si tiene ó no tiene fe. Pero el texto de ningun modo habla de las cosas temporales, sino del amor ó del odio de Dios respecto al estado del alma, é inmediatamente despues dice: *Sed omnia in futurum servantur incerta*. Si en esta vida *omnia servantur incerta*, no es pues verdad, como dicen los sectarios, que el hombre pueda estar cierto de hallarse en gracia, por el conocimiento de su fé.

39. Ademas nos previene Dios que no debemos es-

(1) Calv. Inst., l. 3, c. 2, §. 38.

tor sin temor acerca de la ofensa perdonada: *De propitiato peccato noli esse sine metu* (Eccli. v, 5). En vez de *propitiato* leen los novadores en el texto griego, *de propitiatione*, y dicen que en esto nos advierte el Espíritu Santo no presumir del perdón de los pecados futuros, y no habla de los cometidos. Pero esto es falso, porque la palabra *propitiatione* en griego comprende igualmente los pecados pasados que los futuros; por otra parte la palabra *propitiatione* del texto griego está explicada por el latino que enuncia los pecados cometidos. Ciertamente que san Pablo tenía conocimiento de su fe; pero aunque aseguraba que no se creía con la conciencia gravada de pecado alguno, y por favorecido que se viese de Dios por revelaciones y dones extraordinarios, no se consideraba á pesar de todo seguro de su justificación, sino que hacia á Dios solo sabedor de la verdad: *Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum: qui autem judicat me Dominus est.*

- 40. Oponen tambien estas palabras del mismo apóstol (Rom. viii, 16): *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus, Filii Dei.* De donde infiere Calvino que la fé sola nos da la seguridad de que somos hijos de Dios. Pero aunque el testimonio del Espíritu Santo sea infalible en sí mismo, sin embargo nosotros que le recibimos no podemos tener mas que una certeza conjetural de poseer la gracia de Dios, y no una certeza infalible, á menos que no mediara una revelacion especial. Tanto mas que relativamente á nuestro conocimiento, no sabemos si este espíritu es ciertamente de Dios, puesto que muchas veces el ángel de las tinieblas se transforma en ángel de luz, y nos engaña.

41. Lutero decia que el fiel, por medio de la fé justificante, aunque esté en pecado, debe creer con una certeza infalible que está justificado en razon de la justicia de Cristo que le es imputada; pero añadia que

por un pecado cualquiera puede perder esta justicia. Calvino al contrario, sobre la falsa doctrina de Lutero establecía la *inamisibilidad* de la justicia imputativa (1). Y supuesta la verdad del falso principio de Lutero sobre la fe justificante, desatinaba Calvino menos que aquel. Decía: si el fiel está cierto de su justificación desde que la pide, y cree con confianza que Dios la justifica por los méritos de Jesucristo; esta petición y esta fe ciertas conciernen á los pecados cometidos, así como á la perseverancia futura en la gracia, y por consiguiente también á la salud eterna. Añadía en seguida (2), que cayendo el fiel en pecado, aunque su fé justificante quedase oprimida, no la perdía sin embargo, y que el alma conservaba siempre su posesion. Tales son los bellos dogmas de Calvino; y hé aquí la confesion de fe que conforme á esta falsa doctrina hizo el príncipe Federico III, conde palatino y elector: «Creo, dice, que soy un miembro vivo de la iglesia católica para siempre, puesto que Dios aplacado por la satisfaccion de Jesucristo, no se acordará de los pecados pasados y futuros de mi vida (3).»

42. Pero la dificultad es que por de pronto el principio de Lutero, como ya hemos visto, era completamente falso: en razon de que para obtener la justificación no basta creer que estamos justificados por los méritos de Jesucristo, sino que es necesario que tenga el pecador la contricion de su pecado para disponerse á recibir el perdon, que Dios le concede segun la promesa que ha hecho de perdonar al corazón arrepentido, por los méritos de Jesucristo. Por esta razon si el hombre justificado recae en el delito, pierde la gracia de nuevo.

(1) Boss. Variat., l. 14, n. 16.

(2) Calv. Antid. ad conc. Trid., sess. 6, c. 13.

(3) Esta confesion se encuentra en la coleccion de Ginebra, parte 2, p. 149.

43. Pero si la doctrina de Lutero sobre la certeza de la justicia es falsa, no lo es menos la de Calvino respecto á la seguridad de la perseverancia y de la salvacion eterna. San Pablo da el aviso de que si alguno juzga estar seguro, procure no caer: *Itaque qui existimat stare, videat ne cadat* (I Cor. x, 12). En otro lugar nos exhorta á obrar nuestra salvacion con gran temor: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini* (Phil II, 12). ¿Cómo pudo decir Calvino que temer por la perseverancia es una tentacion del demonio? ¿Que cuando san Pablo nos insta á vivir con temor, nos obligaria á secundar la tentacion del demonio? Pero si nos dice, ¿de qué sirve esta tentacion? Si fuera cierto, como pretende Calvino, que una vez recibida la justicia y el Espiritu-Santo no se pierden ya, porque (en su sistema) jamás se pierde la fe justificante, ni Dios imputa á quien la tiene los pecados que comete; repito, si fueran ciertas todas las falsas suposiciones de Calvino, entonces seguramente seria inútil el temor de perder la gracia divina. Pero ¿quién puede persuadirse que esté Dios dispuesto á dar su amistad y la gloria eterna á un hombre que desprecia sus preceptos, y se mancha con mil crímenes, solo porque este hombre cree que por los méritos de Jesucristo no le son imputadas las iniquidades que comete? ¡Hé aquí el raro reconocimiento que los novadores tienen hácia Jesucristo! Aprovechense de la muerte que padeció por nuestro amor, á fin de entregarse con mucha mas desenvoltura á todos los vicios, en la confianza de que Dios no les imputará sus pecados. En tan horrible sistema, murió Jesucristo para que los hombres tengan libertad de hacer cuanto les plazca sin miedo al castigo. Pero si así acaeciese, ¿con qué fin habria Dios promulgado sus leyes, hecho tantas promesas á los que le sean fieles, y fulminado tantas amenazas contra los prevaricadores? Mas no; el Señor no abusa ni engaña cuando habla, quiere que sean exactamente observados

los preceptos que nos impone: *Tu mandasti mandata tua custodiri nimis* (Psal. cxviii, 4). También condena á los que violan sus leyes: *Sprevisti omnes discedentes á judiciis tuis* (ibid.). Y hé aquí para lo que sirve el temor: nos hace solícitos para huir las ocasiones de pecar, y poner los medios para perseverar en el bien, como son la frecuencia de los sacramentos y la oracion continua.

44. Dice Calvino que segun el testimonio de san Pablo son irrevocables y sin arrepentimiento los dones que Dios hace: *Sine poenitentia enim sunt dona, et vocatio Dei* (Rom. xi, 29). Aquel, pues, afirma que ha recibido la fe, y con ella la gracia á que está afecta la salvacion eterna, cuyos dones son perpetuos é inamisibles, aunque caiga en pecado siempre poseerá la justicia que por la fe le ha sido otorgada. Pero aquí viene al caso una pregunta. Por cierto que David tenia la fe; cayó en el doble pecado de adulterio y homicidio: ahora bien, David en tal estado, y antes de su penitencia ¿era pecador ó justo? ¿Si hubiera muerto entonces, se habria condenado ó no? No puedo creer que nadie se atreva á decir que se hubiera salvado. David pues dejó de ser justo, como él mismo lo confesaba despues de su conversion: *Iniquitatem meam ego cognosco*; y por eso pedia al Señor borrarse su pecado: *Dele iniquitatem meam* (Psal. 50). En vano se diria que el que está predestinado no se cree justo, sino porque hará penitencia de sus pecados antes de morir; digo en vano, porque la penitencia futura no puede justificar al pecador que está al presente en desgracia de Dios. Refiere Bossuet que esta gran dificultad que se opone á la doctrina de Calvino, ha hecho que muchos calvinistas se convirtieran (1).

45. Pero antes de terminar este punto, veamos los lugares de la Escritura en que apoya Calvino su doctri-

(1) Boss. Variat., l. 14, n. 16.

na. Dice que enseña el apóstol Santiago que las gracias entre las cuales la principal es la perseverancia, deben pedirse á Dios sin dudár obtenerlas: *Postulet autem in fide, nihil hæsitans* (Jac. I, 6). Jesucristo ha dicho lo mismo: *Omnia quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient vobis* (Marc. XI, 24). Luego, decia Calvino, aquel obtiene la perseverancia que la pide á Dios creyendo que la recibirá por la promesa divina que no puede faltar. Aunque sea infalible la promesa de Dios de oír á los que le piden, esto no sucede sino cuando pedimos las gracias con todas las condiciones requeridas; y una de las que exige la oracion eficaz, es la perseverancia en pedir; pero si no podemos estar ciertos que en lo sucesivo perseveraremos en la oracion, ¿cómo podremos estarlo de perseverar al presente en la gracia? Objeta tambien Calvino lo que decia san Pablo: *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita... poterit nos separare à charitate Dei* (Rom. VIII, 38 et 39). Aquí no habla el apóstol de una certeza infalible de fe, sino de una simple certeza moral, fundada sobre la misericordia divina, y sobre la buena voluntad que Dios le daba para sufrir toda clase de penalgitudes, mejor que separarse del amor de Jesucristo.

46. Mas dejemos á Calvino para escuchar lo que dice el concilio de Trento acerca de la certeza enseñada por Calvino con motivo de la perseverancia y de la predestinacion. Sobre el primer punto, dice: «*Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit; anathema sit*» (sess. VI, c. 16). Y sobre la predestinacion se expresa así (ibid. c. 15): «*Si quis dixerit hominem reatum et justificatum, teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero prædestinatorum; anathema sit.*» Así es como definió el concilio con la mayor claridad y precision todos los dogmas de fe, que deben creerse contra

los errores sostenidos por los novadores. Lo cual se ha dicho contra los sectarios que echan en cara al concilio de Trento el haber decidido las controversias de una manera equívoca, siendo por ello causa de que se perpetuaran en vez de terminarse. Pero declararon mil veces los padres del concilio, que respecto de las cuestiones que entre los teólogos católicos se agitaban, no era su ánimo decidir las, que solo querían definir lo perteneciente á la fé, y no condenar mas que los errores sostenidos por los pretendidos reformados, cuyo objeto era reformar no las costumbres, sino los antiguos y verdaderos dogmas de la iglesia católica. Por esta razon acerca de las opiniones de nuestros teólogos se explicó el concilio con ambigüedad sin decidir; mas sobre las verdades de fe atacadas por los protestantes, se expresó con la mayor claridad, y sin equívoco; y solo encuentran en él ambigüedades los que no quieren conformarse á sus definiciones. Pero volvamos á la cuestion. Enseña el concilio que nadie puede estar cierto de su predestinacion; y en efecto, si no puede estarlo de su perseverancia en el bien, ¿cómo pudiera tener la otra certeza? Replica Calvino: Pero dice san Juan: *Vitam habetis æternam, qui creditis in nomine Filii Dei* (I Joan. v, 13). Luego el que tiene fe en Jesucristo, posee ya la vida eterna. Respóndese á esto, que el que cree en Jesucristo, pero con una fe perfeccionada por la caridad, tiene la vida eterna, no en posesion, sino en esperanza, como enseña san Pablo: *Spe salvi facti sumus* (Rom. viii, 24), puesto que para obtener la vida eterna, es necesaria la perseverancia en el bien: *Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Matth. x, 22). Pero tan inciertos como estamos de nuestra perseverancia, lo estamos tambien de la vida eterna.

47. Objetan los sectarios que la incertidumbre de la salvacion es un objeto de dudas sobre las promesas que ha hecho Dios de salvarnos por los méritos de Je-

sucristo. Las promesas de Dios son infalibles, por consiguiente no podemos dudar que Dios nos sea fiel, y nos otorgue lo que tiene prometido. Mas de nuestra parte hay que dudar y temer, porque podemos saltar quebrantando sus divinos mandamientos, y perder de este modo la gracia, y entonces no está Dios obligado á cumplir su promesa, antes lo está á castigar nuestra infidelidad: hé aquí por lo que nos exhorta san Pablo (Phil. 11, 12) á obrar nuestra salvacion con temor y temblor. Asi que, tan ciertos debemos estar de la salvacion, si somos fieles á Dios, como debemos temer perdernos, si le somos infieles. Pero se nos dice, este temor é incertidumbre turba la paz de nuestra conciencia. ¡Ah! La paz de la conciencia, á que podemos llegar en esta vida, no consiste en creer con certeza que nos salvaremos, porque el Señor no nos ha prometido semejante seguridad; consiste en esperar que nos salvará por los méritos de Jesucristo, si somos solícitos de vivir bien, y si por medio de nuestras oraciones tratamos de obtener el auxilio divino para perseverar en la buena vida. Y tal es la ruina de los herejes, que fiándose en la certeza de la fé respecto de su salvacion se pagan poco de observar la ley divina, y aun menos de pedir, y no pidiendo permanecen privados de los auxilios divinos, que les son necesarios para vivir bien, y asi se pierden. En esta vida que está llena de peligros y de tentaciones, tenemos necesidad de un auxilio continuo de la gracia, que no se obtiene sin la oracion; por esto nos enseña Dios la necesidad en que estamos de pedir siempre: *Oportet semper orare, et non deficere* (Luc. XVIII, 1). Pero el que se crea seguro de su salvacion, y que juzgue que la oracion no es necesaria para este fin, se cuidará poco ó nada de pedir, y asi se perderá ciertamente. Al contrario, el que está incierto de su eterna felicidad, y teme caer en el pecado, y perderse, estará incesantemente atento á entomen-

darse á Dios que le socorrerá; y de este modo puede esperar obtener la perseverancia y la salvacion. Y hé aquí la sola paz de conciencia que podemos tener en esta vida. Pero cualesquiera que sean los esfuerzos de los calvinistas para encontrar la paz perfecta, creyéndose asegurados de su felicidad eterna jamás podrán llegar allí por el camino emprendido, tanto mas que leemos (1), que conforme á su doctrina, el sínodo mayor de Dordrecht (artículo 12) decidió que el don de la fé (el cual, como ellos dicen, lleva siempre consigo la justificacion presente y futura) no es concedido por Dios mas que á los escogidos. ¿Cómo pues el calvinista ha de estar infaliblemente cierto de pertenecer al número de los escogidos, si no sabe que lo es? Luego al menos por esta razon, no puede menos de vivir incierto acerca de su salvacion.

§. VI.

Dios no puede ser autor del pecado.

48. No podrá menos de estremecerse de horror el que lea las blasfemias que vomitan los sectarios (y principalmente Calvino) sobre la materia de los pecados. Se atreven á decir: 1.º que Dios ordena todos los pecados que en el mundo se cometen. Hé aquí lo que escribia Calvino (2): «Nec absurdum videri debet, quod »dico. Deum non modo primi hominis casum, et in eo »posteriorum ruinam prævidisse: sed arbitrio quoque »suo dispensasse.» Y en otra parte (3): «Ex Dei ordi- »natione reprobis injicitur peccandi necessitas.» Dice 2.º que Dios excita al demonio á tentar al hombre:

(1) Boss. Variat., l. 14, n. 36.

(2) Calv. inst. l. 3, c. 23, §. 7, infra.

(3) Ibid., §. 39.

«Dicitur et Deus suo modo agere, quod Satan ipse»
 »(instrumentum cum sit iræ ejus) pro ejus outo atque
 »imperio, se inflectit ad exequenda ejus justa judicia.» Y
 en el párrafo V añade: «Porro Satanæ ministerium
 »intercedere ad reprobos instigandos, quoties huc at-
 »que illuc Dominus providentia sua eos destinat.»
 3.º Que Dios impele al hombre al pecado (1): «Homo
 »justo Dei impulsu agit quod sibi non licet.» 4.º Que
 Dios obra en nosotros y con nosotros los pecados sir-
 viéndose del hombre como de un instrumento para
 ejecutar sus juicios (2): «Concedo fures, homicidas
 »&c. divinæ esse providentiæ instrumenta, quibus Do-
 »minus ad exequenda sua judicia utitur.» Por lo de-
 mas Calvino es deudor de esta bella doctrina á Lute-
 ro y á Zuinglio, el primero de los cuales habla asi:
 «Mala opera in impiis Deus operatur;» y el segundo (3).
 «Quando facimus adulterium, homicidium, Dei opus
 »est auctoris.» En una palabra, no se avergüenza Cal-
 vino (4) de llamar á Dios el autor de todos los pecados:
 «Et jam satis aperte ostendi, Deum vocari omnium
 »eorum (peccatorum) auctorem, quæ isti censores vo-
 »lunt tantum ejus permissu contingere.» Se lisonjean
 los sectarios de encontrar en esta falsa doctrina una
 excusa á sus vicios, diciendo que si pecan, la necesidad
 es quien á ello les obliga, y que si se condenan, lo ha-
 cen necesariamente porque Dios ha predestinado á
 los condenados al infierno desde el instante de su crea-
 cion, error que refutaremos en el párrafo siguiente.

49. La razon alegada por Calvino en favor de esta
 proposicion execrable, es que Dios no habria podido
 prever la suerte feliz ó desgraciada de cada uno de nos-

(1) Calv., l. 1, c. 18, §. 5.

(2) Ibid., c. 17, §. 5.

(3) Zuingl., serm. de Provid., c. 6.

(4) Calv., l. 1, c. 18, §. 3.

otros; si no hubiera determinado por un decreto las acciones buenas ó malas que debíamos hacer en el curso de la vida: «*Decretum quidem horribile fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin præciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo; et ideo præciverit, quia decreto suo sic ordinaverat.*» Pero una cosa es prever, y otra determinar de antemano los pecados de los hombres. Sin duda que Dios, cuya inteligencia es infinita, conoce y abarca todas las cosas futuras, y por consiguiente todas las faltas que cada hombre cometerá; pero entre estas cosas, la presciencia de Dios toca á las unas como debiendo realizarse segun un decreto positivo, y á las otras como debiendo acaecer por pura permission; pero ni el decreto, ni la permission dañan á la libertad del hombre, puesto que Dios previendo estas obras buenas ó malas, las preve todas como hechas libremente. Hé aquí el argumento que hacen los sectarios: Si Dios ha previsto el pecado de Pedro, no puede ser que se engañe en su prevision; será pues preciso, llegado el tiempo previsto, que Pedro cometa necesariamente el pecado. Pero se equivocan diciendo que Pedro pecará *necesariamente*; pecará *infalliblemente*, porque Dios lo ha previsto, y no puede engañarse en su prevision; pero no pecará *necesariamente*, porque si falta, su pecado será un efecto libre de su malicia, que Dios no hará mas que permitir, para no privarle de la libertad que le ha dado.

50. Veamos ahora en qué absurdos se caería admitiendo las proposiciones de los sectarios. 1.^o Dicen que Dios por justos fines ordena y quiere los pecados que cometen los hombres. Pero ¿quién puede resistir á la evidencia de las Escrituras que nos declaran que Dios, lejos de querer el pecado, le odia soberanamente, y no puede verlo sin horror, y que al contrario quiere nuestra santificacion? *Quoniam non Deus volens iniquitatem tu es* (Psal. v, 5). *Odio sunt Deo impius et impietas ejus*

(Sap. XIV, 9). *Mandi sunt oculi tui, ne videas malum; et respicere ad iniquitatem non poteris* (Habac. I, 13). Ahora bien, asegurándonos Dios que no quiere el pecado, sino que le detesta y prohíbe, ¿cómo pueden decir los sectarios que este mismo Dios contrario á sí mismo, quiere el pecado y lo decreta de antemano? Aquí se propone Calvino á sí propio esta dificultad, y dice: «*Objiciunt: si nihil eveniat, nisi volente Deo, duas esse in eo contrarias voluntates, quia occulto consilio decernunt, quæ lege sua palam vetuit, facile diluitur* (1).» Aprendamos ahora de él cómo se explica esta contrariedad de voluntad en Dios. La dificultad, dice, se resuelve con la respuesta que dan los ignorantes cuando se les pregunta sobre algun punto difícil: *Non capimus*. Pero la verdadera respuesta consiste en que la suposicion de Calvino es enteramente falsa, porque Dios jamás puede querer lo que nos prohíbe, y lo que es el objeto de su aversion. El mismo Melancthon dijo contra Lutero en su confesion de Ausburgo: «*Causa peccati est voluntas impiorum, quæ avertit se à Deo.*»

51. 2.º Dicen que excita Dios al demonio á tentar al hombre, y que él mismo le tienta é impele al pecado. No se comprende cómo puede ser esto, puesto que Dios nos prohíbe consentir en nuestros apetitos desordenados, *Post concupiscentias tuas non eas* (Eccli. XVIII, 30); y que nos manda huir del pecado como de una serpiente: *Quasi à facie colubri fuge peccata* (Eccle. XXI, 2). San Pablo nos exhorta á revestirnos de las armas de Dios, tales como la oracion, á fin de resistir á las tentaciones del demonio: *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli* (Eph. VI, 11). San Estevan echaba en cara á los judíos que resistian al Espíritu Santo. Pero si fuera cierto que Dios nos incitase al pecado, pudieran los judíos haber respondido á san Estevan: nosotros no resistimos la

(1) Calv., l. 1, c. 16, §. 3.

Espíritu-Santo; al contrario obramos por inspiracion suya, y por la misma te apedreamos. Jesucristo nos ha mandado pedir á Dios, que no nos permita vernos expuestos á ocasiones peligrosas que arrastrarian nuestra caída: *Et ne nos inducas in tentationem*. Ahora bien, si Dios empeña al demonio á que nos tienta, si él mismo lo hace, y nos impele al pecado, y decreta que pequemos, ¿cómo puede ser que nos imponga la obligacion de huir del pecado, de resistirle, y pedir á Dios que nos libre de tentaciones? Supongamos que está determinado en los decretos de Dios que Pedro tendrá tal tentacion, y que será de ella vencido. ¿cómo podrá pedir á Dios que le libre de dicha tentacion, y cambie su decreto? No, Dios no excita al demonio á tentar á los hombres; no hace mas que permitirle á fin de probar á sus servidores. Cuando el demonio procura seducirnos comete una accion impía; es pues imposible que Dios tome empeño en esta obra: *Nemini mandavit (Deus) impie agere (Eccli. xv, 21)*. Antes bien, en todas las tentaciones nos presenta Dios, y nos da los auxilios suficientes para resistir; y nos protesta que jamás permitirá seamos tentados en mas de lo que podemos: *Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis (I Cor. x, 13)*. Pero, dicen, no leemos en muchos lugares de la Escritura que Dios tentó á los hombres: *Deus tentavit eos (Sap. 111, 5)*. *Tentavit Deus Abraham (Gen. xxii, 1)*. Esto tiene necesidad de explicacion: el demonio tienta á los hombres para hacerles caer en el pecado; pero Dios no los tienta sino para probarlos; asi es como lo hizo con Abraham, y lo hace todos los dias con sus fieles servidores: *Deus tentavit eos, et invenit illos dignos se (Sap. 111, 5)*. Por lo demas, Dios no solicita al hombre para el pecado, como lo hace el diablo: *Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat (Jac. i, 13)*.

52. 3.º El Señor ha dicho; *Nolite omni spiritui*

credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint (I Joan. iv, 1). En consecuencia estamos obligados á examinar las determinaciones que debemos tomar, y los consejos que se nos dan, aun respecto de las cosas que á primera vista nos parezcan buenas y santas, porque sucedo muchas veces que lo que creemos ser una inspiracion de Dios, no es mas que una instigacion del demonio para perdetrinos. Pero, segun Calvino, siendo el espíritu quien nos mueve ya bueno, ya malo, no estamos obligados á mas exámen, porque ambos vienen de Dios que quiere que hagamos el bien y el mal que nos inspira. Hacen muy mal los sectarios en decir que las Escrituras deben entenderse segun la razon privada, puesto que hágase lo que se hiciera, cualquiera error ú herejía que resultare de una falsa interpretacion, todo lo inspira Dios.

53. 4.º Aparece claro de toda la Escritura que Dios está mas propenso á usar de misericordia y de perdon, que á ejercer su justicia castigando: *Univarsæ via Domini misericordia, et veritas* (Psal. xxiv, 10). *Misericordia Domini plena est terra* (Psal. xxxv, 1). *Miserationes ejus super omnia opera ejus* (Psal. cxxiv, 9). *Superexaltat autem misericordia judicium* (Jac. ii, 13). La misericordia de Dios superabunda tanto respecto del justo, como del pecador; y para convencernos del gran deseo que tiene de vernos practicar el bien, y conseguir la salvacion, basta con estas palabras tantas veces repetidas en el Evangelio: *Petite et accipietis*, (Joan. xvi, 24). *Petite, et dabitur vobis* (Matth. vii, 7). A todos ofrece sus tesoros, la luz, el amor divino, la gracia eficaz, la perseverancia final y la salvacion eterna. Dios es fiel y no puede faltar á sus promesas. El que se pierde, se pierde por su culpa. Hay pocos escogidos, dice Calvino, y estos son Beza y sus discipulos; todos los demas son unos réprobos, sobre los cuales Dios ejerce únicamente su justicia, pues los ha

predestinado al infierno; y por esto les priva de toda gracia y los impele al pecado. Así, pues, según Calvino, es preciso figurarnos, no un Dios misericordioso, sino un Dios tirano, ¿qué digo? un Dios mas cruel é injusto que todos los tiranos, puesto que (según él) quiere que los hombres pequen, para atormentarlos eternamente. Añade Calvino que Dios obra de esta manera á fin de ejercer su justicia. Pero ¿no es precisamente de este temple la crueldad de los tiranos que desean caigan sus súbditos en alguna falta, á fin de buscar suplicios con que castigarlos, y saciar su crueldad?

54. 5.º Estando el hombre precisado á pecar puesto que Dios quiere que peque, y que á ello le excita, es una injusticia castigarle; porque en semejante caso no tiene libertad, y por consiguiente no hay pecado. Todavía mas, siguiendo el hombre la voluntad de Dios que quiere que peque, merece una recompensa por haber obedecido á la voluntad divina: ¿cómo cabe que Dios le castigue para ejercer su justicia? Alega Beza estas palabras del apóstol: *Qui (Deus) operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ* (Eph. 1, 11); y dice: Si todo se hace por la voluntad de Dios, lo mismo sucede con los pecados. No es así, Beza padece un error: todo se hace por la voluntad de Dios, excepto el pecado. Dios no quiere el pecado, ni la perdición de nadie: *Numquid voluntatis meæ est mors impij, dicit Dominus?* (Ezech. XVIII, 23). *Nolens aliquos perire* (II Petr. III, 9). Al contrario su voluntad es que todos los hombres se santifiquen: *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra* (I Thess. IV, 3).

55. 6.º Dicen los sectarios que el mismo Dios obra con nosotros el pecado, y se sirve de nosotros como de un instrumento para cometerle; por eso (como dejamos observado al principio de este párrafo) no se avergüenza Calvino de llamar á Dios autor del pecado. El concilio de Trento condenó semejante doctrina (sess.

vi, canon 6): «Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie, et per se, adeo ut sit proprium ejus opus, non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli: anathema sit.» Si es cierto que Dios es autor del pecado, puesto que lo quiere, que nos excita á cometerlo; y que lo comete con nosotros, ¿cómo es que el hombre peca y Dios no? Esta dificultad se le propuso á Zuinglio, que no habiendo sabido qué responder, se encolerizó y dijo: «De hoc ipsum Deum interroga, nego enim ei non fui à consiliis.» El mismo argumento se le hace á Calvino: ¿Cómo puede condenar Dios á los hombres que no son mas que los ejecutores del pecado, siendo él mismo quien lo hace por medio de ellos? porque en materia de acciones malas no es al instrumento á quien se culpa, sino al agente. Luego si el hombre no peca mas que como instrumento de Dios, no es el hombre el culpable, sino el mismo Dios. Responde Calvino que no puede comprender esto nuestro entendimiento carnal: «Vix capit sensus carnis (1).» Algunos sectarios dicen que para Dios no hay pecado, si solo para el hombre á causa del mal fin que se propone; que Dios al contrario, lleva un buen fin, el de ejercer su justicia, castigando al pecador por la falta cometida. Pero esta respuesta no excusaria á Dios de pecado, porque segun Calvino, predestina al hombre por un decreto, no solamente á cometer la accion del pecado, sino tambien á ejecutarla con una voluntad perversa, sin lo cual no podria castigarle; es pues Dios verdaderamente autor del pecado, y peca él mismo realmente. Zuinglio (2) da otra razon y dice que el hombre peca porque obra contra la ley, y que Dios no peca porque no está sujeto á ley alguna; pero el

(1) Calv. inst., l. 1, c. 18, §. 1.

(2) Zuingl., serm. de Prov., c. 5.

mismo Calvino rechaza esta razon como inepta, diciendo (1): «Non fingimus Deum ex legem;» y con razon, porque aunque nadie pueda imponer ley á Dios, tiene sin embargo por regla su justicia y su bondad. Asi pues, como el pecado se opone á la ley natural, opónese tambien á la bondad de Dios. Pero una vez que, á decir del calvinista, todo lo que hace el hombre, sea bueno ó malo, lo hace por necesidad, porque Dios es quien lo obra todo, si alguno le castigase duramente, y dijera para excusarse: no soy yo quien te maltrata, es Dios quien me impele, y me obliga á hacerlo, quisiera saber si el calvinista fiel á la doctrina de su maestro recibiria esta excusa, ó si no le diria mejor con indignacion: No, no es Dios quien me hiere, eres tú que procuras satisfacer el odio que me tienes. ¡ Desgraciados herejes, que conociendo bien su error, no se ciegan sino porque así les placel

56. Para probar que Dios quiere, manda y hace el pecado nos oponen los sectarios muchos pasajes; y en primer lugar el texto de Isaias (XLV, 7): *Ego Dominus... faciens pacem, et creans malum*. Responde Tertuliano: «Mala dicuntur et delicta, et supplicia:» Dios hace los suplicios, mas no los pecados; puesto que añade: «Malorum culpæ diabolum, malorum pœnæ Deum.» En la rebelion de Absalon contra David quiso Dios el castigo del padre, y no el pecado del hijo. Pero está escrito (II Reg. xvi, 10): *Dominus præcepit Semei, ut malediceret David*. En Ezequiel (xiv, 9): *Ego Dominus decepi prophetam illum*. En los Salmos (civ, 25): *Convertit cor eorum, ut odiret populum ejus*. Y en san Pablo (II Thess. ii, 10): *Mittet Deus illis operationem erroris, ut credant mendacio*. Es pues manifiesto, dicen, que Dios manda y hace el pecado. Pero aquí no quieren los sectarios distinguir la voluntad de

(1) Calv. inst., l. 3, c. 23, §. 2.

Dios, de la permisión: permite Dios para los justos fines que se propone, que se engañen los hombres y caigan en el pecado, ya para castigo de los impíos, ya para provecho de los buenos; pero no quiere ni hace el pecado. Dice Tertuliano (1): «Deus non est mali auctor, »quia non effector, certe permissor.» San Ambrosio (2): «Deus operatur quòd bonum est, non quòd »malum.» Y san Agustín (3): «Iniquitatem damnare »novit ipse, non facere.»

§. VII.

Jamás predestinó Dios á ningún hombre á la condenacion, sin atender á su pecado.

57. La doctrina de Calvino es enteramente contraria á esta. Pretende que Dios ha predestinado un gran número de hombres á la condenacion, no por sus pecados, sino únicamente por su beneplácito. Hé aquí cómo habla (4): «Aliis vita æterna, aliis damnatio æterna, »præordinatur; itaque prout in alterutrum finem quis- »que conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem »prædestinatum dicimus.» Y no asigna otra razon de semejante predestinacion mas que la voluntad de Dios (5): «Neque in aliis reprobandis aliud habebimus, »quam ejus voluntatem.» Esta doctrina es de todo el gusto de los herejes, porque á su sombra se toman la licencia de cometer todos los pecados que les place sin remordimientos ni temor, descansando en su famoso dilema: Si ésto y predestinado, me salvaré, cometa los

(1) Tertull., l. adv. Hermog.

(2) S. Ambr., l. de Parad., c. 3.

(3) S. Aug., Ep. 105 ad Sixtum.

(4) Calv. inst., l. 1, c. 21, §. 5.

(5) Ibid., §. 11.

crímenes que cometiere; y si al contrario estoy reprobado, me condenaré, haga las buenas obras que hiciere. Pero refiérese que un médico destruyó este falso raciocinio con una bella respuesta. Lo habia oido hacer á un hombre de mala conducta, á quien alguno reprendia entonces por sus desórdenes. Acaeció que habiendo caido enfermo aquel hombre perverso (el landgrave Luis), mandó llamar á este mismo médico para que cuidase de su curacion. Fue el médico á buscarle, y como el landgrave le suplicase tuviera la bondad de curarle, acordándose entonces de lo que en otra ocasion habia respondido el enfermo cuando se le advertia reformara sus costumbres, le dirigió estas palabras: Luis, ¿de qué puede servirós mi arte? Si es llegada la hora de vuestra muerte, morireis á pesar de todos mis remedios; si al contrario, no ha cumplido el plazo, vivireis independientemente de mis cuidados. Entonces replicó el enfermo: Señor médico, yo os ruego encarecidamente me asistais cuanto esté de vuestra parte, antes que venga la muerte, porque puede suceder que vuestros remedios me curen; pero sin ellos, moriré infaliblemente. El médico que era un hombre discreto, le replicó: Si creeis deber acudir á mi arte para conservar la salud del cuerpo, ¿por qué descuidais recobrar la vida del alma por medio de la confesion? Persuadido el landgrave con esta respuesta se confesó, y convirtió sinceramente.

58. Pero demos á Calvino una respuesta directa: Escucha, Calvino, si estás predestinado á la vida eterna, y á obrar tu salvacion, es en virtud de las buenas obras que hicieres; y al contrario, si estás destinado al infierno, es únicamente por tus pecados, y no por la pura voluntad de Dios, como osas decirlo con execrable blasfemia. Deja pues de pecar, haz buenas obras y te salvarás. Calvino faltó á la verdad cuando dijo que Dios ha criado un gran número de hombres para el in-

fierno; siendo como son demasiado terminantes y numerosos los pasajes de la Escritura, en los cuales declara Dios su voluntad de salvar á todos los hombres. Empecemos por el texto de san Pablo (I Tim. II, 4): *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Que Dios quiera salvar á todos los hombres, es, dice san Próspero, una verdad que todo fiel debe confesar y creer firmemente; y da la razon de esto diciendo: «*Sincerissime credendum atque profitendum est, Dominum velle omnes homines salvos fieri, siquidem Apostolus (cujus hæc sententia est) sollicitè præcepit, ut Deo pro omnibus supplicetur (1).*» El argumento no tiene réplica, puesto que habiendo dicho primero el apóstol: *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes... pro omnibus hominibus...*, añade en seguida: *Hoc enim bonum est, et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri.* No exige el apóstol que se pida por todos los hombres, sino porque quiere Dios á todos salvarlos. San Juan Crisóstomo (2) recurrió al mismo raciocinio: «*Si omnes ille vult salvos fieri, merito pro omnibus oportet orare. Si omnes ipse salvos fieri cupit, illius et tu concorda voluntati.*» Nótese tambien lo que el mismo apóstol dice del Salvador: *Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus (I Tim. II, 6).* Si Jesucristo quiso rescatar á todos los hombres, claro es, que á todos ha querido salvarlos.

59. Pero, dice Calvino, Dios ha previsto de una manera cierta las obras buenas y malas de cada hombre en particular; si pues ya ha dado el decreto de condenar á alguno al fuego eterno en consideracion de sus pecados, ¿cómo puede decirse que quiere la salvacion de todos? Se responde con san Juan Damasceno-

(1) S. Prosp., resp. ad 2 object. Vincent.

(2) S. Chrys., in I Tim. 2, hom. 7.

no, santo Tomás de Aquino, y todos los doctores católicos, que respecto de la reprobacion de los pecadores es preciso distinguir la prioridad de tiempo, y la de órden ó razon: en cuanto á la primera el decreto divino es anterior al pecado del hombre, pero relativamente á la prioridad de órden, es anterior el pecado al decreto divino, porque Dios no destinó un gran número de pecadores al infierno, sino por haber previsto sus pecados. Se enseña despues que el Señor quiere salvar á todos los hombres con una voluntad antecedente propia de su bondad; pero que quiere condenar á los reprobados con una voluntad consiguiente, que dice relacion á sus pecados. Hé aquí cómo se expresa san Juan Damasceno: «Deus præcedenter vult omnes salvari, ut efficiat nos bonitatis suæ participes ut bonus; peccantes autem puniri vult. ut justus (1).» Lo mismo dice »santo Tomás: Voluntas antecedens est, qua (Deus) »omnes homines salvos fieri vult... Consideratis autem »omnibus circumstantiis personæ, sic non invenitur de »omnibus bonum esse quod salventur; bonum enim est »eum qui se præparat, et consentit, salvari, non vero »volentem, et resistantem... Et hæc dicitur voluntas con- »sequens, eo quod præsupponit præscientiam operum, »non tanquam causam voluntatis, sed quasi rationem »voliti (2).»

60. Tambien hay un gran número de otros textos que vienen al apoyo de esta verdad; y no puedo dispensarme de referir algunos: *Venite ad me omnes* (dice el Señor) *qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos* (Matth. xi, 28). Venid todos los que gemís bajo el peso de vuestras iniquidades, y yo os aliviareé de los males que os habeis hecho á vosotros mismos. Si á todos los hombres invita al remedio, claro es que tiene

(1) S. Joan. Damasc., l. 2 de Fide orthodox., c. 2.

(2) S. Thom., c. 6 Joan., lect. 4.

voluntad sincera de salvarlos á todos. Dice san Pedro: *Patienter agit propter nos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti* (2. Petr. III, 9). Notense estas palabras, *omnes ad pœnitentiam reverti*; Dios no quiere la condenacion de nadie, ni aun de los pecadores, mientras aun viven, pero quiere que todos se arrepientan de sus faltas y obren su salvacion. Leemos tambien estas palabras de David: *Quoniam ira in indignatione ejus, et vita in voluntate ejus* (Psal. XXXIX, 5). Hé aqui cómo explica san Basilio este pasaje: «*Et in voluntate »ejus, quid ergo dicit? Nimirum quod vult Deus omnes »vitæ fieri participes.*» Por muchos y enormes que sean nuestros pecados, no quiere Dios nuestra perdicion, sino que vivamos. Y el libro de la sabiduria dice (cap. XI, 25): *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Y poco mas adelante en el versículo 27: *Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas.* Si Dios ama á todas sus criaturas, y especialmente á las almas, si está pronto á perdonar á los que se arrepienten de sus pecados, ¿cómo puede haber en la imaginacion que los cria para verlos sufrir eternamente en el infierno? No, la voluntad de Dios no es que nos perdamos, sino que obremos nuestra salvacion; y cuando ve que nos obstinamos por nuestros pecados en correr á la muerte eterna, afectado de nuestra desgracia, nos pide de alguna manera que tengamos piedad de nosotros mismos: *Et quare moriemini, domus Israel? revertimini, et vivite* (Ezech. XXXIII, 11). Como si dijera: Pobres pecadores, ¿y por qué quereis condenaros? Volved á mí, y encontrareis la vida que habeis perdido. Asi, viendo nuestro divino Salvador la ciudad de Jerusalem, y considerando las desgracias que los judios iban á atraer sobresi por la muerte injusta que debian hacerle sufrir, se puso á llorar de compasion: *Videns civitatem, flevit super illam* (Luc. XIX, 41). Declara Dios en otro lugar que no quiere la muerte, sino la

vida del pecador: *Nolo mortem morientis* (Ezech. xlii, 32). Y poco despues lo confirma con juramento: *Vico ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius à via sua, et vivat* (Ezech. xxxiii, 11).

61.- Decir, despues de tan brillantes testimonios de la Escritura, que no quiere Dios la salvacion de todos los hombres, es, dice el docto Petavio, hacer injuria á la divina misericordia, y sutijizar los decretos de fé: «*Quod si ista scripturæ loca, quibus hanc suam voluntatem tam illustribus ac sæpe repetitis sententiis, imò lacrymis, ac jurejurando, testatus est Deus, calumniari licet, et in contrarium detorquere sensum ut præter paucos genus humanum omne perdere statuerit, nec eorum servandorum voluntatem habuerit, quid est adeo disertum in fidei decretis, quod simul ab injuria, et cavillatione, tutum esse possit (1)?*» Segun el cardinal Sfondrati, decir que Dios no quiere la salvacion mas que de un corto número de hombres, y que por un decreto absoluto quiere condenar á todos los otros, despues de haber proclamado cien veces que á todos quiere salvarlos, es hacer de él un Dios de teatro que dice una cosa y desea otra: «*Plane qui aliter sentiunt, nescio an ex Deo vero Deum scenicum faciant (2)*» Pero todos los santos padres griegos y latinos convienen en decir que Dios quiere sinceramente la salvacion de todos los hombres. En el lugar citado refiere Petavio pasajes de san Justino, de san Basilio, de san Gregorio, de san Cirilo, de san Juan Crisóstomo y de san Metodio. Veamos lo que dicen los padres latinos. San Gerónimo (3): «*Vult (Deus) salvare omnes; sed quia nullus absque propria voluntate salvatur, vult nos bonum velle, ut cum voluerimus, velit in nobis et ipse suum implere consilium.*»

(1) Petav. Theol., t. 1, l. 10, c. 15, n. 5.

(2) Nodus præd., part. 1, §. 1.

(3) S. Hieron., comment. in c. 1 ad Eph.

San Ilario dice (1): «Omnes homines Deus salvos fieri vult, et non eos tantum qui ad sanctorum numerum pertinebunt, sed omnes omnino, ut nullus habeat exceptionem.» San Paulino se expresa así (2): «Omnibus dicit Christus, venite ad me, etc.; omnem enim quantum in ipso est, hominem salvum fieri vult, qui fecit omnes.» Y san Ambrosio (3): «Etiam circa impios suam ostendere debuit voluntatem, et ideo neo proditorem debuit præterire, ut adverterent omnes, quod in electiones etiam proditoris sui salvandorum omnium prætendit.... et quod in Deo fuit, ostendit omnibus, quod omnes voluit liberare.» Por no ser demasiado largo, omito todos los demas testimonios de los padres, que pudiera reunir. Pero que Dios quiera sinceramente por su parte salvarnos á todos, es una cosa (segun observa Petrocoreso) de la cual no nos permite dudar el precèpto de la esperanza; porque si no estuviéramos ciertos de que Dios quiere salvar á todos los hombres, nuestra esperanza no seria firme y segura como la llama san Pablo *anchoram tutam ac firmam* Hebr. vi, 18 et 19), sino debil y vacilante: «Qua fiducia (estas son las palabras de Petrocoreso) divinam misericordiam sperare poterunt homines, si certum non sit quod Deus salutem omnium eorum velit (4)?» Esta razon es concluyente: solo está aquí indicada; mas yo la he desarrollado extensamente en mi libro de la oracion (5).

62. Replica a Calvino que á consecuencia del pecado de Adan, todo el género humano es una *masa condenada*; y que así no hace Dios perjuicio á los hombres queriendo salvar solo á un corto número y condenar á todos los demas, no por sus propios pecados, sino por

(1) S. Hilar., ep. ad Aug.

(2) S. Paul., ep. 2^a ad Sever., n. 9.

(3) S. Ambr., l. de lib. Parad., c. 8.

(4) Petr. Theol., t. 1, c. 3, q. 4.

(5) Gran Mezzo dalla Preghiera, par. 2, c. 4.

el de Adán. Respondemos que precisamente es á esta masa condenada á la que Jesucristo vino á salvar con su muerte: *Venit enim Filius hominis salvare quod perierat* (Matth. xviii, 11). Este divino Redentor no ofreció su muerte solo por los hombres que debían salvarse, sino por todos sin excepcion: *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus* (I Tim. ii, 6). *Pro omnibus mortuus est Christus, &c.* (I Cor. v, 15). *Speramus in Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium* (I Tim. iv, 10). Prueba el apóstol que todos los hombres estaban muertos por el pecado, y que Cristo murió por todos: *Charitas enim Christi urget nos... Quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt* (II Cor. v, 14). Por eso dice santo Tomás (1): «*Christus Jesus est mediator Dei, et hominum, non quorundam, sed inter Deum et omnes homines: et hoc non esset, nisi vellet omnes salvare.*»

63. Pero si Dios quiere salvar á todos los hombres, y si Jesucristo ha muerto por todos, ¿por qué (pregunta san Juan Crisóstomo) no se salvan todos los hombres? Porque (responde el santo doctor) todos no quieren conformarse á la voluntad de Dios que á todos quiere salvarlos, pero sin forzar la voluntad de ninguno: «*Cur igitur non omnes salvi sunt, si vult (Deus) omnes salvos esse? Quoniam non omnium voluntas illius voluntatem sequitur; porro ipse neminem cogit* (2).» Dice san Agustín: «*Bonus est Deus; justus est Deus; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est* (3).» Conflesan los mismos centuriones de Magdeburgo, hablando de los réprobos, que los santos padres enseñan unánimemente que Dios no pre-

(1) S. Thom. ad 1 Tim. 2, lect. 1.

(2) S. Joan. Chrys., hom. 43 de Longitud. præm.

(3) S. Aug., l. 3 contra Julian., c. 18.

destina á los pecadores al infierno, sino que los condena en virtud de la presciencia que tiene de sus pecados: «Patres nec prædestinationem in eo Dei, sed præscientiam solum admiserunt (1).» Replica Calvino que aun cuando Dios predestina á muchos hombres á la muerte eterna, sin embargo no ejecuta la pena hasta despues de su pecado; por eso quiere Calvino que primero predestine Dios á los réprobos al pecado, á fin de que pueda despues castigarlos con justicia. Pero si es una injusticia condenar al inocente al infierno, ¿no lo seria aun mas escandalosa predestinarle al pecado, á fin de poderle en seguida imponer una pena? «Major vero injustitia (escribe san Fulgencio), si lapsus Deus retribuit pœnam, »quem stantem prædestinasse dicitur ad ruinam (2).»

64. Es una verdad incontestable que los que se pierden, no es mas que por su negligencia, pues como enseña santo Tomás, el Señor á todos concede la gracia necesaria para salvarse: «Hoc ad divinam providentiam »pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem (3).» Y en otro lugar sobre el texto de san Pablo: «qui vult omnes homines salvos fieri, dice: «Et ideo gratia nulli deest, sed omnibus (quantum in se est) se »communicat (4).» Esto es precisamente lo que en otro tiempo decia Dios por boca del profeta Oseas, que si nos perdemos, es únicamente por nuestra culpa, puesto que encontramos en Dios todo el auxilio que es necesario para no perdernos: *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum* (Os. XIII, 9). Por eso nos enseña el apóstol san Pablo que no sufre Dios seamos tentados en mas de lo que podemos: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod*

(1) Centuriat. 102, c. 4.

(2) S. Fulg., l. 1 ad Monim., c. 24.

(3) S. Thom., q. 14 de Verit., art. 11 ad 1.

(4) Ibid., in epist. ad Hebr., c. 12, lect. 3.

potestis (I Cor. x, 13). Ciertamente sería una iniquidad y crueldad, dicen san Agustín y santo Tomás, que obligase Dios á los hombres á observar sus preceptos, sabiendo que no pueden cumplirlos: «*Peccati reum* (escribete san Agustín) *tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summa iniquitas est* (1).» Y santo Tomás dice: «*Homini imputatur ad crudelitatem, si obliget aliquem per præceptum ad id quod implere non possit; ergo de Deo nullatenus est æstimandum* (2).» Una cosa es, prosigue el santo, cuando «*ex ejus negligentia est, quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata* (3).» Negligencia que consiste en no querer aprovecharse al menos de la gracia remota de la oracion, con la cual podemos obtener la próxima para observar los preceptos, como enseña el concilio de Trento: «*Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis* (ses. vi, c. 13).

65. Concluyamos diciendo con san Ambrosio, que el Salvador ha manifestado claramente su gran misericordia hácia todos los hombres, ofreciéndoles el remedio suficiente para obrar su salvacion, por culpables y debilitados que esten por el pecado: «*Omnibus opem sanitatis detulit... ut Christi manifesta in omnes prædicetur misericordia, qui omnes homines vult salvos fieri* (4).» ¿Y qué cosa mas feliz puede suceder á un enfermo, dice san Agustín, que tener en su mano la vida, en el hecho de estarle ofrecido el remedio para curarse cuando quiera? «*Quid enim te beatius, quam ut tanquam in manu tua vitam, sic in voluntate tua sanitatem habeas* (5)?» Por eso añade san Ambrosio en el lu-

(1) S. Aug., de Anima, l. 2, c. 12, n. 17.

(2) S. Thom. in 2 sent., dist. 28, Q. 1, art. 3.

(3) Id. Q. 14 de Verit., art. 14 ad 2.

(4) S. Ambr., l. 2 de Abel., c. 3.

(5) S. Aug., Tract. 12 in Joan. circa finem.

gar citado que el que se pierde él mismo es causa de su muerte, despreciando tomar el remedio que le está preparado: «*Quicumque perierit, mortis suæ causam sibi adscribat, qui curari noluit, cum remedium haberet.*» Y esto porque dice san Agustín, el Señor cura á todos los hombres, y los cura perfectamente cuanto está de su parte, pero no lo hace con quien rehusa el remedio: «*Quantum in medico est, sanare venit ægrotum.... Sanat omnino ille, sed non sanat invitum (1).*» En fin san Isidoro de Pelusa dice que Dios quiere en toda forma ayudar á los pecadores á que se salven; de suerte que en el día del juicio no hallarán excusa alguna para evitar su condenacion: «*Etenim serio, et omnibus modis (Deus) vult eos adjuvare, qui in vitio voluntantur, ut omnem eis excusationem eripiat (2).*»

66. PRIMERA OBJECION.— Pero á todas estas pruebas opondrá Calvino en primer lugar muchos textos en donde se dice que el mismo Dios endurece á los pecadores, y los ciega á fin de que no vean el camino que conduce á la salvacion: *Ego indurabo cor ejus* (Exod. iv, 21). *Excæca cor populi hujus.... ne forte videat* (Is. vi, 10). Responde san Agustín que endurece Dios el corazón de los culpables obstinados, no dándoles malicia, sino dejando de concederles la gracia de que se han hecho indignos: «*Indurat subtrahendo gratiam, non impendendo malitiam (3).*» Y en el mismo sentido se dice que Dios los ciega: «*Excæcat Deus deserendo, et non adjuvando (4).*» Sin embargo una cosa es endurecer y cegar á los hombres, y otra permitir (por justos fines, como Dios lo hace) su obstinacion y ceguedad. Lo mismo se responde respecto de lo que dijo san Pedro á los

(1) S. Aug., Tract. 12 in Joan. circa finem.

(2) S. Isid. Pel., l. 2, ep. 270.

(3) S. Aug. ep. 194 al 105 ad Sixtum.

(4) Ib. Tract. 53 in Joan.

judíos, cuando les echó en cara la muerte de Jesucristo: *Hunc definito consilio, et præscientia Dei traditum... interemistis* (Act. 11, 23 et seq.). Luego, dicen los sectarios, era el designio de Dios que los judíos diesen muerte al Salvador. Es cierto que Dios decretó muriese Jesucristo para la salvacion del mundo, pero no hizo mas que permitir el pecado de los judíos.

67. SEGUNDA OBJECCION. — Opone Calvino lo que escribe san Pablo á los romanos (IX, 11 et seq.): *Cum enim nondum aliquid boni egissent, aut mali (ut secundum electionem Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia major serviet minori sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau odio habui.* Opone tambien estas palabras que siguen en el mismo capitulo: *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Y estas otras: *Cujus vult misereatur, et quem vult indurat.* Y en fin estas: *An non habet potestatem figulus lutæ ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Pero no veo qué es lo que puede inferir Calvino de estos pasajes en favor de su errónea doctrina. Dice el texto del apóstol: *Jacob dilexi, Esau odio habui*, despues de haber expresado: *Cum enim nondum aliquid boni egissent, aut mali*; ¿cómo es pues que Dios aborrece á Esau antes de que hubiese hecho el mal? Hé aquí la respuesta que da san Agustin (1): «Deus non odit »Esau hominem, sed odit Esau peccatorem.» Puesto que no depende de nuestra voluntad el obtener misericordia, sino de la bondad divina; que Dios deje en su iniquidad á algunos pecadores obstinados, y que de ellos haga vasos de ignominia; y que al contrario, use de misericordia hácia otros, y que de ellos haga vasos de honor; esto es lo que nadie puede negar. Ningun pecador tiene derecho de gloriarse, si Dios usa de miseri-

(1) S. Aug. J. 1 ad Simplic., c. 2.

cordia hácia él; como ni puede quejarse de que Dios no le da las gracias que á otros concede: «Auxilium» (dice san Agustín) quibuscumque datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur (1).» En esto es necesario adorar los juicios de Dios y exclamar con el mismo apóstol: *O altitudo divitiarum sapientiæ, et scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus* (Rom. XI, 33)! Pero esta doctrina no agrada á Calvino, que quiere que Dios predestine á los hombres al infierno, y que por lo mismo al pecado. No, dice san Fulgencio (2): «Potuit Deus prædestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad pœnam; sed quos prædestinavit ad gloriam, prædestinavit ad justitiam; quos prædestinavit ad pœnam, non prædestinavit ad culpam.» Algunas personas atribuyeron este error á San Agustín, lo que dió lugar á que Calvino dijese: «Non dubitabo cum Augustino fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem,» aludiendo á la necesidad en que suponía al hombre de hacer el bien ó el mal (3). Pero san Próspero justifica suficientemente á su maestro san Agustín, cuando dice: «Prædestinationem Dei sive ad bonum, sive ad malum, in hominibus operari, ineptissime dicitur (4). Los padres del concilio de Orange disculpan igualmente á éste gran doctor por medio de la definición siguiente: «Aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sint qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.»

68. TERCERA OBJECION.—¿Pero vosotros los católicos, dice Calvino, no enseñáis que Dios en virtud del

- (1) S. Aug. lib. de Corrèpt. et Grat., c. 5, et 6 al. 11.
 (2) S. Fulg., l. 1 ad Monim., c. 16.
 (3) Calv., l. 3, c. 21, §. 7.
 (4) S. Prosp. in libell. ad capit. Gallor., c. 6.

soberano dominio que tiene sobre todas las criaturas puede por un acto positivo excluir á algunos hombres de la vida eterna, lo cual no es otra cosa que la *reprobacion negativa* sostenida por vuestros teólogos? Una cosa es rehusar á algunos hombres la vida eterna, y otra condenarlos á la muerte eterna; así como de parte de un príncipe no es lo mismo excluir de su mesa á algunos de sus súbditos y condenarlos á prisión. Por otra parte, tan lejos está que nuestros teólogos defiendan dicha opinion, que al contrario, de ninguna manera la aprueban la mayor parte de ellos. Y en verdad que no veo cómo semejante exclusion positiva de la vida eterna pueda componerse con las Escrituras que dicen: *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti* (Sap. XI, 25). *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxiliun tuum* (Os. XIII, 9). *Numquid voluntatis meæ est mors impij, dicit Dominus Deus et non ut convertatur à vitis suis et vivat* (Ezech. XVIII, 23). Y en otro lugar jura el Señor que no quiere la muerte, sino la vida del pecador. *Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impij, sed ut convertatur impius à via sua, et vivat* (Ezech. XXXIII, 11). *Venit enim Filius hominis salvare quod perierat* (Matth. XVIII, 11). *Qui omnes homines vult salvos fieri* (I. Tim. II, 4). *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus* (Ib. v. 6).

69. Despues que el Señor declara en tantos lugares que quiere la salvacion de todos los hombres, aun de los Impios, ¿cómo puede decirse que excluye á muchos de la gloria por un decreto positivo, no en virtud de sus deméritos, sino únicamente por su beneplácito? Tanto mas que esta exclusion positiva encierra necesariamente, al menos con una necesidad de consecuencia, su condenacion positiva; porque segun el orden establecido por Dios, no hay medio entre la exclusion de la vida eterna y el destino á la muerte eterna. Y no se diga que por el pecado original pertenecen todos

los hombres á la masa de perdicion, y que por lo mismo determina Dios respecto de los unos que queden en su perdicion, y respecto de los otros que se libren de ella; porque aun cuando todos los hombres nacen hijos de ira, sabemos no obstante que quiere Dios sinceramente con una voluntad antecedente, salvarlos á todos por medio de Jesucristo. Y con mayor razon se debe decir esto de los bautizados, que estan en gracia, en quienes, segun el apóstol san Pablo, nada se halla digno de condenacion: *Nihil ergo nunc damnationis est eis, qui sunt in Christo Jesu* (Rom. viii, 1). Enseña el concilio de Trento que Dios nada aborrecerá en aquellos que estan regenerados: «*In renatis enim nihil odit Deus* (sess. v, decr. de pecc. orig., n. 5).» De suerte que los que despues del bautismo mueren exentos de todo pecado actual, entran inmediatamente en la bienaventuranza: «*Nihil prorsus eos ab ingressu cœli remotetur* (ibid.).» Ahora bien, si perdona Dios enteramente el pecado original á los que son bautizados, ¿cómo puede decirse que excluye á algunos de la vida eterna en castigo de este mismo pecado? En cuanto á los pecadores que han perdido voluntariamente la gracia bautismal, si Dios quiere librar á algunos de la condenacion de que se han hecho dignos, y no á los otros, esto depende únicamente de su pura bondad y de sus altos juicios. Por lo demas, como enseña el apóstol san Pedro, mientras viven dichos pecadores, no quiere Dios que ninguno de ellos perezca; sino que se arrepienta de sus malas acciones y obre su salvacion: *Patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad penitentiam reverti* (II Petr. iii, 9). En una palabra dice san Próspero, que los que han muerto en el pecado, no han sido necesitados á perderse por no haber sido predestinados; sino que no han sido predestinados porque previó Dios querian morir obstinados en sus delitos: «*Quod hujusmodi in hæc prolapsi mala*

»sine correctione poenitentiae defecerunt, non ex eo
 »necessitatem habuerunt, quia prædestinati non sunt,
 »sed ideo prædestinati non sunt, quia tales futuri ex
 »voluntaria prævaricatione præsciti sunt (1).»

70. Se ve por lo que queda dicho en los párrafos precedentes, en qué confusion de creencias cayeron todos los herejes, y especialmente los pretendidos reformados, respeto de los dogmas de fe. Todos convienen en contradecir los artículos que cree y enseña la iglesia católica; pero se contradicen entre sí en mil puntos de creencia de tal suerte que seria difícil hallar uno solo que admita lo que otro admite. Exclaman diciendo que no buscan ni siguen mas que la verdad; pero ¿cómo la han de hallar, si se alejan enteramente de la regla que á ella conduce? Las verdades de la fé no estan por sí mismas manifiestas á la vista de todos los hombres; y si cada cual estuviera obligado á creer lo que mejor le pareciese segun su propio juicio, serian eternas é irremediables las cuestiones entre los hombres. Así para impedir el Señor toda confusion en los dogmas de fe, estableció un juez infalible que terminase las disensiones, á fin de que asi como no hay mas que un solo Dios, no hubiese para todos mas que una sola fé, como enseña él apóstol: *Unus Deus, una fides, unum baptisma* (Eph. iv, 5).

71. ¿Cuál es pues el juez que dirime las controversias sobre la fe, y propone las verdades que deben ser creidas? La santa iglesia, establecida por Jesucristo para ser, como dice san Pablo, la columna y firmamento de la verdad: *Scias, quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quæ est Ecclesia Dei vivi columna, et firmamentum veritatis* (I Tim. iii, 15). A la iglesia pues pertenece enseñar la verdad, y discernir al católico de entre el hereje, como dice el mismo Salvador hablan-

(1) S. Prosp., resp. 3 ad. capit. Gallor.

do de los que desprecian las correcciones de sus preladados: *Sí autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus* (Matth. xviii, 17). Pero, dirá alguno, de tantas iglesias como hay en el mundo, ¿cuál es la verdadera á que debemos creer? Responderé en pocas palabras, puesto que he tratado esta cuestion por extenso en mi obra de la *Verdad de la fe*, así como en otra titulada: *Obra dogmática contra los pretendidos reformados*, hácia el fin, respondo pues diciendo, que la iglesia católica romana es la sola verdadera; ¿y por qué la sola verdadera? Porque es la primera, y fue fundada por Jesucristo. Es indudable que nuestro Redentor fundó la iglesia, en cuyo seno debian los fieles hallar la salvacion. El fué el primer jefe, y maestro de las cosas que debian ser creidas y observadas para alcanzar la bienaventuranza. Despues en su muerte dejó á los apóstoles y sus sucesores para que gobernasen su iglesia; y les prometió asistirles hasta la consumacion de los siglos: *Et ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi* (Matth. xxviii, 20). Prometió además que las puertas del infierno no prevalecerian contra la iglesia: *Tú es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalent adversus eam* (Matth. xvi, 18). Además de esto sabemos que todos los heresiarcas que fundaron iglesias se separaron de la primera fundada por Jesucristo; luego si esta es la verdadera iglesia del Salvador, todas las demas que de ella se han separado, deben ser necesariamente falsas y heréticas.

72. Y no se diga, como lo hacian en otro tiempo los donatistas, y despues lo han hecho los protestantes, que si se han separado de la iglesia católica, consiste en que, por verdadera que fuese al principio, despues se corrompió la doctrina enseñada por Jesucristo, á causa de los que la gobernaban. Esto no puede decirse porque el Señor ha prometido, como hemos visto, que

las puertas del infierno jamas prevalecerian contra la iglesia por él establecida. En vano se replicaría que no es la iglesia invisible la que ha faltado, sino la visible á causa de los malos pastores; porque siempre fue, y siempre será necesario que haya en la iglesia un juez visible é infalible, que aclare las dudas, á fin de que cesen las disputas, y que los verdaderos dogmas queden establecidos de una manera cierta é inapelable. Quisiera que todo protestante reflexionase con seriedad sobre las cortas consideraciones que he propuesto, y veria si puede esperar conseguir su salvacion fuera de nuestra iglesia católica.

§. VIII.

De la autoridad de los concilios generales.

73. La fe es necesariamente una, porque es compañera inseparable de la verdad; y como la verdad es una, es imposible que no lo sea la fe. Siguese de esto, que en las controversias sobre los dogmas de fe, siempre fue y será necesario que haya un juez infalible, á cuyo fallo todos deban someterse. La razon de esto es clara, si se hubiera de atender al juicio de cada fiel, como pretenden los sectarios, ademas de ser un medio contrario á las divinas Escrituras, seria tambien contradecir á la razon natural, puesto que es imposible unir las opiniones de los fieles, y formar de ellas un juicio distinto en las definiciones de los dogmas de fé, las disputas serian interminables, y lejos de haber unidad de fe, habria tantas creencias diferentes cuantos son los individuos. Para asegurarnos pues de las verdades que debemos creer, no basta la Escritura sola, porque en muchos lugares puede tener diferentes sentidos, verdaderos y falsos; de suerte que no seria una regla de fe, sino un manantial de errores para los que quisieran tomar los textos en un sentido depravado: « Non

»putemus (dice san Gerónimo) in verbis scripturarum
 »esse Evangelium, sed in sensu; interpretatione enim per-
 »versa, de Evangelio Christi, sit hominis Evangelium,
 »aut diaboli.» Pero ¿á qué medio recurriremos en las du-
 das de fe para saber el verdadero sentido de la Escritura?
 Al juicio de la iglesia que es segun el apóstol, la co-
 lumna y firmamento de la verdad.

74. Ahora bien, que entre todas las iglesias la ca-
 tólica romana sea la única verdadera, y que todas las
 que de ella se han separado sean falsas, es evidente
 segun lo que se ha dicho, porque la iglesia romana
 por confesion de los mismos sectarios fue ciertamente
 la primera fundada por Jesucristo; á ella prometió su
 asistencia hasta el fin del mundo; y dijo á san Pedro,
 que esta iglesia jamás seria destruida por las puertas
 del infierno: puertas que, estando á la explicacion de
 san Epifanio, designan á las herejías y á los here-
 siarcas. Por consiguiente en todas las dudas sobre la fe,
 debemos referirnos á las declaraciones de esta iglesia,
 sometiendo nuestro juicio al suyo por obediencia á Je-
 sucristo que nos manda obedecerla como lo enseña
 san Pablo: *Et in captivitate redigentes omnem intel-
 lectum in obsequium Christi* (II Cor. x, 5).

75. La iglesia pues nos instruye por medio de los
 concilios ecuménicos; y por eso la tradicion constante
 de todos los fieles ha mirado siempre como infalibles
 las definiciones de los concilios generales, y como he-
 rejes á los que no han querido someterse á ellas. De
 este número fueron los luteranos y calvinistas, que pre-
 tendian que no eran infalibles los concilios generales. Hé
 aquí cómo hablaba Lutero en el artículo treinta y uno
 de los cuarenta y uno condenados por el papa Leon X:
 «Via (1) nobis facta est enervandi auctoritatem conciliorum,
 et judicandi eorum decreta, et confidenter

(1) Luth., lib. de Conc., art. 28 y 29.

»constitendi quidquid verum videtur, sive prolatum
 »fuerit, sive reprobatum à quocumque concilio.» Lo
 mismo escribió Calvino, y esta falsa opinion fue abra-
 zada por luteranos y calvinistas: en efecto, Calvino y
 Beza, según refiere un autor (1), dicen que «todos los
 concilios por santos que sean, pueden errar en lo con-
 cerniente á la fe.» Pero la facultad de París censuran-
 do el artículo treinta y uno de Lutero, declaró: «Cer-
 »tum est concilium generale legitime congregatum in
 »fidei et morum determinationibus errare non posse.»
 Y en verdad es demasiada injusticia negar la infalibi-
 lidad de los concilios ecuménicos, puesto que representan
 la iglesia universal; de suerte que si pudieran errar en
 materia de fe, toda la iglesia estaria expuesta á error,
 y entonces podrian decir los impíos que Dios no ha-
 bia provisto suficientemente á la unidad de la fe, á la
 cual estaba obligado á proveer, puesto que quiere que
 todos protesten la misma fe.

76. Asi que, es un punto de fe que no pueden
 errar los concilios generales en lo relativo á los dogmas
 y preceptos morales. Se prueba esto 1.º por las divinas
 Escrituras. Jesucristo dijo (Matth. XVIII, 10): *Ubi
 sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in
 medio eorum.* Calvino hace esta objecion: Luego aun el
 concilio compuesto solamente de dos personas no puede
 errar, si se reúnen en nombre de Dios. Pero como lo
 explica el concilio de Calcedonia en su carta al papa san
 Leon (act. 3 in fine), y el sínodo VI (act. 17), estas pa-
 labras *in nomine meo* no designan una reunion de per-
 sonas privadas que se juntan para decidir sobre nego-
 cios que solo tienen relacion con intereses particulares,
 sino la asamblea de aquellos que se reúnen para definir
 puntos que atañen á toda la sociedad cristiana. Se prue-
 ba 2.º por estas palabras de san Juan: *Spiritus verita-*

(1) Joan. Visembogard, ep. ad Lud. Colia.

Et docetis vos omnem veritatem (xvi, 13). Y antes en el capítulo xiv, versículo 16, había dicho: *Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis, &c.* Por estas palabras: *ut maneat vobiscum in æternum*, vemos claramente que el Espíritu-Santo debía quedar en la iglesia para instruir de las verdades de la fe, no solamente á los apóstoles, que no eran eternos en esta vida mortal, sino á los obispos que eran sus sucesores. De otra manera, fuera de esta asamblea de los obispos, no se comprende en dónde habria enseñado el Espíritu-Santo estas verdades.

77. Se prueba 3.º por las promesas que hizo el Salvador de asistir siempre á su iglesia para que no errase: *Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi*. (Matth. xxviii, 20). *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam* (Matth. xvi, 18). Como ya se ha dicho, y lo declaró el octavo concilio (act. 5), el concilio general representa la iglesia universal; en el de Constanza se determinó que fuesen interrogados los sospechosos de herejía «An non credant, concilium generale universam ecclesiam representare?» Lo mismo se lee en san Atanasio, san Epifanio, san Cipriano, san Agustín y san Gregorio (1). Si pues la iglesia como queda demostrado, no puede errar, ni el concilio general que la representa. Pruébese también por los textos en que se manda á los fieles que obedezcan á los prelados de la iglesia: *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis* (Hebr. xiii, 17). *Euntes ergo docete omnes gentes* (Matth. xxviii, 19). Estos prelados en particular pueden error;

(1) S. Athan., ep. de Sin. Arim. — S. Epiph., Anchor. in fin. — S. Cypr., l. 4, ep. 9. — S. Aug., l. 2 contra Donat., c. 18. — S. Greg., ep. 24 ad Patriarch.

y muchas veces se han dividido entre sí acerca de puntos controvertibles; luego no debemos escucharlos como infalibles, mas que cuando estan reunidos en concilio; y por esto han juzgado los santos padres como herejes á todos los que han contradicho los dogmas definidos por los concilios generales: asi lo hicieron san Gregorio Nuzianceno, san Basilio, san Cirilo, san Ambrosio, san Atanasio, san Agustin y san Leon (1).

78. Unese á las pruebas dichas la razon siguiente: si los concilios ecuménicos pudieran errar, no habria en la iglesia ningun juicio seguro para terminar las diferencias sobre puntos dogmáticos, y conservar la unidad de la fe. Añádase tambien que si los concilios generales no fueran infalibles en sus juicios, no pudiera considerarse como condenada una herejía, ni como verdadera herejía. Ademas no habria certeza sobre muchos libros de las Escrituras, como la carta de san Pablo á los hebreos, la segunda de san Pedro; la tercera de san Juan, la de Santiago, la de san Judas y el Apocalipsis de san Juan. Aunque estos libros fueron recibidos por los calvinistas, otros los pusieron en duda, hasta que el concilio IV los declaró canónicos. En fin, si pudieran errar los concilios, habria verdad en decir que todos cometieron un error intolerable, proponiendo como objetos de fe cosas cuya verdad ó falsedad no era cierta; y de esta manera desaparecerian los símbolos de Nicea, de Constantinopla, de Efeso, y de Calcedonia, en los cuales se proclamaron como de fe muchos dogmas que antes no eran tenidos por tales; y sin embargo han sido recibidos como regla de fe por los mismos novadores los cuatro citados concilios. Pero pasemos á sus numerosas é impertinentes objeciones.

(1) S. Greg. Naz. ep. 1 ad Cleod. — S. Bas. ep. 78. — S. Cyrill. de Trin. — S. Ambr., ep. 32. — S. Athan., ep. ad episc. Africæ. — S. Aug., l. 1, de Bap., c. 18. — S. Leo, ep. 77, ad Anatol.

79. — Opono Calvino (1) 1.º muchos lugares de la Escritura en que los profetas, los sacerdotes y pastores son tratados de mentirosos, é ignorantes: *Propheta usque ad sacerdotem, cuncti faciunt mendacium* (Jerem. VIII, 10). *Speculatores ejus cæci omnes... et pastores ipsi nihil sciunt* (Is. LVI, 10 et 11). Muchas veces la Escritura para reprender á los malos, reprende á todos, como observa san Agustín (2) sobre este pasaje: *Omnes quæruunt que sua sunt* (Philip. II, 21). Lo cual seguramente no cuadraba á los apóstoles que solo buscaban la gloria de Dios, y también dirige san Pablo á los filipenses esta exhortación: *Imitatores mei stote, fratres, et observate eos qui ita ambulant* (III, 17). Además de que en los primeros textos citados se habla de los sacerdotes y pastores considerados en particular, que engañaban al pueblo, no de los que hablaban reunidos en nombre de Dios, añado que la iglesia del nuevo testamento ha recibido promesas mucho mas seguras, que las que tuvo la sinagoga, que jamás fue llamada como nuestra iglesia *Ecclesia Dei viri, columna et firmamentum veritatis* (I Tim. III, 15). Replica Calvino (3) que aun en la nueva ley hay muchos falsos profetas y seductores, como lo asegura san Mateo (XXIV, 4): *Et multi pseudoprophetae surgent, et seducent multos*. Por desgracia es verdad; pero este texto debia Calvino aplicarlo mucho mejor á sí mismo, á Lutero y á Zuinglio, que á los concilios ecuménicos de los obispos, á quienes fue prometida la asistencia del Espíritu-Santo; de suerte que pueden decir: *Visum est Spiritui-Sancto et nobis* (Act. XV, 28).

80. SEGUNDA OBJECCION. — Opono Calvino á los concilios 2.º la iniquidad del consejo de Caifás, que fue un

(1) Calv., Inst. I. 4, c. 9, §. 3.

(2) S. Aug., de Unit. Eccl., c. 11.

(3) Calv., loc. cit., §. 4.

concilio general de todos los príncipes de los sacerdotes, y en el que fue condenado Jesucristo como culpable de muerte. De donde infiere que los concilios aun ecuménicos son falibles. Nosotros solamente sostenemos la infalibilidad de los concilios generales legítimos, á quienes asiste el Espíritu-Santo; pero ¿cómo puede considerarse infalible y asistido del Espíritu-Santo un concilio en el cual se condenó á Jesucristo como á un blasfemo, por haberse proclamado hijo de Dios, aunque dió tantas pruebas de serlo, y en donde se emplearon tantos engaños, sobornando á los testigos y obrando por envidia, como lo reconoció el mismo Pilatos? *Sciebat enim quod per invidiam tradidissent eum* (Matth. xxvii, 18).

81. TERCERA OBJECION. — 3.º Objeta Lutefo (en el art. 29), que en el concilio de Jerusalem cambió Santiago la decision dada por san Pedro, puesto que habiendo dicho este que los gentiles no estaban obligados á las observancias legales, sostuvo al contrario Santiago que debian abstenerse de las carnes inmoladas á los ídolos, de la fornicacion, de la sangre y de los animales ahogados: lo cual verdaderamente era judaizar. Responden san Agustin y san Gerónimo (1), que por esta prohibicion no fue cambiada la decision de san Pedro, que no se impuso propiamente la observancia de la ley antigua, sino que fue un precepto temporal de disciplina para tranquilizar á los judios, que al principio no podian sufrir el ver que los gentiles se alimentasen de sangre y carne, á cuyas cosas tenian tanto horror; fue pues un simple precepto, que pasado aquel tiempo, no tuvo ya fuerza, como observa tambien san Agustin (2).

82. CUARTA OBJECION. — Se dice que en el concilio

(1) S. Aug., l. 32 contra Faust., c. 13. — S. Hier., epist. ad Aug., quæ est 11 inter ep. Aug.

(2) S. Aug., loc. cit.

lio de Neocesaréa, adoptado por el de Nicea I (como se certifica en el de Florencia), se halla el error que prohibía las segundas nupcias en estos términos: «Presbyterum convivio secundarum nuptiarum interesse non debere.» Y se objeta, ¿cómo podía haberse hecho esta prohibición después de lo que dijo san Pablo: *Si dormierit vir ejus, liberata est; cui vult nubat, tantum in Domino* (I Tim. VII, 39)? En el concilio de Neocesaréa no se prohibieron las segundas nupcias, sino únicamente su celebración solemne, y los festejos usados en las primeras; por eso se prohibió á los sacerdotes asistir, no al matrimonio, sino al festin que era propio de la solemnidad. 5.º Objeta Lutero que en el concilio de Nicea fue prohibida la milicia, aunque san Juan Bautista la hubiese declarado lícita (Luc. III, 14). En el concilio no se prohibió la milicia, sino la inmolación á los ídolos con el fin de obtener el cinturón militar, puesto que según refiere Rufino (1); no se concedía esta insignia sino á los que sacrificaban, y esto es lo que condenó el concilio en el cánón II. 6.º Objeta Lutero que en el mismo concilio se mandó rebautizar á los paulinianos, mientras que en otro al que da san Agustín el nombre de pleno (se cree que es el de Francia celebrado en Arlés), se prohibió rebautizar á los herejes, como lo hizo el papa san Esteban contra el sentir de san Cipriano. En el concilio de Nicea no se mandó rebautizar á los paulinianos, sino porque creyendo estos herejes que Jesucristo era un puro hombre, corrompían la forma del bautismo, y no bautizaban en nombre de las tres personas: por eso era absolutamente nulo su bautismo. Se diferenciaban en esto de otros herejes que bautizaban en nombre de la Santísima Trinidad, aunque no creían que las tres personas son igualmente Dios.

(1) Rufin.. Histor.. I. 10. c. 32.

83. QUINTA OBJECCION.—7.º Objetan los novadores que en el concilio III de Cartago (can. 47), se contaron entre los libros santos el de Tobías, el de Judith, de Baruch, la Sabiduría, el Eclesiástico y los Macabeos; mientras que en el concilio de Laodicea (capítulo último) son rechazados dichos libros. Se responde 1.º que estos dos concilios no eran ecuménicos; el de Laodicea fue provincial compuesto de veinte y dos obispos; pero el de Cartago fue nacional y concurren a él cuarenta y cuatro obispos, y además fue confirmado por el papa Leon IV (asi lo dice el canon *de libellis*, dist. 20), y posterior al de Laodicea: por eso puede decirse que corrigió al primero. 2.º El concilio de Laodicea no rechazó los libros mencionados, sino que omitió solamente contarlos entre los canónicos, porque entonces era una cosa dudosa; pero habiéndose ilustrado mejor la verdad en el concilio III de Cartago, fueron admitidos con razon como sagrados. Oponen lo 8.º, que en algunos cánones del concilio VI fueron expresados muchos errores, entre ellos la obligacion de rebautizar á los herejes, y la nulidad de los matrimonios de los católicos con estos. Respondeste con Belarmino (1), que dichos cánones fueron supuestos por los herejes; y por eso en el concilio VII (act. 4) se declaró que no pertenecian al VI, sino que habian sido redactados muchos años despues en un concilio ilegítimo, en tiempo de Julian II, concilio que fue rechazado por el papa, como lo certifica el venerable Beda (2). 9.º Dicen que el concilio VII, es decir, el II de Nicea, fue opuesto al de Constantinopla, celebrado bajo el emperador Copronymo con motivo del culto de las imágenes, en el cual fue prohibido este culto. Este concilio de Constantinopla ni fue legítimo, ni general, sino celebrado por un

(1) Bellarm. de Conc., l. 2, c. 8, v. 13.

(2) Beda, lib. de Sex. atat.

corto número de obispos, sin intervencion de los legados del papa, y de los tres patriarcas de Alejandría, Antioquía y Jerusalem, que debian intervenir segun la disciplina de aquel tiempo.

84. SEXTA OBJECCION.—10. Dicen que el concilio II de Nicea fue rechazado por el de Francfort. Pero responde Belarmino en el lugar citado, que fue á consecuencia de un error de hecho, habiendo supuesto el concilio de Francfort, que se habia establecido en el de Nicea que las santas imágenes debian ser veneradas con culto de *latria*, y que este concilio se habia celebrado sin el consentimiento del papa; cuyas dos suposiciones son falsas, como se ve por las actas mismas del concilio de Nicea. 11. Objetan tambien que en el IV de Letran se definió como de fe la transustanciacion del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, aunque en el de Efeso se lanzase el anatema contra los que profesaran un símbolo diferente del redactado por el primer concilio de Nicea. Respóndese 1.º que el concilio de Letran no compuso un nuevo símbolo, sino que definió únicamente la cuestion que entonces se agitaba. 2.º Que el concilio de Efeso anatematizó á los que hiciesen un símbolo contrario al de Nicea, pero no uno nuevo en el cual se anunciara algun punto antes no explicado. 12. Oponen además, que definiéndose las cuestiones en los concilios por mayoría de votos, pueda fácilmente definirse un error por medio de un voto mas. El error puede muy bien caber en las asambleas puramente humanas, y la parte mas numerosa triunfar de la mas sana; pero no es lo mismo en los concilios ecuménicos, en donde preside el Espíritu-Santo, y á los que asiste Jesucristo, segun la promesa divina que de ello se nos ha hecho.

85. SÉPTIMA OBJECCION.—13. Dícenos, que el concilio no tiene otro objeto que buscar la verdad, mas que el resolver las dudas pertenece á la Escritura, y

que de esta manera no dependen las definiciones de la mayoría de votos, sino del juicio que es mas conforme á la Escritura; lo cual les condujo á decir que cada uno tiene derecho de examinar los decretos del concilio para ver si son conformes á la palabra de Dios; así discurren Lutero, Calvino (1) y otros protestantes. Respondemos que en los concilios ecuménicos son los obispos quienes forman el juicio infalible de los dogmas, al cual todos deben obedecer sin exámen. Esto se prueba por el Deuteronomio, en donde arregló Dios que se resolviesen las dudas por el sacerdote que presidia el consejo, y estableció la pena de muerte contra el que no obedeciese: *Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, morietur homo ille* (Deut. XVII, 12). Se prueba tambien y con mas claridad por el Evangelio, en donde se dice: *Si ecclesie non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus* (Matth. XVIII, 17). Ahora bien, como se ha dicho, el concilio ecuménico representa por una decision comun á la iglesia á quien se debe obedecer. Se añade que en el concilio de Jerusalem (act. XV y XVI) se definió la cuestion de las ceremonias legales, no por la Escritura, sino por el voto de los apóstoles; y todo el mundo tuvo que obedecer á su juicio. ¿Luego, replican los sectarios, la autoridad de los concilios es mayor que la de la Escritura? Lo cual es una blasfemia, exclama Calvino (2). Respondemos que la palabra de Dios, ora escrita como la Escritura santa, ora no lo esté, como la tradicion, es ciertamente preferible á los concilios: estos no forman la palabra de Dios, solamente declaran cuáles son las verdaderas Escrituras, ó las verdaderas tradiciones, y cuál su verdadero sentido: así que no les confieren la infalibilidad,

(1) Luth. de Conc., art. 29. — Calv. Inst., l. 4, c. 8, §. 8.

(2) Calv. Inst., l. 4, c. 9, §. 14.

sino que declaran la que ya tenían, sacándola de las mismas Escrituras, y por ello determinan los dogmas que en lo sucesivo deben ser creídos por todos los fieles: de esta manera definió el concilio de Nicea, que el Verbo es Dios, y no una criatura; y el de Trento, que la Eucaristía contiene el verdadero cuerpo, y no la sola figura de Jesucristo.

86. Pero dicen los herejes que esta iglesia no se compone solamente de los obispos, sino de todos los fieles, eclesiásticos y seculares; ¿de dónde viene pues que solos los obispos celebran los concilios? De aquí las pretensiones de Lutero relativas á que todos los cristianos de cualquiera condicion que fuesen, debian ser jueces en los concilios. Asi lo sostenian los protestantes en tiempo del concilio de Trento, diciendo que ellos tambien tenían voto decisivo sobre los puntos dogmáticos; y en el mismo sentido se expresaron cuando fueron invitados de nuevo á concurrir al concilio para explicar sus razones sobre las materias controvertidas; habiéndoles prometido el concilio con un nuevo salvo-conducto todas las seguridades durante su permanencia en Trento, y toda la libertad de conferenciar con los padres, y de retirarse cuando á bien lo tuviesen. Comparecieron sus embajadores, y empezaron por declarar que no era suficiente la seguridad que se les otorgaba; en virtud de que habia decidido el concilio de Constanza que en punto á religion no debe ser guardada la fe pública. A lo cual respondieron los padres que el salvo-conducto dado por dicho concilio á Juan Hus, no le fue concedido por la asamblea, á la cual pertenece proceder en materia de fe, sino por el emperador Sigismundo: por eso el concilio podia muy bien ejercer su jurisdiccion sobre el heresiarca. Por otra parte, como hemos referido en la Historia (1), el salvo-conducto da-

(1) Hist., c. 10, art. 5, n. 43.

do á Juan Hus por el emperador , era solamente para los otros delitos de que era inculpado , no para los errores contra la fe; así que cuando fue advertido de esto no supo qué responder. Los padres pues contestaron á los protestantes que el salvo-conducto que les ofrecia el concilio, les daba una seguridad diferente de la que Juan Hus se habia procurado. En seguida presentaron los embajadores tres pretensiones enteramente injustas, para en el caso de que los luteranos compareciesen en Trento (1). 1.º Pidiéron que las cuestiones de fe se decidiesen por la Escritura sola; lo cual no podia ser concedido, una vez que el concilio habia declarado ya en la sesion IV, que las tradiciones conservadas en la iglesia católica merecen la misma veneracion que la sagrada Escritura. 2.º Exigian que todos los artículos definidos antes por el concilio se discutieran nuevamente; lo que tampoco podia ser otorgado, pues hubiera equivalido á declarar que el concilio no era infalible en cuanto á las definiciones ya decretadas; y esto habria dado la victoria á los novadores, antes de toda discusion. Pedian lo 3.º que sus doctores se sentasen en el concilio como jueces al lado de los obispos para definir los dogmas.

87. Respondemos con san Pablo que la iglesia es un cuerpo en el que ha distribuido el Señor á cada uno sus funciones y deberes: *Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro; et quosdam quidem posuit Deus in ecclesia, primum et apostolos, secundo prophetas; tertio doctores* (1 Cor. XII, 27 et 28); y en otra parte dice: *Alios autem pastores et doctores* (Eph. IV, 11); en seguida añade: *Numquid omnes doctores* (ibid. 29). Ciertamente que no; Dios ha colocado en la iglesia pastores para regir los rebaños, y doctores para enseñar la verdadera doctrina; y ha recomendado á los otros no dejarse llevar de las nuevas enseñanzas:

(1) Pallavic., historia del concilio de Trento.

Doctrinis vobis et peregrinis nolite abluvi (Hæbr. XII, 9); y además que obedezcan y estén sumisos á los superiores que les fuéren dados: *Obedite præpositis vestris, et subjacebitis; ipsi enim perurgilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri* (Ibid. 17). Ahora bien, ¿cuáles son los maestros á quienes prometió el Señor su asistencia hasta el fin del mundo? Por de pronto fueron los apóstoles, á los que dijo: *Eb ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* (Matth. XXVIII, 20); prometiéndolas al Espíritu-Santo que permanecería con ellos para enseñarles toda verdad: *Et ego rogabo patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum* (Joan. XIV, 16). Y tambien les dijo: *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem* (Joan. XVI, 13). Pero los apóstoles eran mortales, y debían dejar el mundo; ¿cómo pues comprender que el Espíritu-Santo permanecería siempre con ellos para instruirles en las verdades de la fe, y para que ellos mismos lo hiciesen á su vez con los demás? Esto supone que otros les sucederían, que con la asistencia divina gobernásemos y enseñásemos al pueblo cristiano. Y estos sucesores de los apóstoles son precisamente los obispos establecidos por Dios para regir el rebaño de Jesucristo, como dice el apóstol: *Attendite vobis, et universo gregi, in quo vos Spiritus-Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo* (Act. XX, 28). Sobre este pasaje dice Estio (1): «*Illud, in quo vos Spiritus-Sanctus posuit &c. de his, qui proprie episcopi sunt, intellexit.*» El concilio de Trento (sess. XXII, cap. V) se expresó en estos términos: «*Declarat præter cæteros eclesiasticos gradus, episcopos, qui in apostolorum locum successerunt,.... posuit illos à Spiritu-Sancto regere ecclesiam Dei, eosque presbiteris superiores esse.*» Así los obispos en los con-

(1) Estius in c. 20, Act. VI, 12. *De heresibus*...

cilios son los testigos y jueces de la fe, y dicen, como dijeron los apóstoles en el concilio de Jerusalem: *Vixit est Spiritui-Sancto et nobis* (Act. xv, 18).

88. Por eso dice san Cipriano (1): «Ecclesia est in Episcopo.» Y san Ignacio mártir había dicho antes (2): «Episcopus omnem principatum et potestatem ultranomeas obtinet.» Y el concilio de Calcedonia: «Synodus nepiscoporum est, non clericorum; superfluos foras mittite (3).» Y aunque en el concilio de Constanza se admitiesen á dar sus votos á los teólogos, jurisconsultos, y á los ministros de los príncipes, se declaró no obstante que esto no se practicaba sino por la conveniencia al mismo, á fin de extinguirlo; pero no respecto de los dogmas de fe. Se sabe también que en la ajambla del clero de Francia de 1656, protestaron los curas de París por medio de un edicto público que no reconocian por jueces de la fe mas que á los solos obispos. El arzobispo de Spalatro, Marco-Antonio de Dominis, cuya fe era mas que sospechosa, aventuró esta proposición: «Consensus totius ecclesie in aliquo articulo non minus intelligitur in laicis, quam etiam in praelatis; sunt enim etiam laici in ecclesia, imo majoram partem constituunt.» Y fue condenada como herética por la facultad de la Sorbona: «Hæc propositio nest hæretica, quateus ad propositiones fidei statuentes consensus laicorum requiritur.»

89. Es verdad que en los concilios euménicos se concede voto decisivo á los generales de las órdenes, y á los abades; pero esto es por privilegio y costumbre por lo demás, segun la ley ordinaria, solos los obispos son jueces, conforme á la tradicion de los padres, y como enseñan san Cipriano, san Ilario, san Ambrosio,

(1) Cipr., ep. ad Pappin.

(2) S. Ignat., ep. ad Trallian.

(3) Tom. 4 concil., p. 111.

con Gerónimo, Osio, san Agustín y san Leon el Grande (1). Pero se dice, no solo asistieron al concilio de Jerusalem los obispos, sino tambien los ancianos: *Cónvenerunt apostoli et seniores* (Act. xv, 16). Dieron tambien su dictamen: *Tunc placuit apostolis et senioribus &c.* (22). Responden algunos que por ancianos se entienden los obispos que habian sido consagrados por los apóstoles. Otros dicen que aquellos no fueron llamados como jueces, sino como consejeros para dar su parecer, y de este modo tranquilizar mejor al pueblo. No se puede objetar que muchos obispos son guiados por las preocupaciones, ó que son de malas costumbres y destituidos de la asistencia divina, ó ignorantes y privados de la ciencia necesaria; porque habiendo Dios prometido á su Iglesia la infalibilidad, y en ella al concilio que la representa, prepara y hace concurrir los medios convenientes para la definición de los dogmas de fe. Por consiguiente, no habiendo evidencia de que una definicion ha sido defectuosa por faltar alguna condicion necesaria, todo fiel debe someterse al juicio formado por el concilio.

90. En cuanto á los demas errores profesados por los sectarios contra la tradicion, contra los sacramentos, contra la misa, contra la comunion bajo la sola especie de pan, contra la invocacion de los santos y la devocion á sus festividades, á las reliquias é imágenes, y contra el purgatorio, las indulgencias y el celibato eclesiástico, no hablaré ahora de ellos, por haberlos refutado suficientemente en mi obra dogmática sobre el concilio de Trento, contra los reformados (Véase la ses. XXIII, §. 1 y 2). Pero para dar una idea del espíritu que anima á estos nuevos doctores de la fe, haré notar aquí

(1). S. Cypr. ad Jubaian. — S. Hilar. de Syn. — S. Ambr., ep. 22. — S. Hier., apol. contra Ruffin. — Osius, apol. — S. Aug., ep. ad Solit. — S. Leo Magnus, ap. 16.

una proposición curiosa, que Lutero aventuró públicamente en un sermón, en circunstancias que estaba irritado contra algunos turbulentos que no habían querido depender de su consejo. Dijo pues para inspirarles temor: «Revocaré cuanto he escrito y enseñado, y me retractaré de ello (á).» ¡Hé aquí la bella fe que enseñaba este nuevo reformador de la iglesia, pronto á revocarla si no se le viese respetado! Y tal es la de todos los demás sectarios, quienes no pueden ser constantes en su creencia, una vez separados de la verdadera iglesia, que es la única áncora de salvación.

DISERTACION XII.

Refutación de los errores de Miguel Bayo.

1. Para refutar el falso sistema de Miguel Bayo, es necesario transcribir sus setenta y nueve proposiciones condenadas, las cuales dan á conocer su sistema. Hé aquí estas proposiciones censuradas por el papa Pio V, en 1564, en su bula que comienza con estas palabras: *Ex omnibus afflictionibus, &c.* «1. Nec Angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. — 2. Sicut opus malum ex natura sua est mortis æternæ meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitæ æternæ meritorium. — 3. Et bonis Angelis, et primo homini, si in statu illo permansissent usque ad ultimam vitæ, felicitas esset merces, et non gratia. — 4. Vita æterna homini integro, et angelo, promissa fuit intuitu bonorum operum: et bona opera ex lege naturæ ad illam consequendam per se suffi-

(1) Luther, serm. in Abus., l. 7, p. 275.

»ciunt. — 5. In promissione facta angelo, et primo ho-
 »mini, continetur naturalis justitiæ constitutio, quæ
 »pro bonis operibus, sine alio respectu vite æternæ
 »justis promittitur: — 6. Naturali lege constitutum fuit
 »homini, ut si in obedientia perseveraret, ad eam vi-
 »tam pertransiret, in qua mori non posset. — 7. Pri-
 »mi hominis integri merita fuerunt primæ creationis
 »munera: sed juxta modum loquendi Scripturæ Sacræ,
 »non recto vocantur gratiæ, quo sit ut tantum merita,
 »non etiam gratiæ debeant nuncupari. — 8. In redem-
 »ptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum
 »meritum, quod non sit gratis indigno collatum. — 9.
 »Dona concessa homini integro et angelo, forsitan, non
 »improbanda ratione, possunt dici gratia: sed quia se-
 »cundum usum Scripturæ nomine gratiæ tantum ea
 »munera intelliguntur, quæ per Jesum male merenti-
 »bus et indignis conferuntur; ideo neque merita, nec
 »merces quæ illis redditur, gratia dici debet. — 10.
 »Solutionem pœnæ temporalis, quæ, peccato dimisso,
 »sæpe manet, et corporis resurrectionem, proprie non
 »nisi meritis Christi adscribendam esse. — 11. Quod pie-
 »tate juste in hac vita mortali usque in finem conversati
 »vitam consequimur æternam, id non proprie gratiæ
 »Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis
 »constitutæ, justo Dei judicio deputandum est. — 12.
 »Nec in hac retributione bonorum ad Christi meritum
 »respicitur, sed tantum ad primam constitutionem ge-
 »neris humani in qua lege naturali institutum est, ut
 »justo Dei judicio obedientiæ mandatorum vite æternæ
 »reddatur. — 13. Pelagii sententia est, opus bonum ci-
 »tra gratiam adoptionis factum non esse regni cœlestis
 »meritorium. — 14. Opera bona à filiis adoptionis fa-
 »cta non accipiunt rationem meriti ex eo quod sunt per
 »spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei,
 »sed tantum ex eo quod sunt conformia legi, quodque
 »per ea præstatur obedientia legi. — 15. Opera bona

»justorum non accipient in die iudicii extremi amplio-
 »rem mercedem, quam justo Dei iudicio mereantur ac-
 »cipere. — 16. Ratio meriti non consistit in eo quod
 »qui bene operatur habeat gratiam et inhabitantem
 »Spiritus Sanctum, sed in eo solum quod obedit divi-
 »ni legi. — 17. Non est vera legis obedientia; quæ sit
 »sine charitate. — 18. Sentiunt cum Pelagio, qui di-
 »cunt, esse necessarium ad rationem meriti, ut homo
 »per gratiam adoptionis sublimetur ad statum deifi-
 »cæ. — 19. Opera catechumenorum, ut fides, et pœ-
 »nitentia, ante remissionem peccatorum facta, sunt
 »vitæ æternæ merita, quam si non consequentur, nisi
 »prius præcedentium delictorum impedimenta tollan-
 »tur. — 20. Opera justitiæ, et temperantiæ, quæ Chri-
 »stos fecit, ex dignitate personæ operantis non traxe-
 »runt majorem valorem. — 21. Nullum est peccatum
 »lex naturæ suæ veniale, sed omne peccatum meretur
 »pœnam æternam. — 22. Humanæ naturæ sublimatio
 »et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit
 »integritati primæ conditionis; ac proinde naturalis di-
 »scenda est, non supernaturalis. — 23. Cum Pelagio sen-
 »tiunt, qui textum Apostoli ad romanos secundo, *Gent-
 »es, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt
 »faciunt*, intelligunt de gentibus fidem non habenti-
 »bus. — 24. Absurda est eorum sententia, qui dicunt,
 »hominem ab initio dono quodam supernaturali, et
 »gratuito, supra conditionem naturæ fuisse exaltatum,
 »ut fide, spe, charitate, Deum supernaturaliter cole-
 »ret. — 25. A vanis et otiosis hominibus secundum in-
 »sipientiam philosophorum excogitata est sententia, ho-
 »minem ab initio sic constitutum, ut per dona naturæ
 »superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus, et
 »in Dei filium adoptatus; et ad pelagianismum rejicien-
 »da est illa sententia. — 26. Omnia opera infidelium
 »sunt peccata; et philosophorum virtutes sunt vitia. —
 »27. Integritas primæ creationis non fuit indebita hu-

»naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio. —
 »28. Liberum arbitrium sine gratiæ Dei adjutorio non
 »nisi ad peccandum valet. — 29. Pelagianus est error
 »adlicere, quod liberum arbitrium valet ad alium pecca-
 »tum vitandum. — 30. Non solum fures ii sunt et latro-
 »nes, qui Christum viam et ostium veritatis, et vitæ ne-
 »gant; sed etiam quicumque aliunde quam per Christum
 »in viam justitiæ, hoc est, ad aliquam justitiam conscen-
 »di, posse dicunt; aut tentationi ulli sine gratiæ ipsius
 »adjutorio resistere hominem posse, sicut ut in eam non
 »induratur, aut ab ea superetur. — 31. Charitas perfe-
 »cta et sincera, quæ est ex corde puro et conscientia bo-
 »na, et fide non ficta, tam in catechumenis, quam in
 »penitentibus, potest esse sine remissione peccatorum. —
 »33. Catechumenus juste, recte et sancte vivit, et
 »mandata Dei observat, ac legem implet per charitatem,
 »ante obtentam remissionem peccatorum, quo in bap-
 »tismi lavacro demum percipitur. — 34. Distinctio illa
 »duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur
 »ut auctor naturæ, et gratuiti, quod Deus amatur ut
 »beatificator, vana est, et commentitia, et ad illu-
 »dendum sacris litteris, et plurimis veterum testimoniis
 »excogitata. — 35. Omne quod agit peccator, vel ser-
 »vus peccati, peccatum est. — 36. Amor naturalis, qui
 »ex viribus naturæ exoritur, et sola philosophia per
 »relationem præsumptionis humanæ, cum injuria crucis
 »Christi defenditur à nonnullis doctoribus. — 37. Cum
 »Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est,
 »quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit. —
 »38. Omnis amor creaturæ naturalis, aut vitiosa est
 »cupiditas, qua mundus diligitur, quæ à Joanne prohi-
 »betur; aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum
 »Sanctum in corde diffusa, Deus amatur. — 39. Quod
 »voluntarie fit, etiamsi in necessitate fiat, libera tamen
 »fit. — 40. In omnibus suis actibus peccator servit domi-
 »nanti cupiditati. — 41. Is libertatis modus, qui est à

»necessitate sub libertatis nomine non reperitur in Scri-
 »pturis, sed solum libertatis à peccato. — 42. Justitia,
 »qua justificatur per fidem impiis consistit formaliter
 »in obedientia mandatorum, quæ est operum justitia,
 »non autem in gratia aliqua animæ infusa, qua adoptatur
 »homo in filium Dei, et secundum interforem hominem
 »renovatur, et divinæ naturæ consort efficitur, ut sic
 »per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere,
 »et Dei mandatis obedire possit. — 43. In hominibus
 »penitentibus ante sacramentum absolutionis, et in ca-
 »techumenis ante baptismum est vera justificatio, et
 »separata tamen à remissione peccatorum. — 44. Ope-
 »ribus plerisque, quæ à fidelibus fiunt, solum ut Dei
 »mandatis pareant, cujus modi sunt obedire parentibus,
 »depositum reddere, ab homicidio, à furto, à fornica-
 »tione abstinere, justificantur quidem homines, quia
 »sunt legis obedientia, et vera legis justitia; non tamen
 »illis obtinent incrementa virtutum. — 45. Sacrificium
 »missæ non alia ratione est sacrificium, quam generali
 »illa, qua omne opus quod fit, ut sancta societate Deo
 »homo inhaerent. — 46. Ad rationem, et definitionem
 »peccati non pertinet voluntarium; nec definitionis
 »quæstio est, sed causæ et originis, utrum omne pec-
 »catum debeat esse voluntarium. — 47. Unde peccatum
 »originis vere habet rationem peccati, sine ulla relatione
 »ad respectu ad voluntatem, à qua originem habuit. —
 »48. Peccatum originis est habituali parvuli voluntate
 »voluntarium, et habitualiter dominatur parvulos, eo
 »quod non gerit contrariunt voluntatis arbitrium. —
 »49. Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvu-
 »lus decedens sine regenerationis Sacramento, quando
 »usum rationis consequens erit, actualiter Deum odio
 »habeat, Deum blasphemet, et legi Dei repugnet. —
 »50. Prava desideria, quibus ratio non consentit, et
 »quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto:
 »non concupisces. — 51. Concupiscentia, sive lex mem-

»beorum; et prava ejus desideria, quæ leviti sentiunt
 »homines, sunt vera legis inobedientia. — 52. Omne
 »occlus est ejus conditionis, ut suum auctorem et
 »omnes posteros eo modo inficere possit, quo inficit pri-
 »ma transgressio. — 53. Quantum est ex vi transgres-
 »sionis, tantum meritorum malorum à generante con-
 »trahunt, qui cum minoribus nascuntur vitis, quam
 »qui cum majoribus. — 54. Definitiva hæc sententia,
 »Deum homini nihil impossibile præcepisse, falso tri-
 »buitur Augustino, cum Pelagii sit. — 55. Deus non
 »potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc
 »nascitur. — 56. In peccato duo sunt, actus et reatus:
 »transeunte autem actu nihil manet, nisi reatus, sive
 »obligatio ad pœnam. — 57. Unde In sacramento ba-
 »ptismi, aut sacerdotis absolutione proprie reatus pec-
 »cati dumtaxat tollitur; et ministerium sacerdotum so-
 »lum liberat à reatu. — 58. Peccator pœnitens non vi-
 »vificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed à solo
 »Deo, qui pœnitentiam suggerens, et inspirans, vivifi-
 »cat eum, et resuscitat; ministerio autem Sacerdotis
 »solum reatus tollitur. — 59. Quando per eleemosinas
 »aliaque pœnitentiæ opera Deo satisfacimus pro pœnis
 »temporalibus, non dignum pretium Deo pro peccatis
 »nostris offerimus, sicut quidam errantes autumant
 »(nam alioqui essemus saltem aliqua ex parte redem-
 »ptores), sed aliquid facimus, cujus intuitu Christi sa-
 »tisfactio nobis applicatur, et communicatur. — 60. Per
 »passiones sanctorum in indulgentiis communicatas
 »non proprie redimuntur nostra delicta, sed per com-
 »munionem charitatis nobis eorum passiones impar-
 »tiantur, et ut digni simus, qui pretio sanguinis Chri-
 »sti à pœnis pro peccatis debitis liberemur. — 61. Cele-
 »bris illa doctorum distinctio, divinæ legis mandata bi-
 »farium impleri, altero modo quantum ad præceptorum
 »operum substantiam tantum, altero quantum ad certum
 »quemdam modum, videlicet secundum quem valeant

operantem perdacero ad regnum (hoc est ad modum meritorium) commentitia est, et excludenda. — 62. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifarium bonum, vel quia ex objecto, et omnibus circumstantiis rectum est, et bonum (quod moraliter bonum appellare conueverunt), vel quia est meritorium regni æterni, nec quod sit à vivo Christi membro per Spiritum charitatis, rejicienda est. — 63. Sed et illa distinctio duplicis justitiæ alterius, quæ fit per spiritum charitatis inhabitantem, alterius quæ fit ex inspiratione quidem Spiritus Sancti cor ad penitentiam excitantis, sed pondum cor habitantis, et in eo charitatem diffundentis, qua divinæ legis justificatio impleatur, similiter rejicitur. — 64. Item et illa distinctio duplicis vivificationis, alterius, qua vivificatur peccator, dum ei penitentia et vitæ novæ propositum, et inchoatio per Dei gratiam inspiratur: alterius, qua vivificatur, qui vere justificatur, et palme vivus in vitæ Christo efficitur: pariter commentitia est, et Scripturis minime congruens. — 65. Non nisi pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus; et gratiæ Christi injuriam facit, quod ita sentit et docet. — 66. Sed violentia repugnat libertati hominis naturali. — 67. Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit. — 68. Infidelitas pure negativa in his, in quibus Christus non est predicatus; peccatum est. — 69. Justificatio impij fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem et inspirationem gratiæ, quæ per eam justificatos facit implere legem. — 70. Homo existens in peccato mortali, sive in statu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem: et charitas, etiam perfecta, potest consistere cum reatu æternæ damnationis. — 71. Per contritionem, etiam cum charitate perfecta, et cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remittitur crimen, extra causam necessita-

ntis, aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti. —
 »72. Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones
 »peccatorum ipsorum; unde et Job, et martyres, qui
 »passi sunt, propter peccata sua passi sunt. — 73. Nemo.
 »præter Christum, est absque peccato originali: hinc
 »virgo mortua est propter peccatum ex Adam contra-
 »ctum, omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et
 »valiorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis, vel
 »originalis. — 74. Concupiscentia in renatis relapsis in
 »peccatum mortale, in quibus jam dominatur, pecca-
 »tum est, sicut et alii habitus pravi. — 75. Motus pra-
 »vi concupiscentiæ sunt pro statu hominis vitiali prohi-
 »biti præcepto *Non concupisces*; unde homo eos sen-
 »tiens, et non consentiens, transgreditur præceptum
 »*Non concupisces*; quamvis transgressio in peccatum
 »non deputetur. — 76. Quamdiu aliquid concupiscen-
 »tiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum: *Di-
 »liges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* — 77.
 »Satisfactiones laboriosæ justificarum non valent ex-
 »piari de condigno penam temporalem restantem post
 »culpam conditionatam. — 78. Immortalitas primi ho-
 »minis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis con-
 »ditio. — 79. Falsa est doctorum sententia, primum
 »hominem potuisse à Deo creari, et institui sine justi-
 »tia naturali ».

2. Es necesario observar que entre las proposicio-
 nes que acabamos de transcribir, muchas de ellas son
 de Bayo palabra por palabra, otras solo en cuanto al
 sentido; las demas son de Hensels, su compañero de
 estudios, ó de otros partidarios de Bayo; pero como
 casi todas fueron enseñadas por este, se le atribuyen
 generalmente. Por estas proposiciones se ve claramente
 cuál era el sistema de Bayo. Distingue tres estados: el
 de naturaleza inocente, el de naturaleza caída, y el de
 naturaleza reparada.

3. Respecto al primer estado dice: 1.º, que Dios

ha debido por justicia y en virtud de un derecho de la criatura; criar al ángel y al hombre para la eterna bienaventuranza; como se ve por los artículos 21, 23, 24, 26, 27, 36, 72 y 79, condenarlos en la bula de Pio V; 2.º, que la gracia santificante era debida á la naturaleza inocente; esta proposición emana de la primera por vía de consecuencia; 3.º, que los dones concedidos á los ángeles y á Adán no eran gratuitos y sobrenaturales, sino debidos y puramente naturales, como se ve por los artículos 21 y 27; 4.º, que la gracia concedida á Adán y á los ángeles; no producía méritos sobrenaturales y divinos; sino naturales y puramente humanos, como aparece de los artículos 1.º, 7 y 9; y en efecto, si los méritos emanan de la gracia, cuando los beneficios de esta son debidos y naturales á la naturaleza inocente, lo mismo debe decirse de los méritos que de aquella provienen; 5.º, que la bienaventuranza hubiera sido, no una gracia; sino propiamente una recompensa natural, si hubiesen perseverado en la inocencia, como demuestran los artículos 3, 4, 5 y 6; lo cual es una consecuencia de las proposiciones precedentes; porque siendo cierto que en el estado de la inocencia hubieran sido los méritos puramente humanos y naturales, en verdad que la bienaventuranza de ningún modo habria sido una gracia, sino una pura recompensa.

4. En segundo lugar, y por lo relativo á la naturaleza caída, pretende Bayo que perdió Adán por el pecado todos los dones de la gracia; lo que le hizo incapaz de practicar ningún bien aun natural, y ni fuerza le dejó para el mal. Infiere de aquí: 1.º, que en los que no están bautizados, ó han pecado después del bautismo, la concupiscencia ó movimiento del alma hácia las cosas sensibles, contraria á la razón, aun sin el consentimiento de la voluntad, es un verdadero pecado que se les imputa, en razon á que la voluntad de los hombres estaba contenida en la de Adán, como se

ve por la proposición 74. Añade también en la 75, que todos los movimientos desordenados de los sentidos, aun cuando no haya consentimiento, son, aun en los justos, transgresiones, aunque no se les imputen; 2.º que todo lo que hace el pecador es intrínsecamente pecado (proposición 35); 3.º que en materia de mérito y demérito, la sola violencia es opuesta á la libertad del hombre; por manera que cuando se hace voluntariamente alguna acción mala, aunque se la ejecute necesariamente, no se deja de pecar (proposiciones 39 y 67).

15. En cuanto al estado de naturaleza reparada, supone Bayo que toda obra buena merece de suyo la vida eterna, independientemente ya de la disposición divina, ya de los méritos de Jesucristo, y del conocimiento del que obra, como expresan las proposiciones 2.ª, 11.ª y 15.ª. De esta falsa suposición saca Bayo en seguida cuatro falsas consecuencias: 1.ª, que la justificación del hombre no consiste en la infusión de la gracia, sino en la obediencia á la ley (proposiciones 42 y 69); 2.ª, que la misma caridad perfecta no va siempre unida á la remisión de los pecados (proposiciones 31 y 32); 3.ª, que en los sacramentos del bautismo y penitencia, se perdona el pecado en cuanto á la pena, mas no en cuanto á la culpa, porque solo á Dios toca perdonar la culpa (proposiciones 57 y 58); 4.ª, que todo pecado merece una pena eterna, y que no los hay veniales (proposición 21). Así que, relativamente al estado de naturaleza inocente, enseña Bayo los errores de Pelágio, pues dice con él, que la gracia no es gratuita, ni sobrenatural, sino natural y debida á la naturaleza. Por lo concerniente á la naturaleza caída, renueva los errores de Lutero y de Calvino, al sostener que el hombre es llevado necesariamente á ejecutar el bien ó el mal, segun los movimientos de los dos deleites celestial, ó terreno, que le son impresos. En fin, los errores que enseña sobre el estado de naturaleza reparada, y particularmente en

orden á la justificación, á la eficacia de los sacramentos y á los méritos, están tan manifiestamente condenados por el concilio de Trento, que si se los leyera en las obras de Bayo, nadie se persuadiría que hubiera podido escribirlos, después de haber asistido en persona á dicha asamblea.

6. Dice en las proposiciones 42 y 69, que la justificación del pecador no consiste en la infusión de la gracia sino en la obediencia á la ley; y enseña el concilio (sess. vi, c. 7), que nadie puede justificarse sin que le sean comunicados los méritos de Jesucristo, puesto que por ellos se infunde la gracia que le justifica: «Nemo potest esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur.» Y esto es conforme á lo que dice el apóstol (Rom. iii, 24): *Justificati gratis per gratiam ejus*. Dice que la caridad perfecta no va siempre unida á la remisión de los pecados (proposiciones 31 y 32). Pero hablando el concilio de Trento especialmente del sacramento de la penitencia (sess. xiv, cap. 4), dice que cuando la contrición está unida á la caridad perfecta, justifica al pecador antes que reciba el sacramento. Dice Bayo que en los sacramentos del bautismo y penitencia, no se perdona el pecado mas que en cuanto á la pena, no en cuanto á la culpa (proposiciones 57 y 58). Y el concilio (sess. v, c. 5) hablando del bautismo enseña, que perdona y borra el reato del pecado original; y todo lo que tiene razon de pecado: «Per Jesu Christi gratiam, quæ in baptisate confertur, reatum originalis peccati remitti, et tolli notum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, illudque non tantum radi, aut non imputari.» Hablando en seguida del sacramento de la penitencia, enseña muy por extenso (sess. xiv, cap. 1), como una verdad de fe, que Jesucristo dejó á los sacerdotes la potestad de perdonar los pecados en este sacramento, y que la iglesia condenó como herejes á los novacianos

que negaban dicha autoridad. Dice Bayo que en los no bautizados, ó que pecaron despues del bautismo, es un verdadero pecado la concupiscencia, ó todo movimiento desordenado de ella, porque entonces traspasan actualmente el precepto *Nom concupisceas* (prop. 74 y 75). Mas el concilio enseña, que la concupiscencia no es pecado, y que no puede dañar al que á ella no consiente: «Concupiscentia, cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus non valet.... Hanc concupiscentiam Ecclesiam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere peccatum sit, sed quin ex peccato est, et ad peccatum inclinat» (sess. v. c. 15).

7. En fin, todas las proposiciones enseñadas por Bayo sobre los tres estados de naturaleza, son otras tantas consecuencias de uno solo de sus principios, á saber: que no hay mas que dos amores, ó la caridad teológica por la cual se ama á Dios sobre todas las cosas como fin último, ó la concupiscencia por la cual se coloca el último fin en la criatura; y que entre los dos amores no hay medio. Dice, pues, que siendo Dios justo, no pudo contra el derecho de la criatura inteligente criar al hombre sujeto á la sola concupiscencia; y como fuera de la concupiscencia no hay otro amor legitimo que el sobrenatural, al criar Dios á Adán debió darle con la existencia el amor sobrenatural, cuyo fin esencial es la vision de Dios. Asi que la caridad no fue un don sobrenatural y gratuito, sino natural y debido á la naturaleza humana; y por consiguiente, eran naturales los méritos de la caridad, y la bienaventuranza una pura recompensa, y no una gracia. Tambien inferia de esto que el libre albedrio, despues del pecado, desprovisto de la gracia que era como una consecuencia de la naturaleza, no tiene poder sino para pecar. Semejante principio es, evidentemente falso, como lo son todas las consecuencias que de él surgen. Pruébese claramente contra el principio de Bayo que la

criatura inteligente no tiene derecho á la existencia, y por consiguiente ni á tal, ó tal manera de existir; sino mas dicen con razon un gran número de teólogos distinguidos, cuyas huellas sigo, que Dios podia criar al hombre en el estado de pura naturaleza, en el cual naciese sin ningun don sobrenatural y sin pecado; pero con todas las perfecciones y defectos que son una consecuencia de la misma naturaleza, y que casi el fin de la naturaleza pura seria natural, y los miseros humanos como la concupiscencia, la ignorancia, la muerte, y todas las demas penas del hombre serian gojes de la naturaleza humana, como lo son en el estado presente el efecto y castigo del pecado; y que por lo tanto, en el estado actual, la concupiscencia inclina con mucha mas fuerza al pecado, que lo hubiera hecho en el otro caso, puesto que el pecado ha oscurecido mas la inteligencia del hombre, y ha hecho en la voluntad una herida todavía mayor.

8. Erró ciertamente Pelagio al decir que Dios cria al hombre en el estado de pura naturaleza. Tambien se engañó Lutero, diciendo que dicho estado es incompatible con el derecho del hombre á la gracia; y este error fue adoptado por Bayo, y digo error porque en verdad no entraba en los derechos de la criatura que el hombre fuese criado necesariamente en la justicia original, pues Dios era libre de criarle sin el pecado, y sin la justicia, atendido el derecho de la naturaleza humana. Aparece esta verdad primeramente de las bulas ya citadas de san Pio V, de Gregorio XIII y de Urbano VIII, que confirmaron la de san Pio, en que fue condenada la asercion de que la elevacion de la naturaleza humana á participar de la divina, le era debida y natural, como decia Bayo: «*Humanas nature sublimatio, et exaltatio in consortium divinæ naturæ, debita fuit integritati primæ conditionis; et proinde naturalis dicenda est; et non supernaturalis* (prop.

»22).» Lo mismo dice en la 55: «Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.» Lo mismo dice en la 79: «Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse à Deo creari, et institui sine justitia naturali.» Jansenio, aunque muy adherido á la doctrina de Bayo, confiesa que le embarazan las constituciones de los soberanos pontífices: «Hæreo, »faleor,» decia (1).

9. Pero los discípulos de Bayo y Jansenio ponen en duda si hay obligacion de someterse á la bula *In eminenti* de Urbano VIII. Respondeles Tournely (2) que siendo dicha bula una ley dogmática de la santa sede (*cujus auctoritas, segun las palabras de Jansenio en el lugar citado, catholicis omnibus tanquam obedientiæ filiis veneranda est*), y habiendo sido aceptada en los puntos en donde se agitaba la controversia, como tambien en las iglesias mas célebres del mundo, con la adhesion tácita de las demas, debe ser mirada como un juicio infalible de la iglesia, á que debe conformarse todo cristiano; y asegura que esto se enseña universalmente, hasta por el mismo Quesnel.

10. Disputan en seguida los adversarios sobre el sentido de la bula de san Pio, y dicen: 1.º, que no es creíble quisiese condenar en Bayo la santa sede la doctrina de san Agustin, quien suponen haber enseñado la imposibilidad del estado de pura naturaleza. Pero esta suposición es falsa, en virtud de que á juicio de tantos teólogos muy recomendables, enseña lo contrario el santo doctor en muchos lugares, en especial cuando escribiendo contra los maniqueos, distingue cuatro maneras segun las que hubiera Dios podido legitimamente criar las almas, y dice que la segunda hubiera sido tal que antes de todo pecado hubieranse unido á sus cuer-

(1) Jans., l. 3. de Stat. nat. puræ, c. ult.

(2) Com. Theol., t. 5, part. 1, disp. 5, art. 3, §. 2.

pos sujetas á la ignorancia, á la concupiscencia, y á las demas miserias de esta vida (1); esta manera supone ciertamente la posibilidad de la naturaleza pura. Léase á Tournely (2) sobre todas las dificultades que suscita Jansenio sobre este punto.

11. Dicen: 2.º, que en la bula de san Pio no fueron condenadas las proposiciones de Bayo en el verdadero sentido de su autor. Hé aquí los propios términos de la bula: «*Quas quidem sententias, stricto coram nobis examine ponderatas, quamquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent, in rigore, et proprio verborum sensu ab assertoribus intento hæreticas, erroneas, temerarias &c., respective damnamus.*» Aseguraban que entre la palabra *possent*, y estas *in rigore, et proprio verborum sensu* no habia coma, sino que estaba colocada despues de las voces *ab assertoribus intento*; por manera que convertido en absoluto el sentido de las palabras siguientes, *quamquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento*, decian que las proposiciones podian muy bien ser defendidas en el sentido propio, é intentado por el autor, como expresaba la bula. Pero resultaba de esto una contradiccion de la bula consigo misma, pues condenaba opiniones que en el sentido propio, en el sentido del autor, podian ser sostenidas. Y pues podian ser defendidas en el sentido propio, ¿por qué condenarlas? ¿Por qué exigir de Bayo una retractacion expresa? Hubiera sido demasiado injusto condenar y hacer abjurar proposiciones que podian ser defendidas en el sentido propio. Ademas, aun cuando en dicha bula, se hubiera omitido la coma despues de la palabra *possent*, jamás indicó nadie que fal-

(1) S. Aug., l. 3 de Lib. arb., c. 20.

(2) Theol., t. 5, p. 2, c. 2, p. 67.

tase en las dos bulas subsiguientes de Gregorio XIII y de Urbano VIII. Relativamente pues á las bulas, es indudable que las opiniones de Bayo fueron condenadas.

12. Dicen: 3.º, que las proposiciones fueron condenadas atendida la omnipotencia de Dios, segun la cual es muy posible el estado de pura naturaleza; pero no mirando á su sabiduría y bondad. Responden los mismos teólogos que siendo esto así, entonces la santa sede no condenó un error positivo, sino fingido, una vez que la doctrina de Bayo atendida la sabiduría y bondad divina, no es realmente condenable. Pero es una falsedad suponer que no es posible el estado de pura naturaleza sino atendido el poder de Dios, y no en orden á sus demas atributos. Lo que está en oposicion, ó no se conforma con alguno de los atributos de Dios, es de todo punto imposible, porque Dios *scipsum negare non potest* (II Tim. II, 13). Dice san Anselmo (1): «In Deo »quantumlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas.» Ademas si es cierto el principio de los adversarios: *Nultum dari amorem medium inter vitiosam cupiditatem, et laudabilem charitatem*, seria imposible el estado de pura naturaleza, segun la idea que de él se forman, aun en orden á la omnipotencia divina; porque repugna absolutamente que produzca Dios una criatura en oposicion consigo mismo y en la necesidad de pecar; y así acaeceria con la criatura en la hipótesi de posibilidad que fingen.

13. Por lo demas, paréceme cierto hasta la evidencia que el estado de naturaleza pura, en el cual criado el hombre sin la gracia y sin el pecado, hubiera estado sujeto á las miserias de la vida presente, es un estado posible, salvo el respeto debido á la escuela agus-

(1) S. Anselm., l. 1., *Cum Deus homo*, c. 1.

tiniana, que sostiene lo contrario. Dos razones prueban esto claramente: la primera es, que podia muy bien haber sido criado el hombre sin ningun don sobrenatural, y con las solas cualidades propias de la naturaleza humana, pues que la gracia que era sobrenatural, y que fue dada al primer hombre, no le era debida: *Alioquin* (como dice san Pablo) *gratia jam non est gratia* (Rom. xi, 6). Y asi como pudo ser criado sin la gracia, tambien pudo Dios criarlo sin el pecado; y aun no podia criarlo con la culpa, porque en tal caso hubiera sido el autor de ella. Pudo tambien criarlo sujeto á la concupiscencia, á las enfermedades y á la muerte, porque estos defectos, segun san Agustin, son los gajes de la constitucion del hombre, puesto que la concupiscencia tiene su origen en la union del alma con el cuerpo, y de aquí viene al alma la pasion de los bienes que convienen al cuerpo. Igualmente las enfermedades, y demas miserias humanas provienen de la influencia de las causas naturales que en el estado de pura naturaleza habrian ejercido su accion del mismo modo: tambien es la muerte una consecuencia natural de la guerra sin tregua que se hacen los cuatro elementos de que el cuerpo humano se compone.

14. La segunda razon es, que ninguno de los atributos divinos se opone á que el hombre hubiera sido criado sin la gracia y sin el pecado; no es la omnipotencia, segun el mismo Jansenio; tampoco atributo alguno, pues que en tal estado no habria Dios omitido dar al hombre todo lo propio de su condicion natural, á saber, la razon, la libertad y las demas facultades para que pudiera conservarse y conseguir su fin. Añado que todos los teólogos (como confiesa Jansenio al tratar del estado de pura naturaleza) estan de acuerdo en admitir como posible dicho estado, atendido el solo derecho de la criatura; y precisamente se encuentra entre ellos el príncipe de las escuelas, el angélico

santo Tomás (1), que enseña podía muy bien haber sido criado el hombre sin destino á la vision beatífica: »Carentia divinæ visionis competeret ei, qui in solis »naturalibus esset etiam absque peccato.» Enseña igualmente en otro lugar (2), que el hombre podía haber sido criado con la concupiscencia rebelde á la razon: «Illa subjectio inferiorum virium ad rationem non erat »naturalis.» Asi es que algunos teólogos admiten la posibilidad del estado de pura naturaleza, entre otros Estio, Sylvio, Cayetano, Ferraris, los Salmaticenses, Vega y otros con Belarmino, que afirma (3) que no sabe cómo puede ponerse en duda este sentir.

15. PRIMERA OBJECCION. — Pasemos á los argumentos de los contrarios. La primera objecion se toma de la *beatitud*. Dice Jansenio que enseña san Agustin en muchos lugares que no podía Dios sin injusticia, rehusar al hombre inocente la gloria eterna: «Qua justitia, quæso, à regno Dei alineatur imago Dei, in nullo »transgressa legem Dei?» Y cita á san Agustin (4). Pero este santo hablaba en el pasaje citado contra los pelagianos, segun el estado presente, supuesto el destino gratuito del hombre al fin sobrenatural; y en esta suposicion decia que el hombre hubiera sido injustamente privado del reino de Dios, si no hubiera pecado. Ni puede objetarse lo que dice santo Tomás, á saber, que naturalmente no encuentra descanso el deseo del hombre mas que en la vision de Dios (5): «Non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei »substantiam videant;» por manera que siendo natural al corazon del hombre semejante deseo, no pueda

(1) S. Thom., Q. 4, de Malo, a. 1.

(2) Ibid. in Summ., 1 p., Q. 95, a. 1.

(3) Bellar., l. de Grat. prim. hom., c. 4.

(4) S. Aug., l. 3 contra Jul., c. 12.

(5) S. Thom., l. 4 contra Gentes, c. 50.

haber sido criado sin destino á este fin. El mismo santo Tomás enseña en muchos lugares, y especialmente en el libro de las *Questiones controvertidas* (1), que no somos naturalmente inclinados á la vision de Dios en particular, sino solo á la bienaventuranza en general: «*Homini inditus est appetitus ultimi sui finis in communi, ut scilicet appetat se esse completum in bonitate; sed in quo ista completio consistat non est determinatum à natura.*» Asi que, segun el santo doctor, no tiene el hombre un desco innato de la vision beatífica, sino de la bienaventuranza en general. Y así lo confirma en otra parte (2): «*Quamvis ex naturali inclinatione voluntas habeat, ut in beatitudinem feratur, tamen quod feratur in beatitudinem talem, vel tantalem, hoc non est ex inclinatione naturæ.*» En vano se diria tambien que el hombre no puede estar plenamente satisfecho sino en la vision de Dios, segun estas palabras de David: *Satiabor, cum apparuerit gloria tua* (Psal. xvi, 15). Esto tiene lugar en el estado presente, segun el cual ha sido criado el hombre en un orden de cosas, que su fin último es la vida eterna; pero no habria acaecido así en el estado de pura naturaleza.

16. SEGUNDA OBJECCION.— Se toma este argumento de la *concupiscencia*. Dicen los adversarios 1.^o, que no puede ser Dios autor de la *concupiscencia*, habiendo dicho san Juan: *Non est ex patre, sed ex mundo* (I Joan. ii, 16); y san Pablo: *Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (Rom. vii, 17), es decir, la *concupiscencia*. Respondese al texto de san Juan, que seguramente la *concupiscencia* de la carne no viene del Padre celestial, en el estado presente, porque nace del pecado, y á él inclina, como expresa el concilio de Trento (sess. v, canon v): «*Quia*

(1) S. Tom., Q. 22 de Verit.

(2) Ibid. 4 Sent., dist. 49., Q. 1., art. 3.

»est à peccato, et ad peccatum inclinatus;» é inclina mucho mas en el estado presente, que lo habria hecho en el de pura naturaleza. Y en este último no hubiera provenido formalmente del Padre celestial, como imperfeccion; sino como condicion de la naturaleza humana. En cuanto al texto de san Pablo, se responde igualmente que la concupiscencia no es llamada pecado sino porque en el estado presente nace de él, puesto que el hombre fue criado en la gracia; pero en el estado de pura naturaleza, no hubiera podido llamarse pecado, porque no naceria de él, sino de la misma condicion de la naturaleza humana.

17. Dicen lo 2.º, que Dios no puede criar un ser racional con una cosa que incline al pecado, como hace la concupiscencia; y así es como el hombre hubiera sido criado en el estado de pura naturaleza. Respóndese que ciertamente no puede Dios criar al hombre con lo que de suyo incline al pecado, como si le hubiera criado con una habitud viciosa que por sí misma impeliese á la prevaricacion; pero puede muy bien criarlo con lo que incline al pecado accidentalmente, es decir, á consecuencia de su condicion natural; de otro modo hubiera debido criar Dios al hombre impecable, puesto que es un defecto estar sujeto á pecar. La concupiscencia no inclina de suyo el hombre al pecado, sino únicamente á los bienes convenientes á la naturaleza humana para su conservacion, naturaleza que está compuesta de alma y cuerpo; por consiguiente no es por sí misma, sino de un modo accidental, y por una imperfeccion de la condicion misma de la naturaleza, como la concupiscencia inclina algunas veces al mal. ¿Por ventura está Dios obligado, al criar los seres, á darles mas perfecciones de las que es capaz su naturaleza? Así como no dando sentimiento á las plantas, ni razon á los brutos, no es falta suya, sino de la naturaleza de dichos seres; del mismo modo, si en el estado de pura naturaleza, no

hubiera Dios eximido al hombre de la concupiscencia, que podia inclinarle accidentalmente al mal, no seria suya la falta, sino propia de la condicion humana.

18. TERCERA OBJECION. — Tómanla de las miserias humanas. Dicen que san Agustin prueba muchas veces contra los pelagianos la existencia del pecado original por las miserias de esta vida. El santo doctor habla de las miserias humanas en el estado presente, supuesta la santidad original, en que el hombre fue criado, y en la cual segun el testimonio de la Escritura, estaba exento Adan de la muerte y de las penalidades de esta vida. Esto supuesto, no podia Dios privarle justamente de los dones que le habia dado, á menos que no cometiese una falta positiva; y por consiguiente inferia san Agustin con razon el pecado original, de los males á que ahora estamos condenados. Pero habria sido diferente el lenguaje de este padre, si hubiera hablado del estado de pura naturaleza, en el que las miserias de la vida se habrian derivado de la condicion misma de la naturaleza humana; tanto mas que en el estado presente, son mucho mayores los males, que lo habrian sido en el puramente natural; asi es que puede muy bien probarse el pecado original por las miserias tan considerables de la vida presente, y no hubiera podido hacerse otro tanto por las miserias mas moderadas, que el hombre hubiera tenido que sufrir en el estado de pura naturaleza.

DISERTACION DECIMATERCERA.

Refutacion de los errores de Cornelio Jansenio.

1. Para refutar todos los errores de Jansenio basta refutar su sistema, que consiste en sustancia en suponer que nuestra voluntad es necesitada á practicar el bien ó el mal segun que es movida y determinada por la delectacion celestial ó terrena superior en grado que predomina en nosotros, sin que nos sea posible resistir, una vez que la delectacion previene nuestro consentimiento y nos obliga á darlo, aunque de parte nuestra haya resistencia. Jansenio pues abusa de la famosa máxima de san Agustin: *Quod amplius delectat, id nos operemur necessum est*. Hé aquí sus palabras: «*Gratia est delectatio »et suavitas, qua anima in bonum appetendum delectabiliter trahitur: ac pariter delectationem concupiscentiæ esse desiderium illicitum, quo animus etiam repugnans in peccatum inhiat (1).*» Y en el capítulo 9: «*Utraque delectatio invicem pugnat, earumque conflictus sopiri non potest, nisi alteram altera delectando »superaverit, et eo totum animæ pondus vergat, ita »ut vigente delectatione carnali, impossibile sit, quod »virtutis et honestatis consideratio prævaleat.*»

2. Segun Jansenio, el hombre en el estado de justicia en que fue criado (*Fecerit Deus hominem rectum, Eccl. vii, 30*), inclinado entonces á la rectitud, podia hacer el bien con su albedrio ayudado del solo

(1) Jansen., l. 4 de Grat. Christi, c. 11.

auxilio divino *sine quo*, que no es otro que la gracia suficiente (la cual da el poder y no el querer). Así podía el hombre entonces, con el solo auxilio ordinario consentir y cooperar á la gracia. Pero despues que la voluntad fue debilitada por el pecado, y que experimenta una propension á los placeres prohibidos, no puede hacer el bien con la sola gracia suficiente, necesita ademas para moverse y determinarse el auxilio *quo*, es decir, la gracia eficaz (que es la delectacion relativamente victoriosa, porque es superior en grado); de otro modo no podria la voluntad resistir á la delectacion carnal opuesta: «*Gratia sanæ voluntatis in ejus libero relinquebatur arbitrio, ut eam si vellet desereret, aut si vellet uteretur, gratiæ vero lapsæ ægrotaeque voluntatis nullo modo in ejus relinquitur arbitrio, ut eam deserat, et arripiat si voluerit (1).*» De tal suerte que cuando domina la delectacion carnal, es imposible que la virtud prevalezca: «*Vigente delectatione carni impossibile est, ut virtutis et honestatis consideratio prævaleat (2).*» Ademas, tiene tanto imperio sobre la voluntad la delectacion superior, que la hace querer necesariamente, ó no querer segun el movimiento que la imprime: «*Delectatio seu delectabilis objecti complacentia, est id quod tantam in liberum arbitrium potestatem habet, ut eum faciat velle vel nolle, seu ut ea præsentis actus volendi sit reipsa in ejus potestate, absente non sit (3).*»

3. Dice en otro lugar que si la delectacion celestial es menor que la terrena, no producirá en el alma sino deseos ineficaces é impotentes, y jamás la llevará á abrazar el bien: «*Delectatio victrix quæ Augustino est efficax adjutorium, relativa est; tunc enim est victrix,*

(1) Jansen., de Lib. arb., l. 2, c. 4.

(2) Id., l. 7 de Grat. Christi, c. 3. Vide etiam c. 50.

(3) Id. ib. eod. tit., l. 7, c. 3.

»quando alteram superat. Quod si contingat, alteram
 »ardentiorē esse, in solis inefficacibus desideriis hæ-
 »rebit animus, nec efficaciter unquam* volet quod vo-
 »lendum est (1).» Y en otra parte dice, que así como
 la facultad de ver no da solamente la vision, sino tam-
 bien la potencia visiva; así tambien la delectacion do-
 minante no solo da la accion, sino ademas el poder de
 obrar: «Tantæ necessitatis est, ut sine illa effectus fie-
 »ri non possit..... dat enim simul et posse et operari (2).»
 Asegura tambien que es tan imposible resistir á la de-
 lectacion superior, «Quam homini cæco ut videat, vel
 »surdo ut audiat, vel avi ut volet sine alis (3).» En
 fin concluye diciendo que la delectacion victoriosa, ya
 sea terrena ó celestial, de tal modo encadena el libre
 albedrío, que pierde este todo poder de hacer lo con-
 trario: «Justitiæ vel peccati delectatio est illud vincu-
 »lum, quo liberum arbitrium ita firmiter ligatur, ut
 »quamdiu isto stabiliter constringitur, actus oppositus
 »sit extra ejus potestatem (4).» Creo que estas solas
 citas bastan para manifestar toda la falsedad del siste-
 ma de Jansenio sobre la delectacion relativamente vic-
 toriosa, á la que obedece la voluntad necesariamente.

4. De este sistema emanan sus cinco proposiciones
 condenadas por Inocencio X, como hemos dicho en
 nuestra historia (5); y de nuevo vamos á reproducir
 aquí. La primera está concebida en estos términos:
 «Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et
 »conantibus, secundum præsentēs quas habent vires,
 »sunt impossibilia; deest quoque illis gratia qua possi-
 »bilia fiant.» Hé aquí la censura de esta proposición:

(1) Jansen., de Lib. arb., l. 8, c. 2.

(2) Id., l. 2, c. 4.

(3) Id., l. 4, c. 7, y l. 7, c. 3.

(4) Id., ibid. l. 7, c. 5.

(5) Cap. XII, art. 3.

Temerariam, impiam, blasphemam, anathemate damnatam, et hæreticam declaramus et uti talem damnamus. Contra la Condénacion de esta proposicion y de los otras cuatro suscitaron los jansenistas muchas dificultades, y en especial dos principales, á saber: 1.º que las proposiciones censuradas por la bula de Inocencio X no se hallaban en el libro de Jansenio; 2.º que no habian sido condenadas en el sentido del autor. Pero Alejandro VII echó por tierra estas dificultades en su bula del año 1656; declarando en ella expresamente que las cinco proposiciones estaban sacadas del libro de Jansenio, y que habian sido condenadas en el sentido mismo del autor: «*Quinque propositiones ex libro Cornelii Jansenii excerptas, ac in sensu ab eodem Cornelio intento damnatas fuisse.*» En efecto esta era la exacta verdad: para destruir desde luego estos dos medios de resistencia mas generales y perniciosos (en cuanto á los otros, iremos respondiendo segun ocurran), vamos á transcribir los pasajes del libro de Jansenio, en donde se hallan si no los términos idénticos, al menos la sustancia misma de las proposiciones; cuyos pasajes tomados en su propio y natural sentido, hacen ver que realmente era el intentado por el autor.

5. Por de pronto la primera proposicion ya citada se encuentra en su libro enunciada palabra por palabra: «*Hæc igitur omnia plenissime planissimeque demonstrant, nihil esse in sancti Augustini doctrina certius ac fundatius, quam esse præcepta quedam, quæ hominibus non tantum infidelibus, excecatis, obduratis, sed fidelibus quoque, et justis volentibus, et conantibus secundum præsentem quas habent vires, sunt impossibilia, deesse quoque gratiam qua possibilia fiant* (1).» Inmediatamente despues trae por ejemplo la caída de san Pedro: «*Hoc enim sancti Petri exemplo, aliisque mul-*

(1) Jans., l. 3 de Grat. Christi, c. 13.

»tis, quotidie manifestum esse, qui tentantur ultra quam
 »possint sustinere.» ¡Cosa sorprendente! San Pablo dice que Dios no permite sermos tentados mas allá de lo que podemos: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis* (I Cor. x, 13); y Jansenio que muchos son tentados en mas de lo que alcanzan sus fuerzas. Hacia el fin del mismo capítulo se esfuerza inútilmente en probar que los justos carecen algunas veces de la gracia de la oracion, al menos de aquella oracion que puede obtener un auxilio eficaz para llenar los preceptos, y que asi entonces no tienen el poder de cumplirlos. En resúmen el sentido de esta primera proposicion es: que hay mandamientos imposibles aun para los justos, cuando las fuerzas que les suministra la delectacion celestial son menores que las de la delectacion terrena, porque entonces carecen de la gracia para poder observarlos. Dice Jansenio: *Secundum præsentés quas habent vires*, indicando en esto que los preceptos no son absolutamente imposibles sino relativamente á la gracia mas fuerte que seria necesaria para cumplirlos, pero que falta en aquel momento.

6. Como ya hemos visto fue condenada la primera proposicion 1.º, como *temeraria*, siendo contraria á las Escrituras: *Mandatum hoc non est supra te* (Deut. xxx, 11). *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve* (Matth. xi, 30). Y precisamente el Concilio de Trento calificó con la misma nota á idéntica proposicion enseñada ya por Lutero y Calvino: «Nemo (dice) temeraria illo, et à patribus sub anathemate prohibita voce »uti debet, Dei præcepta hominis justificato ad observandum esse impossibilia (sess. vi, c. 11).» Tambien fue condenada en la proposicion cincuenta y cuatro de Bayo que decia: «Definitiva hæc sententia, Deum homini nihil impossibile præcepisse, falso tribuitur Augustino cum Pelagii sit.» 2.º Como *impia*, puesto que

hace de Dios un tirano, un ser injusto, que obliga á los hombres á cosas imposibles, y los condena despues si no las cumplen. Se alaba Jansenio de haber adoptado en toda su integridad la doctrina de san Agustin; y tuvo la osadía de dar á su obra el título de *Augustinus*, á la que cuadraba mejor el de *Anti Augustinus*; porque sus enseñanzas implas estan reprobadas terminantemente en los escritos de este padre. En efecto, declara san Agustin que: «*Deus sua gratia semel justificatos non deserit; nisi ab eis prius deseratur* (1).» Y Jansenio representa á Dios como desapiadado, diciendo que priva á los justos de la gracia, sin la cual no pueden menos de pecar; y así los abandona antes de ser de ellos abandonado. Se lee tambien en san Agustin sobre el objeto de la proposicion que nos ocupa: «*Quis non clamet, stultum esse præcepta dare ei, cui liberum non est quod præcipitur facere? et iniquum esse eum damnare, cui non fuit potestas jussa complere* (2).» Se lee igualmente en otro pasaje del mismo padre la célebre máxima adoptada por el concilio de Trento (sess. vi, c. 11): «*Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis* (3).» 3.º Fue condenada como *blasfema*, una vez que acusa á Dios de infidelidad, y de mentira, puesto que despues de habernos prometido que las tentaciones no excederán á nuestras fuerzas (*non patietur vos tentari supra id quod potestis*, I Cor. x, 13), nos manda en seguida cosas que no podemos cumplir. El mismo san Agustin (de quien Jansenio dice falsamente haber tomado su doctrina) trata de blasfema dicha proposicion: «*Execramur blasphemiam eorum, qui dicunt, impossibile aliquid à*

(1) S. Aug., l. de Nat. et Grat., c. 16.

(2) Id. de Fide contra Manich., c. 10.

(3) Aug., l. de Nat. et Grat., c. 43.

»Deo esse præceptum (1).» 4.º En fin, fue condenada como *herética*, siendo (como hemos visto) contraria á las divinas Escrituras y á las definiciones de la iglesia.

7. Sin embargo no dejan los jansenistas de hacer otras objeciones. Dicen 1.º, que este pasaje de san Agustín: «Deus gratia sua non deserit, nisi prius deseratur» (adoptado igualmente por el concilio de Trento, sesión vi, cap. 11), significa que Dios no priva á los justos de su gracia habitual, si antes no han pecado, aunque algunas veces los prive de la gracia actual antes de su pecado. Pero se responde con el mismo san Agustín, que cuando Dios justifica al pecador, no solamente le da la gracia del perdón, sino que le concede también su auxilio para evitar en adelante el pecado; y esta es, dice el santo doctor, la virtud de la gracia de Jesucristo: «Sanat Deus, non solum ut debeat quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus (2).» Si Dios rehusase al hombre, antes que pecara; la gracia suficiente para no pecar no le curarla, sino que le abandonaría antes de haber recibido ofensa. Dicen lo 2.º, que el texto ya citado número 6: *Fidelis autem Deus non patietur vos tentari supra id quod potestis*, es solo relativo á los predestinados, y no á todos los fieles. Mas aparece claro del mismo texto que habla el apóstol de todos los fieles indistintamente y añade: *Sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere* (1 Cor. x, 13), esto es, que permite Dios sean tentados los fieles, aumentando sus méritos. Además san Pablo escribía á los corintios y ciertamente no los supondría á todos predestinados; y santo Tomás aplica este texto con razón á todos los hombres en general, diciendo que Dios no sería fiel si no nos concediese, cuanto está de su parte, las gracias de que

(1) S. Aug., serm. 191 de tempore.

(2) Ibid., de Nat. et Grat., c. 26.

necesitamos para alcanzar la salvacion: « Non autem videretur esse fidelis: si nobis denegaret (in quantum in ipso est) ea per quæ pervenire ad eum possemus (1). »

8. Del mismo principio de Jansenio sobre la delectacion victoriosa que impone necesidad á la voluntad para consentir, se deriva tambien la segunda proposicion condenada: « Interiori gratiæ in statu nature lapsæ nunquam resistitur. » Hé aquí los términos de la censura: *Hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.* Dice tambien Jansenio: « Dominante suavitate Spiritus, voluntas Deum diligit, ut peccare non possit (2); » y en otra parte: « Gratiam Dei Augustinus ita victricem statuit supra voluntatis arbitrium, ut non raro dicat hominem operanti Deo per gratiam non posse resistere (3). » Pero san Agustin enseña lo contrario en muchos lugares, y especialmente cuando dirige al pecador esta reprehension (4): « Cum per Dei adiutorium in potestate tua sit, ut non consentias diabolo; quare non magis Deo, quam ipsi obtemperare deliberas? » Dicha proposicion fue justamente condenada como herética pues está en oposicion con la Escritura: *Vos Spiritui-Sancto semper resistitis* (Act. vii), y con los santos concilios, como el de Sena, celebrado contra los luteranos el año 1528 (p. 1, c. 15), y el de Trento (sess. vi, c. 4), el cual anatematizó á quien dijere que no puede rehusarse á la gracia el consentimiento: « Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium à Deo motum et excitatum..... neque posse dissentire, si velit &c. »

9. Hé aquí la tercera proposicion: « Ad merendum

(1) S. Thom., lect. 1 in cap. 1, ep. 1 ad Cor.

(2) Jansen., l. 4 de Grat. Christi, c. 9.

(3) Id. ibid., l. 2, c. 24.

(4) S. Aug., hom. 12, inter 50.

»et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur
 »in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas
 »à coactione.» Esta es su censura: *Hæreticam declaramus, et usq̄ talem damnamus.* Enseña Jansenio dicha proposicion en muchos lugares; y escribe: «Duplex necessitas, coactionis, et simplex, seu voluntaria; illa, non hæc, repugnat libertati (1);» y mas adelante: «Necessitatem simplicem voluntatis non repugnare libertati (2).» En otras partes trata de paradoja este principio admitido por nuestros teólogos: *Quod actus voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desistere voluntas, et non agere, potest,* lo cual constituye la libertad de indiferencia necesaria, segun nosotros, para merecer y desmerecer. Esta proposicion se desprende igualmente de la delectacion predominante imaginada por Jansenio, la cual, á su modo de ver, obliga á la voluntad al consentimiento, y la quita el poder de resistir. Pretende que tal es el parecer de san Agustin; pero declara este padre (3) que no hay pecado en donde no hay libertad: «Unde non est liberum abstinere;» y tambien niega (4), que el hombre no pueda resistir á la gracia, «non possit resistere gratiæ.» Por manera que, segun san Agustin, puede el hombre resistir siempre, tanto á la gracia como á la concupiscencia, y este es el único medio de merecer y desmerecer.

10. Asi está concebida la cuarta proposicion: «Semi-pelagiani admitterebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus etiam ad initium fidei et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam tantum esse, cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare.» Esta proposicion tiene dos miembros: el

(1) Jansen., l. 6. de Grat. Christi, c. 6.

(2) Id. ibid., c. 24.

(3) S. Aug., l. 3 de Lib. arb., c. 3.

(4) Ibid., l. de Nat. et Grat., c. 67.

primero es falso; el segundo herético. Dice Jansenio en el primero, que admitian los semi-pelagianos la necesidad de la gracia interior y actual para el principio de la fe. Hé aquí sus palabras: «*Massiliensium opinionibus* »et Augustini doctrina quam diligentissime ponderata, »certum esse debere sentio, quod massilienses, præter »prædicationem atque naturam, veram etiam et inter- »nam, et actualem gratiam ad ipsam etiam fidem, »quam humanæ voluntatis ac libertatis adscribunt viri- »bus, necessariam esse fateantur.» Esta primera parte es falsa; porque si san Agustín profesaba el dogma de la necesidad de la gracia para el principio de la fe, lo desechaban la mayor parte de los semi-pelagianos, como atestigua el mismo santo doctor (1). Pasemos al segundo miembro: según Jansenio eran herejes los semi-pelagianos en cuanto querían que la gracia fuese tal que pudiese el hombre resistir ú obedecer á ella; y por eso los llamaba: *Gratiæ medicinalis destructores: et liberi arbitrii præsumptores*. En esto no eran herejes los sacerdotes de Marsella, sino el mismo Jansenio, que rehusaba injustamente al libre albedrío el poder de consentir ó de resistir á la gracia, contra la expresa definición del concilio de Trento (sess. vi, c. 4): «*Si quis* »dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum et »excitatum non posse dissentire si velit.... anathema »sit.» Por esto justamente fue declarada herética la cuarta proposición.

11. Hé aquí la quinta proposición. «*Semi-pelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse.*» Esta es su censura: *Hæc propositio falsa, temeraria, scandalosa, et intellecta eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat prædestinatorum mortuus sit, impia, blasphema,*

(1) S. Aug., lib. de Prædest. sanct., c. 3 in ep. 227 ad Vital., n. 9.

contumeliosa, divinae pietati derogans, et hæretica declaratur. Entendida en el sentido de que Jesucristo ha muerto solamente por los predestinados, es impía y herética dicha proposición. En el cual se halla muchas veces expresada en la obra de Jansenio: se lee en ella: «*Omnibus illis pro quibus Christus sanguinem fudit etiam sufficiens auxilium donari, quo non solum possint, sed etiam velint et faciant id quod ab iis volendum et faciendum esse decrevit (1).*» Por consiguiente, según Jansenio, no ha ofrecido Jesucristo su sangre sino por aquellos á quienes determina á querer y hacer buenas obras; entendiendo por este *sufficiens auxilium*, el socorro *quo* (como él mismo lo explica), es decir, la gracia eficaz, que en su sistema les hace necesariamente practicar el bien. Se explica aun con mas claridad cuando dice: «*Nullo modo principiis ejus (habla de san Agustin) consentaneum est, ut Christus vel pro infidelium, vel pro justorum non perseverantium æterna salute mortuus esse sentiatur.*» Declara pues que no murió el Salvador por los justos no predestinados. Entendida en este sentido la quinta proposición fue justamente condenada como herética, siendo contraria á las divinas Escrituras y á los santos concilios, entre otros al I de Nicea, en cuyo símbolo ó profesión de fe dicese (como ya lo hemos notado en nuestra historia (2), y despues lo confirmaron muchos concilios generales: «*Credimus in unum Deum Patrem.... Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei.... Qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est, et homo factus; passus est, et resurrexit etc.*»

12. Entendida la misma proposición en el sentido que Jesucristo no murió por todos, como escribe Jun-

(1) Jansen., l. 3 de Grat. Christi, c. 21.

(2) Istori., vol. 1, c. 4, art. 1, n. 16.

senio cuando dice que es ir contra la fe afirmar lo contrario: «Nec enim juxta doctrinam antiquorum pro omnibus omnino Christus mortuus est, cum hoc potius tanquam errorem à fide catholica abhorrentem doccant esse respuendum (1);» y añade que este sentir es una invencion de los semi-pelagianos. Entendida en tal sentido fue declarada *falsa y temeraria* dicha proposicion, por no estar conforme con las santas Escrituras, y con los sentimientos de los padres. Sostienen algunos teólogos que Jesucristo preparó el precio de la redencion de todos, y que asi es el Redentor de todos solamente *sufficiencia pretii*; pero enseñan los demas, que es el Redentor de todos, aun *sufficiencia voluntatis*, es decir, que ha querido con una voluntad sincera ofrecer su muerte al Padre eterno, á fin de alcanzar para todos los hombres los auxilios suficientes para salvarse.

13. Aunque sobre este punto no puedo participar de la opinion de los que dicen que Jesucristo murió con igual afecto hácia todos los hombres, distribuyendo á cada uno la misma gracia, pues parece indudable que murió el Salvador con un afecto especial hácia los fieles, y sobre todo hácia los escogidos, segun lo que dijo antes de su ascension: *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi* (Joan. xvii, 9); y tambien segun las palabras del apóstol: *Qui est Salvator omnium hominum maxime fidelium* (I Tim. iv, 10); sin embargo; tampoco puedo conformarme con el sentir de los que sostienen que se contentó Jesucristo respecto de un gran número de hombres con prepararles el precio suficiente de su redencion, sin ofrecerlo por su salvacion. No me parece estar muy conforme esta opinion con las siguientes palabras de la Escritura: *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui*

(1) Lib. 3 de Grat. Chr., c. 21.

sunt; et pro omnibus mortuus est Christus, etc. (II Cor. v, 14 et 15). Luego así como todos murieron por el pecado original, así Jesucristo murió por todos. Con su muerte abolió de todo punto el decreto de condenación general que Adán había provocado sobre todos los hombres: *Delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci* (Col. II, 14). Hablando Oseas en la persona de Cristo que había de venir, predijo que con su muerte debía destruir la que el pecado de Adán había producido: *Ero mors tua, o mors* (Os. XIII, 14). Lo que hizo decir al apóstol: *Ubi est, mors, victoria tua?* (I Cor. xv, 55.) Declarando manifiestamente que el Salvador desterró con su muerte aquella á que el pecado había sujetado al género humano. Dice también san Pablo: *Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus* (I Tim. II, 5 et 6); y añade poco despues: *Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium*. Se lee además en san Juan: *Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi* (Joan. II, 22). Despues de testimonios tan terminantes no veo cómo es posible decir que Jesucristo con su muerte, no hizo mas que preparar el precio suficiente para la redención de todos los hombres, y que no la ofreció á su eterno Padre por la redención de todos. Si así es, pudiera decirse igualmente que Jesucristo derramó su sangre por los demonios, puesto que era mas que suficiente para rescatarlos.

14. Un gran número de santos padres rechazan claramente la opinion que acabamos de referir; y enseñan que Jesucristo no solo preparó el precio de la redención, sino que le ofreció también á su Padre por la salvación de todos los hombres. Dice san Ambrosio: «*Si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat: ut si quis clausis fenestris solis radice*

»excludat, non ideo sol non est ortus omnibus (1).» El sol no se contenta con preparar la luz para todos, ofrécela también á los que de ella quieren aprovecharse. Y en otro lugar afirma lo mismo aun mas expresamente: «Ipse pro omnibus mortem suam obtulit (2).» Escribe san Gerónimo: «Christus pro nobis mortuus est; solus »inventus est qui, pro omnibus qui erant in peccatis »mortui, offerretur (3).» Y san Próspero: «Salvator »noster... dedit pro mundo sanguinem suum (nótese que dice *dedit*, no *paravit*), et mundus redimi noluit, quia »lucem tenebræ non receperunt (4).» San Anselmo se explica así: «Dedit redemptionem semetipsum pro »omnibus, nullum excipiens, qui vellet redimi ad salvan- »dum... Et ideo qui non salvantur, non de Deo, vel »mediatore possent conqueri, sed de seipsis, qui redem- »ptionem quam mediator dedit, noluerunt accipere (5).» Y en fin san Agustín sobre las palabras de san Juan (III, 7): *Non enim misit Deus Filium suum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*, se expresa así: «Ergo, quantum in medico est, sanare venit »ægotum. Ipse se interimit, qui præcepta servare »non vult. Sanat omnino ille, sed non sanat invitum (6).» Obsérvense estas palabras: *Quantum in medico est, sanare venit ægotum*; no vino pues nuestro Señor á preparar solamente el precio de nuestra redencion, ó el remedio á nuestros males, sino que lo ha ofrecido á todo enfermo que quiera ser curado.

15. Luego (dirá algun partidario de la opinion contraria) ¿concede Dios á los infieles la misma gracia sufi-

(1) S. Ambr. in Psal. 118, t. 1, p. 1077.

(2) Id. lib. de Joseph., c. 7.

(3) S. Hier. in ep. 2 ad Cor., c. 5.

(4) S. Prosp. ad object. 9 Gallor.

(5) S. Anselm. in cap. 2, ep. 1 ad Tim.

(6) S. Aug., Tract. 12 in Joan., circa finem.

ciente que á los fieles? No digo yo que les dé la misma gracia; pero afirmo con san Próspero que al menos les dará una mas escasa ó remota, por la cual, si á ella corresponden, serán guiados á recibir una mas abundante que los salvará: «Adhibita semper est (son las palabras de san Próspero) universis hominibus quædam »supernæ mensura doctrinæ, quæ etsi parciore gratiæ »fuit, sufficit tamen quibusdam ad remedium, omni- »bus ad testimonium (1).» Obsérvese *quibusdam ad remedium*, si corresponden; *omnibus ad testimonium*, si no lo hacen. De las treinta y una proposiciones condenadas por Alejandro VIII. el 7 de diciembre de 1790, la quinta es como sigue: «Pagani, judæi, hæretici, alii- »que hujus generis nullum omnino accipiunt à Jesu »Christo influxum; adeoque hinc recte inferes, in illis »esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratia »sufficienti.» En fin Dios no imputa la ignorancia, si no es culpable y voluntaria, al menos de algun modo; ni castiga á todos los enfermos sino á los que rehusan la curacion. «Non tibi deputatur ad culpam, quod invi- »tus ignores, sed quod negligis quærere quod ignoras. »Nec quod vulnerata membra non colligis, sed quod »volentem sanare contemnis (2).» Parece pues que no puede dudarse que Jesucristo murió por todos los hombres, aunque, segun el concilio de Trento, no reciban todos el beneficio de la redencion: «Verum, etsi ille pro »omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus »beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meri- »tum passionis ejus communicatur (sess. VI, c. 3). Esto se refiere á los infieles, que privados de la gracia, no llegan á participar efectivamente de los méritos del Redentor, pues que es cierto que los fieles por medio de la fe y de los sacramentos reciben el beneficio de la re-

(1) S. Prosp., de vocat. gent., c. 4.

(2) S. Aug., l. 3 de Lib. arb., c. 19, n. 53.

dencion, aunque no obtengan todos, por culpa suya, el beneficio completo de la eterna salvacion. Por lo demas, enseña el célebre Bossuet que cada fiel está obligado á creer con fé firme que Jesucristo ha muerto por su salvacion; y añade que tal es la antigua tradicion de la iglesia católica. En efecto, si cada fiel está obligado á creer que nuestro Señor ha muerto por nosotros y por nuestra salvacion, conforme al símbolo redactado por el primer concilio general, que dice: «Credimus in unum Deum omnipotentem... Et in unum Dominum Jesum »Christum Filium Dei... qui propter nos homines, »et propter nostram salutem, descendit, et incarnatus »est, passus est, &c.» Si Jesucristo, digo, murió por todos los que profesamos la fe cristiana, ¿quién osará decir todavía que el Salvador no ha muerto por los fieles no predestinados, y que no quiere su salvacion?

16. Debemos pues creer con fe firme que Jesucristo murió por la salvacion de todos los fieles. Hé aquí cómo se explica Bossuet: «No hay fiel alguno que no deba »creer con fe firme que Dios quiere salvarle, y que Je- »sucristo ha derramado toda su sangre por su salva- »cion (1).» Esta doctrina habia sido ya profesada por el concilio de Valencia, que en el canon iv dice: «Fide- »liter tenendum, juxta evangelicam et apostolicam ve- »ritatem, quod pro illis hoc datum pretium (sanguinis »Christi) teneamus, de quibus Dominus noster dicit... »Ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui cre- »dit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam eter- »nam (2).» La iglesia de Leon tambien proclamó esta verdad cuando dijo: «Fides catholica tenet, et scripturæ »sanctæ veritas docet, quod pro omnibus credentibus, »et regeneratis vere Salvator noster sit passus (3). Lo

(1) Boss. l. justif. de Resl., §. 16.

(2) Syn. Valent., com. conc., p. 136.

(3) Eccl. Lugdun., l. de Tem. V, c. 5.

mismo enseña Antoine en su teología escolástica y dogmática, cuando dice (1): «Est fidei dogma, Christum mortuum esse pro salute æterna omnium omnino fidelium;» Asi como Tournely (2), que refiere que en el *Cuerpo doctrinal* del cardenal de Noailles, dado en 1720, y suscrito por noventa obispos, se dice: «No hay uno entre los fieles que no deba creer con fe firme que Jesucristo ha derramado toda su sangre por salvarle.» Refiere tambien que en la asamblea del clero de Francia de 1714 se declaró que todos los fieles, ya justos, ya pecadores, estan obligados á creer que Jesucristo ha muerto por su salvacion.

17. ¿Qué hacen pues los jansenistas con sostener que Jesucristo no murió por todos los fieles, sino únicamente por los que estan predestinados á la gloria? Destruyen el amor de Jesucristo. Y hé aquí cómo es indudable que uno de los motivos que mas vivamente nos excitan á amar á nuestro Salvador, y al Padre eterno que nos lo ha dado, es la grande obra de la redencion, en la cual vemos que el Hijo de Dios se ha inmolidado por nosotros en la cruz á causa del grande amor que nos tiene: *Dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis* (Eph. v, 2), y que por este mismo amor nos dió el Padre eterno á su Hijo único: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* (Joan. iii, 16). Este era el poderoso movíl que ponía en juego san Agustin para estimular á los cristianos á que oмасen al Salvador: «Ipsium dilige, qui ad hoc descendit, ut pro tua salute sufferret (3).» Pero ¿cómo los jansenistas, creyendo que Jesucristo no ha muerto mas que por los escogidos, pueden concebir hácia él un ardiente afecto porque murió por su amor, pues no estando seguros de ser del número de los predestinados,

(1) Ant., Theol. univ., t. 2 de Grat., c. 1, a. 6, prop. 5.

(2) Tourn. Theol., t. 1, Q. 8, art. 10, concl. 2.

(3) S. Aug., Tract. 2 in ep. I Joan.

deben dudar tambien si Jesucristo murió por ellos?

18. Diciendo que no ha muerto Jesucristo por todos los fieles, destruyen tambien el fundamento de la esperanza cristiana, que como la define santo Tomas, es una expectacion cierta de la bienaventuranza: «*Spes est expectatio certa beatitudinis* (1).» Los fieles pues debemos esperar que nos salvará Dios ciertamente, confiando en la promesa que nos ha hecho de verificarlo por los méritos de Jesucristo muerto por nuestra salvacion, con tal que no faltemos á la gracia; y esto es precisamente lo que enseña el sabio Bossuet en su Catecismo para la diócesis de Meaux, en el cual se leen estas palabras: «*Pregunta. ¿Por qué decís que esperais la vida eterna que Dios ha prometido? Respuesta. Porque la promesa de Dios es el fundamento de nuestra esperanza* (2).»

19. Cierta autor moderno, en un libro titulado *la Confianza cristiana*, dice que debemos fundar la certeza de nuestra esperanza en la promesa general que Dios ha hecho á todos los que crean de darles la vida eterna si son fieles á la gracia, promesa que renueva el Señor en muchos lugares: *Si quis sermonem meum servaverit, non gustavit mortem in æternum* (Joan. VIII, 52): *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata* (Matth. XIX, 17). Dice el autor que dirigida esta promesa á todo cristiano que observa los mandamientos de Dios, no puede darnos una esperanza cierta de la salvacion puesto que (según él) estando subordinada á la condicion de nuestra correspondencia que puede faltar, solo puede darnos una esperanza incierta. Por eso quiere que fundemos nuestra esperanza en la promesa particular hecha á los escogidos, que siendo absoluta, viene á ser el fundamento de una esperanza de todo punto cierta. De donde infiere que consiste esta en apropiarnos la promesa hecha á los

(1) S. Thom. 2, 2, Q. 18, a. 4.

(2) Part. 3, p. 123. Versailles, 1813.

escogidos, considerándonos como comprendidos en el número de los predestinados. Pero este sentir me parece estar en oposicion con la doctrina del concilio de Trento, que dice (sess. vi, cap. 16): «In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent: Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint sicut cœpit opus bonum, ita perficiet.» Asi, aunque debemos temer por nuestra parte no llegar á la salvacion, porque podemos faltar á la gracia, sin embargo todos debemos poner en el auxilio divino una firmísima esperanza de que seremos salvos por parte de Dios: «In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent.» Dice el concilio *omnes debent*, porque aun los cristianos que estan en pecado, reciben muchas veces de Dios el don de la esperanza cristiana; confiando que les hará misericordia por los méritos de Jesucristo; como lo declara el concilio de Trento en el capítulo 6 de la misma sesion, en donde hablando de los pecadores, dice: «Ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem erigentur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore.» Con respecto á los justos, aunque pueden faltar á la gracia por debilidad, su esperanza, segun santo Tomas, no es menos cierta, pues descansa en el poder y misericordia divina que no son indefectibles. «Dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu potentiae, vel misericordiae, cui spes innititur; unde hoc non præjudicat certitudini spei (1).» Asi que, no es considerándonos inscritos en el libro de los predestinados como hacemos cierta nuestra esperanza, sino apoyándola en el poder y misericordia de Dios; y la incertidumbre en que estamos de nuestra correspondencia á la gracia no nos

(1) S. Thom., 2, 2, Q. 18; art. 4 ad 3.

impide tener una esperanza cierta de nuestra salvacion, porque está fundada en el poder, en la misericordia y fidelidad de Dios, que nos la ha prometido por los méritos de Jesucristo, promesa que no puede faltar, á menos que no rehusemos nuestro concurso.

20. Por otra parte si nuestra esperanza no debiera tener otro fundamento, como dice el autor de que hablamos, que la promesa hecha á los escogidos, seria incierta no solo de nuestra parte, sino tambien de la de Dios, puesto que inciertos como estamos de pertenecer al número de aquellos, lo estaríamos igualmente del auxilio divino prometido para el cumplimiento de la salvacion. Y de esto resultaria que siendo mucho mas considerable el número de los réprobos que el de los escogidos, tendríamos relativamente á la salvacion un motivo mucho mayor de desesperacion que de esperanza. Objétase el autor á sí mismo esta dificultad, en su concepto, gravísima. «El número de los escogidos, dice, es incomparablemente el mas pequeño, aun respecto de los que son llamados. Oprimido con el peso de esta dificultad, dirá alguno: «¿Qué probabilidad hay para que yo sea del menor y no del mas considerable número? »¿Y cómo me creeria por el precepto de la esperanza »separado de los réprobos en los designios de Dios, »cuando tal precepto lo mismo atañe á ellos que á mí? Veamos cómo sale de este apuro. Responde que es un misterio que no podemos penetrar; y añade que asi como creemos las cosas pertenecientes á la fe sin comprenderlas, tambien debemos esperar porque Dios lo manda, aunque se presenten dificultades insuperables á nuestra razon. Pero decimos que el autor para componer su sistema, imagina en el precepto de la esperanza un misterio que no hay en realidad. Ciertamente que el precepto de la fe encierra misterios que es necesario creer sin comprenderlos, como son el de la Trinidad, de la Encarnacion &c., que superan nuestras facultades.

des; pero no hay misterio alguno en dicho precepto, puesto que en él solamente se contempla el objeto esperado, á saber, la vida eterna, y el motivo por que se espera, que es la promesa de Dios de salvarnos por los méritos de Jesucristo, si somos fieles á la gracia; cosas que nos son manifiestas. Por el contrario, si como es imposible dudarlo, todos los fieles deben tener una esperanza firmísima de su salvacion en el auxilio de Dios, segun lo enseñan el concilio de Trento y santo Tomás con todos los teólogos, ¿pudieramos esperar firmísima y muy ciertamente la salvacion, confiando ser del número de los escogidos, cuando no sabemos con certeza, ni encontramos cosa alguna en la Escritura que nos asegure si somos parte de dicho número?

21. Suministranos la Escritura poderosos motivos para esperar la vida eterna, la confianza y la oracion, declarando que: *Nullus speravit in Domino, et confusus est* (Eccli. II, 11); y Jesucristo nos hace esta promesa: *Amen, amen dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis* (Joan. XVI, 23). Pero si es cierto, como pretende dicho autor, que consiste la certeza de nuestra esperanza en creer que estamos comprendidos en el número de los electos, ¿en qué parte de la Escritura hallaremos el fundamento seguro de nuestra salvacion, y de pertenecer á dicho número? Antes bien hallamos razones de lo contrario, puesto que dice la misma Escritura que el número de los escogidos es mucho menor que el de los réprobos: *Multi sunt vocati, pauci vero electi* (Matth. XX, 16); *Nolite timere pusillus grex, &c.* (Luc. XII, 32). Y para concluir este punto, reproduzcamos las palabras del concilio de Trento: «In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent, &c.» Una vez que manda Dios esperemos todos ciertísimamente la salvacion por medio de sus auxilios, ha debido darnos un seguro fundamento para esta esperanza: la promesa hecha á los escogidos es para ellos un fundamento

cierto, mas no para nosotros en particular, que ignoramos si somos predestinados. Luego el fundamento seguro para cada uno de esperar la salvacion, no es la promesa particular hecha á los escogidos, sino la que se hizo á todos los fieles de concederles el auxilio para dicho fin, siempre que no falten á la gracia. Para concluir: Si todos los fieles estan obligados á esperar con certeza la salvacion por el auxilio divino, este no solo se prometió á los escogidos, sino á todos; y por consiguiente debe ser para cada uno de los fieles el fundamento de su esperanza.

22. Pero volvamos á Jansenio. Quiere persuadirnos que Jesucristo no murió por todos los hombres ni por todos los fieles, sino únicamente por los predestinados. Si así fuera, quedaria destruida la esperanza cristiana; puesto que, como dice santo Tomas, tiene un fundamento cierto de parte de Dios, y este fundamento no es otro que la promesa del Señor relativa á dar la vida eterna por los méritos de Jesucristo á todos los cristianos que observen su ley. Lo que hizo decir á san Agustin, que tenia toda la seguridad de su esperanza en la sangre de Jesucristo derramada por nuestra salvacion: «*Omnis spes et totius fiducia certitudo mihi est in pretioso sanguine ejus, qui effusus est propter nos, et propter nostram salutem* (1).» Hé aquí, segun el apóstol, el áncora firme y segura de nuestra esperanza, la muerte de Jesucristo: *Fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam* (Hebr. vi, 18 et 19). Ya habia explicado san Pablo en el mismo capítulo, cuál es esta esperanza propuesta; á saber, la promesa hecha á Abraham de enviar á Jesucristo para la salvacion de todos los hombres. Por manera que si Jesucristo no hubiese muerto por todos los fieles, el áncora de que habla san Pablo no seria ni firme ni segura

(1) S. Aug., Medit. 30, c. 14.

para nosotros, sino débil é incierta, no teniendo su fundamento sólido, que es la sangre de Jesucristo derramada por nuestra salvacion; y hé aquí destruida la esperanza cristiana por la doctrina de Jansenio. Dejemos pues su doctrina á los jansenistas y concibamos una gran confianza de ser salvados por la muerte de Jesucristo; sin por ello olvidar el temor y temblor de que nos habla san Pablo: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini* (Phil. II, 12). Porque no obstante la muerte que Jesucristo padeció por nosotros, podemos perdernos por culpa nuestra. Asi pues mientras vivamos no debemos hacer mas que temer y esperar; pero mucho mas esperar, porque hallamos en Dios mayores motivos de esperanza que de temor.

23. Hay personas que se atormentan á sí mismas queriendo sondear curiosamente el órden de los juicios divinos y el gran misterio de la predestinacion; sin advertir que son arcanos y secretos superiores á nuestro limitado entendimiento. Dejemos pues de querer comprender las cosas ocultas, cuyo conocimiento se reserva el Señor, una vez que conocemos con seguridad lo que quiere sepamos. Quiere pues con una voluntad verdadera y sincera que todos se salven, y ninguno perezca: *Omnes homines vult salvos fieri* (I Tim. II, 4). *Nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti* (II Petr. III, 9). 2.º Jesucristo murió por todos: *Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivant, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est* (II Cor. V, 15). 3.º Que los que se pierden sea por su culpa, puesto que pone en su mano todos los medios de salvacion: *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum* (Os. XIII, 9). Y en fin en el dia del juicio de nada servirá á los pecadores alegar por excusa, que no pudieron resistir á las tentaciones; pues nos enseña el apóstol que Dios es fiel, y no permite seamos tentados en mas de lo que alcanzan nuestras

fuerzas: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis* (1 Cor. x, 13). Y si las deseamos mayores para resistir, pidámoslas á Dios que nos las concederá porque ha prometido dar á cada uno su auxilio, con el cual pueda vencer todas las tentaciones de la carne y del inferno: *Petite, et dabitur vobis* (Matth. vii, 7); *Omnis enim qui petit accipit* (Luc. xi, 10); tambien nos dice san Pablo, que Dios es muy dadivoso hácia todos los que invocan su auxilio: *Dives in omnes qui invocant illum; omnis enim qui-cumque invocaverit nomen Domini, salvus erit* (Rom. x, 12 et 13).

24. Hé aquí pues los medios seguros de obtener la salvacion. Pidamos á Dios nos dé luces y fuerzas para cumplir su voluntad; pero es necesario pedirle con humildad, confianza y perseverancia, tres condiciones necesarias para que la oracion sea oida. Trabajemos en cooperar con todo nuestro poder á la obra de nuestra salvacion, sin considerar que Dios lo hace todo, y nosotros nada. Sea cual fuere el orden de la predestinacion, y digan los herejes lo que les plazca, siempre será cierto que si nos salvamos no será sin nuestras buenas obras; y si nos condenamos, solo será por culpa nuestra. Pongamos toda la esperanza de nuestra salvacion, no en lo que hiciéremos, sino en la divina misericordia, y en los méritos de Jesucristo, y seguramente nos salvaremos. Por manera que si nos salvamos, es por la gracia de Dios, puesto que nuestras buenas obras son dones suyos; y si nos condenamos, nuestra es la culpa. Los predicadores deben exponer estas verdades frecuentemente á los pueblos, sin tratar en el púlpito las cuestiones sutiles de la teología, adelantando opiniones y sentimientos que no son de los santos padres, de los doctores y maestros de la iglesia; ó enunciándolas de manera que solo sirvan para sembrar la inquietud en el alma de los oyentes.

DISERTACION DECIMACUARTA.

Refutacion de la herejía de Miguel Molinos.

1. La herejía de Molinos se reduce á dos máximas impías: por la una destruye el bien, por la otra establece el mal. Consistia la primera en decir que el alma contemplativa debe renunciar á todos los actos sensibles del entendimiento y de la voluntad, como opuestos á la contemplacion; y por lo mismo privaba al hombre de todos los medios de salvacion que Dios le ha concedido. Segun él, cuando el alma se entrega una vez toda á Dios, y llega á aniquilar su voluntad, poniéndola enteramente en las manos del Señor, le está perfectamente unida, y desde entonces no debe afanarse por su salvacion; debe dejar á un lado las meditaciones, acciones de gracias, oraciones, la devocion á las sagradas imágenes, y aun á la sacratísima humanidad de Jesucristo: debe abstenerse de todos los afectos piadosos de esperanza, de ofrecimiento propio, y de amor de Dios; en una palabra, decia que debe desechár todo buen pensamiento y todo acto bueno, como otros tantos obstáculos á la contemplacion y perfeccion del alma.

2. Para copocer debidamente el veneno de esta máxima veamos qué es la meditacion, y qué la contemplacion. En la meditacion buscamos á Dios por el trabajo del raciocinio, y por actos piadosos; en la contemplacion no hay necesidad de esfuerzos, consideramos á Dios, á quien ya hemos hallado; en la medi-

tacion obra el alma ejercitando sus potencias; en la contemplacion es Dios quien obra; el alma está pasiva, y no hace mas que recibir los dones infusos de la gracia. Por consiguiente mientras el alma está absorta en Dios por la contemplacion pasiva, no debe hacer esfuerzos para producir actos y reflexiones, porque entonces la tiene Dios unida á sí por el amor. Entonces, dice santa Teresa, se apodera Dios por su luz del entendimiento y le impide pensar en otra cosa: «Cuando »Dios (son sus palabras) quiere hacer cesar en el entendimiento los actos discursivos, se apodera de él y le da »un conocimiento superior á aquel á que pudieramos »elevarnos; de suerte que le tiene suspenso.» Pero añade la misma santa que este estado de contemplacion y suspension de las potencias tiene buenos resultados cuando viene de Dios; pero cuando es cosa nuestra, no produce efecto alguno, y nos deja mas áridos que antes: «Algunas veces (continúa la santa) tenemos en la »oracion un principio de devocion que viene de Dios, »y queremos pasar por nosotros mismos al reposo de »la voluntad; y entonces siendo producido por nosotros »no tiene efecto, dura poco y nos deja en la aridez.» Este es el defecto que san Bernardo intentaba corregir en aquellos que quieren pasar del pie á la boca, aludiendo al pasaje del cántico sagrado en donde se dice de la santa contemplacion: *Osculetur me osculo oris sui* (Cant. 1, 1). Y añade el santo: «Longus saltus, et arduus, de pede ad os.»

3. Quizá se objete lo que dice Dios (Psal: XLV, 11): *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus*. Pero la palabra *vacate* no significa que el alma debe quedar como encantada en la oracion sin meditar, sin profundear afectos, y sin pedir gracias. Significa que para conocer á Dios y á su bondad inmensa, es necesario abstenerse del vicio, desprenderse de los cuidados mundanos, reprimir los deseos del amor propio y desasirse entera-

mente de los bienes terrenos. Santa Teresa que debe ser nuestra guía en esta materia, dice: «Es necesario que »por nuestra parte nos preparemos á la oracion; y si »Dios nos eleva mas alto, sea para él la gloria.» Asi cuando en la oracion nos atrae Dios á la contemplacion, y nos hace sentir que quiere hablarnos, y que no quiere hablemos nosotros, no debemos ponernos á obrar, porque impediriamos la acción divina: solo debemos escuchar la voz del Señor con atencion amorosa, y decir: *Loquere, Domine, quia audit servus tuus.* Pero cuando Dios no habla, debemos hablarle nosotros por medio de la oracion, de actos de contricion, de amor y de buenos propósitos, y no perder el tiempo en la inaccion. Leemos en santo Tomás: «Contemplatio diu durare non potest, licet quantum ad alios contemplationis actus possint diu durare (1).» Dice que la verdadera contemplacion en la cual absorba el alma en Dios, no puede obrar, es poco durable, aunque puedan serlo sus efectos: por manera que restituida el alma al estado activo debe volver á tomar sus operaciones para conservar el fruto de la contemplacion con que ha sido favorecida, leyendo, reflexionando, produciendo afectos piadosos y otros actos de devocion; porque confiesa san Agustin, que despues de haber sido elevado algunas veces á una union íntima y extraordinaria con Dios, sentia como un peso que le arrastraba de nuevo hácia sus flaquezas de costumbre; lo cual le obligaba á recurrir á los actos del entendimiento y de la voluntad para mantenerse unido á Dios: «Aliquando (dice) intromittis me in affectum inusitatum.... »Sed recido in hæc ærumnosa ponderibus, et resorbeor »solitis (2).»

A. Pasemos al exámen de las perniciosas proposi-

(1) S. Thom., 2, 2, Q. 189. a. 8 ad 2.

(2) S. Aug. Conf., l. 10, c. 40.

ciones de Molinos, citando las mas principales y propias para poner en evidencia su impío sistema. Decia en la primera: «*Oportet hominem suas potentias annihilare, et hæc est via interna.*» Y en la segunda: «*Velle operari active, est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens; et ideo opus est se in Deo totum et totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus exanime.*» Pretendia por lo tanto Molinos que el hombre, despues de haberse abandonado enteramente á Dios, debia quedar como un cuerpo inanimado y sin accion; y que querer practicar entonces actos piadosos del entendimiento, ó de la voluntad era ofender á Dios que quiere obrar solo. A esto lo llamaba el aniquilamiento de las potencias, que diviniza el alma y la transforma en Dios, como decia en la proposicion quinta: «*Nihil operando anima se annihilat, et ad suum principium redit, et ad suam originem, quæ est essentia Dei, in quam transformata remanet, ac divinizzata.... Et tunc non sunt amplius duæ res unitæ, sed una tantum.*» ¡Cuántos errores en pocas palabras!

5. En consecuencia de esto prohibia el cuidado y aun el deseo de la propia salvacion: el alma perfecta ni debia pensar en el cielo, ni en el infierno. «*Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso, nec desiderium propriæ perfectionis, nec propriæ salutis, cujus spem purgare debet.*» Notense estas palabras, *spem purgare*; ¿es pues una falta esperar la salvacion haciendo actos de esperanza? ¡Lo es tambien la meditacion de los novísimos, aunque el Señor nos dice que el recuerdo de las máximas eternas nos alejará del pecado? *Memorare novissima tua, et in æternum non peccabis* (Eccli. vii, 40). Prohibia tambien este pérfido el hacer actos de amor hácia los santos, la Madre de Dios, y aun hácia el mismo Jesucristo, diciendo que debemos desterrar de nuestro corazon todos los objetos

sensibles. Hé aquí cómo se expresa en la proposicion 35: «Nec debent elicere actus amoris, erga B. Virginem, »sanctos, aut humanitatem Christi; quia cum ista »objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa.» ¡O Dios! ¡Prohibir aun los actos de amor hácia Jesucristo! ¿Y por qué? ¿Por qué Jesucristo es un objeto sensible y un obstáculo á nuestra union con Dios? Pero cuando vamos á Jesucristo, dice san Agustin, ¿á quién vamos sino á Dios, puesto que es hombre Dios? ¿Y cómo, añade el santo doctor, podremos ir á Dios sino por Jesucristo? «Quo imus (exclama) nisi ad Jesum? et qua imus, nisi per ipsum?»

6. Esto es precisamente lo que enseña san Pablo *Quoniam per ipsum (Christum) habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem* (Eph. ii, 18). Y lo que el mismo Salvador dice en san Juan (x, 9): *Ego sum ostium; per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet.* Yo soy la puerta; quien entrare por ella, será salvo: *Et ingredietur, et egredietur*, es decir, segun la explicacion de un autor antiguo, referida por Cornelio á Lapide. «*Ingredietur ad divinitatem meam, et egredietur ad »humanitatem, et in utriusque contemplatione mira »pascua inveniet.*» Asi, ya considerare el alma á Jesucristo como Dios ó como hombre, será plenamente saciada. Habiendo leído santa Teresa en un libro de estos famosos místicos, que deteniéndose en Jesucristo no se podia pensar en Dios, comenzó á practicar esta leccion perversa; pero despues se afligia sin cesar por haberla seguido, y exclamaba: «¿Seria posible, Señor, que fueseis un obstáculo á mi mayor bien? ¿Y de dónde me »han venido todos los bienes sino de vos?» Y añade: «He visto que para agradar á Dios y obtener de él »grandes gracias, quiere que estos bienes pasen por las »manos de la humanidad santísima en la que se compla »ce únicamente, como tiene declarado.»

7. Además, prohibiendo Molinos pensar en Jesucristo, prohíbe por consiguiente que pensemos en la pasión, aunque todos los santos no hayan hecho otra cosa durante su vida que meditar los trabajos é ignominias de nuestro amable Salvador. Dice san Agustín: «Nihil tam salutiferum quam quotidie cogitare, quanta pro nobis pertulit Deus-Homo.» Y san Buenaventura: «Nihil enim in anima ita operatur universalem sanctificationem, sicut meditatio passionis Christi.» Ya habia dicho mucho antes el apóstol, que no queria saber otra cosa que á Jesucristo crucificado: *Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum* (I Cor. II, 2). ¡Y pretende Molinos que no se debe pensar en la humanidad de Jesucristo!

8. Enseña tambien este impío dogmatizador que el alma espiritual nada debe pedir á Dios; porque pedir es un defecto de la voluntad propia. Hé aqui lo que dice en la proposicion catorce: «Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut à Deo rem aliquam petat; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriæ voluntatis. Illud autem *petite, et accipietis*, non est dictum à Christo pro animabus internis, etc.» Asi arrebatada á las almas el medio mas eficaz para obtener la perseverancia en el bien, y llegar á la perfeccion, Jesucristo parece no exhortarnos en el Evangelio mas que á orar, y á no cesar de hacerlo: *Oportet semper orare, et non deficere* (Luc. XVIII, 1). *Vigilate itaque omni tempore orantes* (Luc. XXI, 36). Y san Pablo dice: *Sine intermissione orate* (I Thess. V, 17). *Orationi instate vigilantes in ea* (Coloss. IV, 2). ¡Y Molinos quiere que no se ore porque es una imperfeccion el pedir! Dice santo Tomás (1) que es necesaria al hombre la oracion continua hasta que se verifique su salvacion,

(1) S. Thom., 3 p., Q. 30, a. 5.

puesto que aunque sus pecados le sean perdonados, no dejarán de combatirle hasta la muerte el mundo y el infierno: «*Licet remittantur peccata, remanet tamen »fomes peccati nos impugnans interior, et mundus, et »dæmones, qui impugnant exterior.*» Y en este combate no podemos vencer sino con el auxilio divino, que no es concedido mas que á la oracion; porque nos enseña san Agustin que excepto las primeras gracias, como la vocacion á la fé ó á la penitencia, las demas y especialmente la perseverancia, no se conceden sino á los que oran: «*Deus dat nobis aliqua non orantibus. ut initium fidei; alia non nisi orantibus præparavit, sicut »perseverantiam.*»

9. Vengamos á la segunda máxima que hace del mal una cosa inocente como indicamos al principio. Decia Molinos que cuando el alma se entrega á Dios, sean cuales fueren las sensaciones que experimente el cuerpo, no son imputadas á pecado, aunque se percibiese que su causa es ilícita, porque entonces (dice) estando la voluntad entregada á Dios, todo lo que sucede en la carne debe atribuirse á la violencia del demonio y de la pasion; por eso el hombre en tales momentos no debe oponer mas que una resistencia negativa, y dejar libre curso á los movimientos de la naturaleza y á la accion del demonio. Hé aquí cómo habla en la proposicion 17: «*Tradito Deo libero arbitrio, non »est amplius habenda ratio tentationum, nec eis alia »resistentia fieri debet, nisi negativa, nulla adhibita industria; et si natura commovetur, oportet sinere ut »commoveatur, quia est natura.*» Y en la 47 dice: «*Cum »hujusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet, ut Satanans operetur.... Etiamsi sequantur pollutiones, et »pejora... , et non opus est hæc confiteri.*»

10. Asi hablaba este seductor; pero Jesucristo habla de otra manera: Dice por boca de Santiago: *Resistite autem diabolo, et fugiet à vobis* (Jac. IV, 7). No basta

entonces *negativè se habere*, puesto que no podemos permitir que obre el demonio y quede satisfecha nuestra concupiscencia; quiere Dios que resistamos con todas nuestras fuerzas. Nada mas falso que lo que aventura en la proposicion 41: «*Deus permittit, et vult ad nos humiliandos.... quod dæmon violentiam inferat corporibus, et actus carnales committere faciat etc.*» Mentira, enorme mentira. Enséñanos san Pablo que jamás permite Dios scamos tentados mas de lo que podemos: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere.* Es decir que no deja el Señor de darnos en las tentaciones un auxilio suficiente para que nuestra voluntad resista; y si lo hacemos, entonces ceden las tentaciones en provecho nuestro. Permite Dios al demonio que nos incite á pecar, mas nunca que nos haga violencia, como dice san Gerónimo: «*Persuadere potest, præcipitare non potest.*» Y san Agustin (1): «*Latrare potest, sollicitare potest, mordere omnino non potest, nisi volentem.*» Y sen cual fuere la fuerza de la tentacion, jamás caerá el que se encomienda á Dios: *Invoca me.... Eruam te* (Psal. XLIX, 15). *Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis meis salvus ero* (Psal. XVII, 4). Lo cual hizo decir á san Bernardo (2): «*Oratio dæmonibus omnibus prævalet,*» y á san Juan Crisóstomo: «*Nihil potentius homine orante.*»

11. En la proposicion 45 objeta Molinos un pasaje de san Pablo: «*Sanctus Paulus hujusmodi dæmonis violentias in suo corpore passus est, unde scripsit: Non quod volo bonum, hoc ago; sed quod nolo malum, hoc facio.*» Pero con estas palabras *hoc facio*, no queria decir el apóstol otra cosa sino que no podia evitar

(1) Lib. 5 de Civ. Dei, c. 20.

(2) S. Bern., serm. 49 de modo bene viv., art. 7.

los movimientos desordenados de la concupiscencia, y que los sentia involuntariamente; por eso añade al punto: *Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (Rom. VII, 17), es decir, la naturaleza corrompida por el pecado. Refiere en seguida Molinos en la proposición 49 el ejemplo de Job: «*Job ex violentia dæmonis se propriis manibus polluebat eodem tempore quo mundas ad Deum habebat preces*» ¡O hábil intérprete de la sagrada Escritura! Hé aquí el texto de Job: *Hæc passus sum absque iniquitate manus meæ cum haberem mundas ad Deum preces* (Job. XVI, 18). ¿En dónde se habla aquí de semejante mancha? ¿Hay por ventura sombra de ella? Segun el testimonio de du Hamel en la versión hebrea y en la de los setenta, se traduce así: *Neque Deum neglexi, neque nocui alteri*. Así que con estas palabras: *Hæc passus sum absque iniquitate manus meæ*, queria Job dar á entender que jamás habia hecho daño á nadie, designando las obras por las manos, como explica Menoquiq: «*Cum manus supplices ad Deum elevarem, quas neque rapina, neque alio scelere contaminaveram.*» Alega todavía Molinos para su defensa en la proposición 51 el ejemplo de Samson: «*In sacra Scriptura multa sunt exempla violentiarum ad actus externos peccaminosos, ut illud Samsonis, qui per violentiam se ipsum occidit, cum philistæi.... etc.*» Pero decimos con san Agustin, que Samson obró de esta manera por inspiracion del Espíritu-Santo; y la prueba de ello es que le restableció entonces Dios á su estado antiguo de fuerza sobrenatural, para sacar de aquí el castigo de los filisteos; puestó que Samson arrepentido ya de su pecado antes de coger las columnas que sostenian el edificio, pidió al Señor le restituyera á su primer vigor, como consta de la Escritura: *At ille, invocato Domino, ait: Domine Deus, memento mei, et redde mihi nunc fortitudinem pristinam* (Judic. XVI, 28). San Pablo le coloca entre los santos con Jephthé,

David, Samuel y los profetas, cuando dice: *Samson, Jephthé, David, Samuel, et prophetis, qui per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam* etc. (Hebr. XI, 32 et 33). Hé aquí cuál era el sistema impío de este impostor malvado. Dé gracias á la divina misericordia que se dignó concederle muriera arrepentido despues de muchos años de prision, como hemos referido en nuestra *Historia*, cap. XII, núm. 180; de otra manera habria sido demasiado riguroso su infierno por tantas iniquidades como habia cometido y hecho cometer á los demas.

DISERTACION DECIMAQUINTA.

Refutacion de los errores del P. Berruyer.

SUMARIO DE LOS ERRORES.

- §. I. Que Jesucristo fue hecho en tiempo por un acto *ad extra* hijo natural de Dios, pero de Dios *uno subsistente en tres personas*, el cual unió la humanidad de Cristo con una persona divina. — §. II. Que Jesucristo en los tres dias que estuvo en el sepulcro, dejando de ser hombre vivo, dejó de ser hijo de Dios; y que cuando Dios le resucitó le engendró de nuevo y le devolvió la cualidad de hijo de Dios. — §. III. Dice el P. Berruyer que sola la humanidad de Cristo obedeció, oró y padeció; y que su oblation, oraciones y mediacion no eran operaciones producidas por el Verbo como por un principio físico y eficiente, sino que en este sentido eran actos de la humanidad sola. — §. IV. Que Jesucristo no obró sus milagros por propia virtud, sino que los alcanzó de su Padre por sus oraciones. — §. V. Que el Espíritu-Santo no fue enviado á los apóstoles por Jesucristo, sino por el Padre solo á ruegos de Jesus. — §. VI. Varios errores del P. Berruyer sobre diferentes objetos.
-

1. Leyendo un dia en el bulario del papa Bene-

dicto XIV un breve del 17 de abril de 1758, que empieza con estas palabras: *Cum ad congregationem etc.*; vi en él la condenacion y prohibicion de la segunda parte (la primera fue prohibida en 1734) de la *Historia del pueblo de Dios*, escrita por el P. Isaac Berruyer, segun el Nuevo Testamento, traducida del francés al italiano y á otras lenguas; decia este mismo breve que cuando una obra cualquiera está prohibida en un idioma, lo está en todos los demas. La obra pues del P. Berruyer está prohibida con las disertaciones latinas que en ella van insertas, y la defensa añadida en la version italiana, porque (dice el breve) esta obra, y especialmente las disertaciones contienen proposiciones falsas, temerarias, escandalosas, favorecedoras de la herejía y á ella próximas; en fin que se alejan del comun sentir de los padres de la iglesia en la interpretacion de las santas escrituras. Clemente XIII renovó esta condenacion el 2 de diciembre de 1758, y añadió la de la paráfrasis literal de las epístolas de san Pablo, segun los comentarios del P. Harduino con lo siguiente: «*Quod quidem opus ob doctrinæ fallaciam, et contortas sacrarum litterarum interpretationes.... scandali mensuram implevit.*» Esto me inspiró el deseo de leer dicha obra; pero como se hizo rara á causa de la prohibicion, no pude procurármela de pronto; despues tuve ocasion de lucerme con ella y la leí. Habia ya leído diversos opúsculos en los que se censuran muchos errores contenidos en la obra del P. Berruyer, y especialmente la censura que de ella hizo un sabio teólogo consultor de la S. C. del Indice, asi como otro opúsculo titulado, *Saggio d'istruzione pastorale sopra gli errori etc.*, escrito con mucha doctrina. Leí tambien en uno de dichos opúsculos (bajo el título de carta de *Cándido da Cosmopoli*) que en la época en que apareció la historia de que hablamos, fue impugnada por muchos sabios, á causa de la multitud de errores que hallaron diseminados en toda la

obra, y en particular en el octavo tomo de las disertaciones; he visto ademas con agradable sorpresa que esta obra fue desde el principio reprobada por los mismos superiores de la órden; los cuales juzgaron que necesariamente debia ser corregida en mil pasajes, y declararon que jamás hubieran permitido su impresion sin que antes se hubiesen hecho muchas correcciones necesarias; de tal suerte que el mismo P. Berruyer la abandonó y se sometió á la prohibicion que de ella hizo el arzobispo de París por un decreto especial. No concibo cómo á pesar de todo esto se imprimió la obra en muchos lugares y en diversas lenguas; pero fue inmediatamente condenada tanto por los obispos de Francia como por la santa sede en un decreto especial de la S. C. de la Inquisicion general; y en fin por sentencia del parlamento de París fue quemada por mano del verdugo. Lei tambien en la *Historia literaria* del P. Zaccaria, que reprueba el libro de Berruyer; y asegura que el general de la órden declaró no queria reconocer dicho libro por obra de la compañía.

2. En los opúsculos de que dejo hecha mencion, veo referidos unánimemente los errores de dicha obra, y copiados á la letra del libro del mismo P. Berruyer; y hallo que estos errores, fruto de la imaginacion extravagante del autor, son muy numerosos y perniciosos, particularmente los que dicen relacion á los dos misterios de la Santísima Trinidad y de la Encarnacion del Verbo eterno, misterios contra los cuales por medio de multitud de herejías ha dirigido el infierno constantemente sus esfuerzos, sabiendo que descansan sobre dichos dogmas al mismo tiempo la fé y nuestra salvacion, puesto que Jesucristo hijo de Dios, y Dios hecho hombre es para nosotros el manantial de todas las gracias y el fundamento de nuestras esperanzas; lo que hizo decir á san Pedro que no hay salvacion sino en Jesucristo: *Non est in alio aliquo salus* (Act. iv, 12).

3. Terminaba esta obra cuando tuve conocimiento del libro de Berruyer y de los escritos que le combaten; y á decir verdad, deseaba desembarazarme cuanto antes de este trabajo, para descansar de las fatigas de muchos años que me ha costado; pero considerando que son muy claros los errores de Berruyer y que pueden ser perjudicialísimos á los que lean su obra, no pude dispensarme de refutarlos lo mas succinctamente que me ha sido posible. Nótese que dicho libro fue condenado primero por Benedicto XIV (como ya he dicho); y despues por Clemente XIII, digo el libro y no la persona del autor; porque tambien se nos hace tener presente que se sometió á la censura de la iglesia. Y enseña san Agustin que no se puede tachar de hereje al que no se obstina en defender sus malvadas opiniones: «Qui sententiam suam quamvis falsam, atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt.... corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi.»

4. Pero antes de empezar el exámen de los errores del P. Berruyer, quiero hacer una reseña de su sistema para facilitar al lector la inteligencia de aquellos. Consiste principalmente este sistema en dos proposiciones capitales falsísimas; digo *capitales*, porque emanan de ellas los demas errores que el autor adelanta. La primera, y por decirlo asi, la mas capital es esta, á saber, que Jesucristo es Hijo natural de Dios uno, pero de Dios, *subsistente en tres personas*, es decir, que Jesucristo es Hijo no del Padre como principio y primera persona de la santísima Trinidad, sino del Padre que subsiste en tres personas, y por consiguiente que es propiamente Hijo de la Trinidad. La segunda proposicion que se deriva de la primera, y que tambien es capital, es esta: que todas las operaciones de Jesucristo, tanto corporales como espirituales, eran producidos, no por el Verbo, sino por la humanidad sola; y de ella dedujo despues otras muchas todas falsas y con-

denables. Ya hemos dicho antes que no fue condenada la persona del P. Berruyer; pero su obra es un pozo profundo que cuanto mas se ahonda, tantas mas extravagancias, absurdos, novedades, confusiones y errores perniciosos se descubren, que (segun la expresion del breve de Clemente XIII) oscurecen los artículos mas esenciales de la fé; por manera que los arrianos, nestorianos, sabelianos, socinianos y pelagianos hallan todos mas ó menos razon en este libro, como observará facilmente el lector entendido. De tiempo en tiempo se encuentran en él expresiones católicas; pero difunden mas confusion que luz en el entendimiento de los lectores. Examinemos ahora sus falsos dogmas, y en especial el primero, que da origen á todos los demas.

§. I.

Dico el P. Berruyer, que Jesucristo fue hecho en tiempo por un acto *ad extra* Hijo natural de Dios, pero de Dios *uno subsistente en tres personas*, el cual unió la humanidad de Cristo con una persona divina.

5. Hé aquí cómo se expresa: «Jesus Christus D. N. »vere dici potest et debet naturalis Dei Filius Dei, inquam, ut vox illa Dei supponit pro Deo uno et vero »subsistente in tribus personis, agente ad extra, et per »actionem transeuntem, et liberam uniente humanitatem Christi cum persona divina in unitatem personæ (1).» Lo mismo repite brevemente en la página 89: «Filius factus in tempore Deo in tribus personis subsistenti.» Y añade en otra parte (2): «Non repugnat »Deo in tribus personis subsistenti, fieri in tempore, et »esse Patrem filij naturalis, et veri.» Dice pues que Jesucristo debe ser llamado hijo natural de Dios, no

(1) Berruyer, t. 8, p. 59.

(2) Ibid., p. 60.

porque el Verbo (como enseñan los concilios, los santos padres y todos los teólogos) tomó la humanidad de Cristo en unidad de persona, siendo así verdadero Dios y verdadero hombre: verdadero hombre, porque tenía una alma y un cuerpo humano; y verdadero Dios, porque el Verbo eterno, verdadero hijo de Dios y verdadero Dios, engendrado del Padre desde la eternidad, sustentaba y terminaba las dos naturalezas de Cristo, divina y humana; sino porque, según se expresa Berruyer, *Dios subsistente en tres personas* unió al Verbo la humanidad de Cristo, y que así Jesucristo es Hijo natural de Dios, y esto no por ser el Verbo nacido del Padre, sino porque ha sido hecho Hijo de Dios en tiempo, por Dios, subsistente en tres personas *uniente* (como queda dicho) *humanitatem Christi cum persona divina*. Así lo repite en la página 27: «Rigore loquendo, per ipsam »formaliter actionem unientem Jesus Christus constituitur tantum Filius Dei naturalis.» Hijo natural, pero Hijo imaginado por el P. Harduino, y Berruyer, puesto que el verdadero Hijo natural de Dios jamás fue otro que el Hijo único nacido de la sustancia del Padre; por eso aquel á quien Berruyer llama Hijo producido por las tres personas, no puede serlo más que puramente nominal. Añade en seguida que no repugna que Dios se haga Padre en tiempo, y que lo sea de un Hijo verdadero y natural, y esto es lo que entiende siempre de Dios subsistente en tres personas divinas. ♦

6. El padre Berruyer bebió este error en los escritos de su perverso maestro el P. Harduino, cuyo comentario sobre el Nuevo Testamento fue condenado también por Benedicto XIV el 28 de julio de 1753. Sostiene este que Jesucristo no es Hijo de Dios como Verbo; sino como hombre unido á la persona del Verbo; y hé aquí cómo habla comentando las palabras de S. Juan: *In principio erat Verbum: «Aliud esse Verbum, aliud esse »filium Dei, intelligi voluit evangelista Joannes, Verbum*

»ost secunda sanctissimæ Trinitatis persona : Filius Dei, »ipsa per se quidem; sed tamen et eidem Verbo hypostaticè unita Christi humanitas.» Dice pues Har- duino que la persona del Verbo fue unida á la huma- nidad de Cristo, pero que Jesucristo se hizo Hijo de Dios, cuando se obró la union hipostática de su huma- nidad con el Verbo, y por eso añade, el Verbo, en el Evangelio de san Juan, es llamado así hasta la encar- nacion, mas despues no se le llama sino Hijo único, é Hi- jo de Dios: «Quamobrem in hoc Joannis evangelio Ver- »bum appellatur usque ad incarnationem; postquam au- »tem caro factum est, non tan Verbum, sed unigenitus »et Filius Dei est.»

7. Pero esto es de todo punto falso, puesto que los padres y los concilios enseñan claramente, además de la Escritura, como ya veremos, que el mismo Verbo es el Hijo único de Dios, que encarnó. Pruébese por el tex- to de san Pablo (Phil. 11, 5 et seq.); *Hoc enim sentite in vo- bis, quod et in Christo Jesu qui eum in forma Dei esset non rupinam arbitratus est, esse se æqualem Deo; sed se- metipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Así que, según el apóstol, Cristo que era igual al Padre se hu- milló hasta tomar la forma de esclavo; la persona di- vina que estaba unida con Cristo, é igual á Dios, no podía ser el hijo único de Dios supuesto por el P. Har- duino, sino la persona del mismo Verbo; de otro mo- do no se podría decir con verdad que el que era igual á Dios, se anonadó haciéndose esclavo. Además, escri- be san Juan en su primera carta (cap. v, v. 20): *Et scimus quoniam filius Dei venit. Venit*, dice, luego no es verdad que el Hijo de Dios se hiciese tal cuando vi- no, pues lo era antes de venir. Además dicese en el con- cilio de Calcedonia (act, v) hablando de Jesucristo: «An- »te sæcula quidem de Patre genitum secundum deita- »tem, et in novissimis autem diebus propter nos et »propter nostram salutem ex Maria Virgine Dei geni-

»trice secundum humanitatem.... non in duas personas
 »partitum sed unum eundemque Filium, et unigeni-
 »tum Deum Verbum.» Asi se declaró que Jesucristo,
 segun la divinidad, fue engendrado del Padre antes de
 los siglos, y que despues encarnó en los últimos tiem-
 pos; que ademas es uno, que es el Hijo mismo de Dios
 y el mismo Verbo. Tambien está expreso el quinto con-
 cilio general (can. III): «Si quis unam naturam Dei
 »Verbi incarnatam dicens, non sic ea excipit, sicut
 »Patres docuerunt, quod ex divina natura et humana
 »unione secundum subsistentiam facta unus Christus
 »effectus..... talis anathema sit.» No se dudaba pues que
 el Verbo encarnó, y que se hizo Cristo; pero se pro-
 hibió absolutamente decir que la naturaleza encarnada
 del Verbo es una. Leemos tambien en el símbolo de la
 misa: «Credo in unum Dominum Jesum Christum Fi-
 »lium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia
 »sæcula.» Luego Jesucristo no es Hijo de Dios, sola-
 mente por haber sido hecho en tiempo, y porque su hu-
 manidad fue unida al Verbo, como pretende Hardui-
 no, sino porque el Verbo que era Hijo de Dios, nacido
 del Padre antes de todos los siglos, tomó la naturaleza
 humana.

8. Dicen todos los santos padres que el Hijo de Dios
 que se hizo hombre, es la persona misma del Verbo.
 Se lee tambien en san Ireneo (1): «Unus, et idem,
 »et ipse Deus Christus Verbum est Dei.» San Atana-
 sio (2) reprende á los que dicen: «Alium Christum,
 »aliud rursum esse Dei Verbum, quod ante Mariam,
 »et sæcula, erat Filius Patris.» Dice san Cirilo (3): «Li-
 »cet (Nestorius) duas naturas esse dicat, carnis, et
 »Verbi Dei, differentiam significans..... attamen unio-
 »nem non confitetur; nos enim illas adunantes, unum

(1) S. Iren., l. 17, adv. Hæres.

(2) S. Athan., ep. ad Epictetum.

(3) S. Cyrill., in commonitor. ad Eulogium.

»Christum, unum eundem Filium dicimus.» Clamando san Juan Crisóstomo (1) contra la blasfemia de Nestorio, que admitia dos hijos en Jesucristo, dice: «Non alterum »et alterum, absit, sed unum et eundem Dom. Jesum »Deum Verbum carne nostra amictum, &c.» San Basilio (2) se expresa así: «Verbum hoc quod erat in principio, nec humanum erat, nec angelorum, sed ipse »unigenitus qui dicitur Verbum: quia impossibiliter »natus, et generantis imago est.» San Gregorio Taumaturgo (3) dice: «Unus est Deus Pater Verbi viventis.... »perfectus perfecti genitor, Pater Filii unigeniti.» Y san Agustín (4): «Et Verbum Dei, forma quædam non »formata, sed forma omnium formarum existens in omnibus. Quærent vero, quomodo nasci potuerit Filius »cœvus Patri: nonne si ignis æternus esset, cœvus »esset splendor?» Y en otro lugar (5): «Christus Jesus »Dei Filius est, et Deus, et Homo; Deus ante omnia sæcula, homo in nostro sæculo. Deus, quia Dei Verbum: »homo autem quia in unitatem personæ accessit Verbo »anima rationalis, et caro.» Dice Eusebio de Cesarea (6): «Non cum apparuit, tunc et Filius (como pretendia Harduino); non cum nobiscum, tunc et apud »Deum; sed quemadmodum in principio erat Verbum, »in principio erat.... etc. In principio erat Verbum, »de Filio dicit.» Parece que responde Eusebio directamente á Harduino, diciendo que no fue cuando el Verbo nos apareció encarnado y habitó entre nosotros, cuando fue Hijo, y estuvo en Dios; sino que así como era el Verbo al principio, también fue el Hijo al principio; y que al decir san Juan: *in principio erat Ver-*

- (1) S. Joan. Chrys., Hom. 3 ad c. 1, ep. ad Cæsar.
- (2) S. Basil., hom. in princ. Joan.
- (3) S. Greg. Thaum., in vita san Greg. Nyss.
- (4) S. Aug., serm: 38 de Verb. Dom.
- (5) Id. in Enchirid., c. 35.
- (6) Euseb. Cæs., l. 1 de Fide.

bum, hablaba del Hijo. Así lo han entendido todos los padres y todas las escuelas por confesion misma del P. Harduino; y á pesar de esto no se avergonzó de sostener que no debía admitirse que el Verbo es el Hijo de Dios que encarnó, aunque tal sea la enseñanza de los padres y de las escuelas: hé aqui lo que dice: «*Non Filius stylo quidem Scripturarum sacrarum, quanquam in scriptis patrum, et in schola etiam Filius.*»

6. Ahora bien, el P. Berruyer adoptó esta doctrina y la desarrolló mas ampliamente; y aun para apoyar su proposicion, que Jesucristo es hijo, no del Padre como primera persona de la Trinidad, sino de Dios uno como *subsistente en las tres personas divinas*, estableció por regla general, que todos los pasajes del nuevo Testamento en que Dios es llamado Padre de Cristo, y el Hijo llamado Hijo de Dios, deben entenderse de Padre como subsistente en las tres personas; y del Hijo de Dios que subsiste en tres personas; hé aqui sus palabras: «*Omnes novi Testamenti textus in quibus aut Deus dicitur »Pater, Christi aut Filius dicitur Filius Dei, vel inducitur »Deus Christum sub nomine Filii, aut Christus Deum sub »nomine Patris interpretans, vel aliquid de Deo ut Christi »Patre, aut de Christo ut Dei Filio narratur, intelligendi »sunt de Filio facto in tempore secundum carnem Deo uni »et vero in tribus personis subsistenti.*» Añade que esta nocion es absolutamente necesaria para la inteligencia literal y exacta del nuevo Testamento: «*Hæc notio »prorsus necessaria est ad litteralem et germanam intel- »ligentiam librorum novi Testamenti (1).*» Habia ya escrito que en este sentido debian entenderse todos los escritores del antiguo Testamento que hablaron del Mesias: «*Cum et idem omnino censendum est de omnibus »veteris Testamenti scriptoribus, quoties de futuro »Messia Jesu Christo prophetant (2).*» En fin, añade

(1) Berruyer, t. 8, p. 89 et 98.

(2) Ibid., p. 8.

que cuando Dios Padre, ó la primera persona, es llamada Padre de Jesucristo, no es porque en efecto lo sea, sino por apropiacion á causa de la omnipotencia que se le atribuye al padre: «Recte quidem, sed per appropriationem Deus Pater, sive persona primæ, dicitur Pater Jesu Christi, quia actio uniens, sicut et actio creans, actio est omnipotentiaæ cujus attributi actiones Patri, sive primæ personæ, per appropriationem tribuuntur (1).»

10. Funda el P. Berruyer esta falsa filiacion de Jesucristo principalmente en el texto de san Pablo: *De Filio suo qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui prædestinatus est Filius Dei in virtute* (Rom. 1, 3 et 4). ¿No se ve, dice, por estas palabras: *De Filio suo qui factus est ei secundum carnem*, que Jesucristo ha sido Hijo de Dios hecho en tiempo segun la carne? Pero aquí habla san Pablo de Jesucristo no como Hijo de Dios, sino como Hijo del hombre; no dice que Jesucristo *factus est Filius suus secundum carnem*, sino: *De Filio suo qui factus est secundum carnem*, es decir, el Verbo, que era su Hijo, se hizo segun la carne, esto es, se hizo carne, se hizo hombre, como habia dicho san Juan: *Et Verbum caro factum est*. No debe pues entenderse con Berruyer, que Cristo como hombre, fue hecho Hijo de Dios; porque asi como no puedo decirse que Cristo en cuanto hombre se hizo Dios, tampoco se puede decir que se hizo Hijo de Dios; debe sí entenderse que el Verbo, Hijo único de Dios, se hizo hombre de la raza de David. Cuando se dice que la humanidad de Jesucristo fue elevada á la dignidad de hijo de Dios; se quiere dar á entender que esto es resultado de la comunicacion de idiomas, fundada sobre la unidad de persona; porque habiendo unido el Verbo á su persona la naturaleza humana, y siendo una la persona que

(1) Berruyer, t. 8, p. 83.

sustenta las dos naturalezas divina y humana; se afirman del hombre con razón las propiedades de la naturaleza divina, y de Dios las de la naturaleza humana que tomó. ¿Pero cuál es el sentido de las palabras siguientes: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, etc.*? Las emplea el P. Berruyer para exponer otra falsedad que imaginó, y de lo cual hablaremos adelante; dice que se entienden de la nueva filiacion que obró Dios en la resurreccion de Jesucristo; porque si se le da crédito, cuando murió el Salvador, habiendo sido separada su alma del cuerpo, dejó de ser hombre vivo, y al mismo tiempo de ser Hijo de Dios; luego cuando resucitó le hizo de nuevo su Hijo; y, añade, de esta nueva filiacion es de la que habla san Pablo: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini nostri* (Rom. 1, 4). Los santos Padres y comentadores dan á este pasaje diversas interpretaciones; pero la mas seguida es la que proponen san Agustin, san Anselmo, Estio y algunos otros, á saber: que Cristo fue predestinado desde la eternidad para ser, en tiempo, unido segun la carne al Hijo de Dios, por obra del Espíritu Santo, que unió al Verbo este hombre, que despues hizo milagros, y resucitó despues de su muerte.

11. Volvamos al P. Berruyer que, segun su sistema, tiene por cierto que Jesucristo es Hijo natural de Dios uno subsistente en tres personas. Luego es hijo de la santisima Trinidad: consecuencia que horrorizaba á san Fulgencio, puesto que denota que nuestro Salvador, segun la carne, es llamado con razon la obra de toda la Trinidad; pero que, segun su nacimiento, ya eterno, ya temporal, no es Hijo mas que de Dios Padre: «*Quis unquam tantæ reperiri possit iusantiæ, qui »auderet Jesum Christum totius Trinitatis Filium præ- »dicare?... Jesus Christus secundum carnem quidem »opus est totius Trinitatis; secundum vero utramque*

»nativitatem solius Dei Patris est Filius (1).» Pero se dirá, el P. Berruyer no pretende que Jesucristo sea llamado Hijo de la Trinidad; pero una vez que asigna dos filiaciones, la una eterna, que es la del Verbo, y la otra temporal cuando Cristo fue hecho Hijo de Dios subsistente en tres personas, debe conceder necesariamente que este Hijo hecho en tiempo es Hijo de la Trinidad. Pretende que Jesucristo no es el Verbo ó el Hijo engendrado, desde la eternidad, del Padre primera persona de la Trinidad; luego si no es Hijo de este Padre, ¿de quién lo es el Hijo imaginado por Berruyer, sino de la Trinidad? ¿O es por ventura un Hijo sin Padre? Pero para aborrrar palabras, á juicio de todo el mundo, decir Hijo de Dios subsistente en tres personas, es en el fondo lo mismo que decir Hijo de la Trinidad. Y esto es pues lo que no puede decirse, porque respecto de Cristo, ser Hijo de las tres personas equivale á ser una pura criatura, como veremos muy pronto; en vez que es inherente á la cualidad de hijo el ser producido de la sustancia del Padre, y tener su misma esencia, como dice san Atanasio (2): «*Omnia filius ejusdem essentia est proprii parentis: alioquin impossibile est ipsum verum esse filium.*» Dice san Agustín que Jesucristo no puede ser llamado Hijo del Espíritu-Santo aunque la encarnacion se haya efectuado por su operacion; ¿cómo pues podria llamarse Hijo de las tres personas? Enseña santo Tomás (3), que Cristo no puede ser llamado hijo de Dios sino en virtud de la generacion eterna, en la cual fue engendrado por el Padre solo; pero segun Berruyer, no es el hijo engendrado del Padre, ha sido hecho de Dios uno subsistente en tres personas.

12. Si entiende por dicha proposicion que Jesucris-

(1) S. Fulg. Frag. 32, l. 9.

(2) S. Ath., ep. 2 ad Serapion.

(3) S. Thom., 3 p., Q. 32, a. 3.

to es consustancial al Padre que subsiste en tres personas, entonces admite cuatro personas, á saber, las tres en que Dios subsiste, y la cuarta que es Jesucristo hecho Hijo de la santísima Trinidad, ó de Dios subsistente en tres personas. Si al contrario, consideró al Padre de Jesucristo como una sola persona, declarase Sabeliano, reconociendo en Dios, no tres personas, sino una sola bajo nombres diferentes. Otros le califican de arriano; por lo que á mí toca, no veo cómo pueda justificar el P. Berruyer su proposicion de no aproximarse al error de Nestorio. Establece como principio, que hay en Dios dos generaciones: una eterna, y otra efectuada en tiempo; la una necesaria *ad intra*, y la otra libre *ad extra*. Hasta aquí tiene razon; pero al hablar de la generacion temporal, dice que Jesucristo no fue hijo natural de Dios Padre como primera persona de la Trinidad, sino Hijo de Dios como subsistente en tres personas.

13. Pero admitido esto, preciso es admitir que Jesucristo ha tenido dos padres, y que en él ha habido dos hijos: el uno Hijo de Dios como Padre y primera persona de la Trinidad, la cual le engendró desde lo eterno; el otro hecho por Dios en tiempo, mas por Dios subsistente en tres personas, y que uniendo la humanidad de Jesucristo (ó como dice Berruyer en propios términos, *hominem illum*) al Verbo divino, le hizo su hijo natural. Pero entonces ya no se podrá llamar Jesucristo verdadero Dios, sino verdadera criatura; y esto por dos razones: primera, porque nos enseña la fe que no hay en Dios mas que dos operaciones *ad intra*, la generacion del Verbo y la espiracion del Espíritu-Santo; cualquiera otra operacion es en Dios una obra *ad extra*, que solo produce criaturas, y no personas divinas. La segunda es que si Jesucristo fuera hijo de Dios subsistente en tres personas, seria hijo de la Trinidad, como queda dicho; de cuyo principio nacerian dos absurdos: primero, que la Trinidad,

es decir, las tres personas divinas concurrirían á producir al hijo de Dios; y ya hemos observado, que excepto las dos producciones *ad intra* del Verbo y del Espíritu-Santo, no produce la Trinidad mas que criaturas y no hijos de Dios. Es el otro absurdo que si Jesucristo hubiera sido hecho hijo natural de Dios por la Trinidad, habria concurrido (á menos que no se quiera excluir al hijo del número de las tres personas divinas) á su propia generacion ó produccion: error en extremo repugnante, que Tertuliano echó en otro tiempo en cara á Praxeas, que decia: «Ipse se filium sibi »fecit (1).» Asi que nos prueba toda especie de razon que segun el sistema del P. Berruyer, no seria Jesucristo verdadero Dios, sino verdadera criatura, y entonces la bienaventurada Virgen María fuera solamente madre de Cristo, como la llamaba Nestorio, y no madre de Dios, como la llama la iglesia y enseña la fé, puesto que Jesucristo es verdadero Dios, no teniendo su humanidad otra persona que la del Verbo, el cual la terminó, sustentando él solo las dos naturalezas de nuestro Salvador, la divina y la humana.

14. Pero quizá diga algun defensor del P. Berruyer que no admite este dos hijos naturales de Dios, el uno eterno y el otro temporal. A lo que respondo: pues que no admite dos hijos de Dios, ¿á qué embrollarnos con la perniciosa quimera de la segunda filiacion de Jesucristo hecho en tiempo hijo natural de Dios subsistente en tres personas? Debia decir ajustándose á lo que enseña la iglesia y creen todos los católicos, que el mismo Verbo que desde la eternidad fue hijo natural de Dios engendrado de la sustancia del Padre, es el que se unió á la naturaleza humana, y el que por este medio rescató al género humano. Pero no; creyó el P. Berruyer prestar un señalado servicio á la iglesia,

(1) Tertull. adv. Prax., n. 50.

haciéndola conocer este nuevo hijo natural de Dios, del cual ninguno de nosotros había tenido noticia hasta ahora; enseñándonos que este hijo fue hecho en tiempo por las tres personas divinas para ser unido al Verbo, ó (según la expresión del P. Berruyer) para tener el honor de ser asociado al Verbo, que era Hijo de Dios desde la eternidad. Así que si el P. Berruyer y su maestro el P. Harduino no nos hubieran ilustrado habríamos carecido de estos bellos conocimientos.

15. Cae el P. Berruyer en un error monstruoso cuando avanza á decir que Jesucristo es hijo natural de Dios uno subsistente en tres personas. Esta errónea doctrina está en oposición con la de todos los teólogos, de los catequistas, de los padres, de los concilios y de las Escrituras. No se niega que la encarnación es obra de las tres personas divinas; pero tampoco es permitido negar que la persona encarnada es la del Hijo solo, la segunda de la santísima Trinidad, el cual es ciertamente el mismo que el Verbo engendrado del Padre desde la eternidad, y que tomando la humanidad y uniéndosela á sí mismo en unidad de persona, quiso de esta manera rescatar al género humano. Abramos los catecismos y símbolos de la iglesia, que nos enseñan que Jesucristo no es hijo de Dios hecho en tiempo por la Trinidad como se lo figuró el P. Berruyer; sino que es el Verbo eterno nacido del Padre, principio y primera persona de la santísima Trinidad. Dice el Catecismo romano (1) que debemos creer: «*Filium Dei esse (Jesum) et verum Deum, sicut Pater est, qui eum ab æterno genuit;*» y en el número 9 está directamente combatida la opinión del Padre Berruyer con estas palabras: «*Et quamquam duplicem ejus nativitatem agnoscamus, unum tamen filium esse credimus*

(1) Catech. rom., c. 3, art. 2, n. 8.

»una enim persona est, in quam divina et humana natura convenit.» En el símbolo de san Atanasio se lee primero: «Pater à nullo est factus... Filius à Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus.» Y hablando de Jesucristo dice: «Deus est ex substantia »Patris ante sæcula genitus, et homo est ex substantia »matris in sæculo natus.... Qui licet Deus sit et homo, »non duo tamen sed unus est Christus. Unus autem »non conversione divinitatis in carnem, sed assumptio- »ne humanitatis in Deum.» Asi que á la manera que Jesucristo recibió la humanidad de la sustancia de su madre sola, tampoco tiene la divinidad mas que de la sustancia del Padre.

16. Leemos en el símbolo de los apóstoles: «Credo in Deum Patrem omnipotentem.... Et in Jesum Christum Filium ejus unicum.... natus ex Maria Virgine, »passus, etc.» Nótese estas palabras: *in Jesum Christum Filium ejus*, del Padre, primera persona, que ha sido antes nombrado, y no de las tres personas; *unicum*, uno y no dos. El símbolo del concilio de Florencia que se recita en la misa, y en el cual estan comprendidos todos los formulados por los demas concilios ecuménicos que le precedieron, contiene muchas cosas dignas de atencion. Dicese en él: «Credo in unum Deum »Patrem omnipotentem.... et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei unigenitum, et ex Patre »natum ante omnia sæcula (asi este Hijo único es »el mismo que fue engendrado del Padre desde la »eternidad), consubstantialem Patri, per quem omnia »facta sunt: Qui propter nos homines, etc., descendit »de cœlis, et incarnatus est.» El Hijo de Dios que obró la Redencion, no es pues el que supone el P. Berruyer haber sido hecho en tiempo en este mundo, sino el Hijo eterno de Dios, por el cual fueron hechas todas las cosas, el que bajó de los cielos, nació y murió por salvarnos. Ha errado pues el P. Berruyer admitiendo

dos hijos naturales de Dios, uno nacido en tiempo de Dios subsistente en tres personas, y el otro engendrado de Dios desde la eternidad.

17. Y no diga el P. Berruyer: Luego Jesucristo, en el tiempo que se hizo hombre, no es verdadero Hijo de Dios, sino solamente adoptivo, como decian Felix y Elipando, quienes por ello fueron condenados. No, respondemos, no es así: decimos y tenemos por cierto que Jesucristo aun en cuanto hombre es verdadero Hijo de Dios (como hemos asentado en la refutacion séptima, n. 8); pero de esto se inferiria muy mal que hay dos hijos naturales de Dios, uno eterno y otro hecho en tiempo, porque (como probamos en el lugar ya citado) si Jesucristo en cuanto hombre es llamado Hijo natural de Dios, es porque Dios Padre engendra continuamente al Verbo desde la eternidad, segun estas palabras de David: *Dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Psal. 11, 7). Por consiguiente, así como antes de la encarnacion fue engendrado el Hijo desde la eternidad sin la carne, así tambien desde el momento que tomó la humanidad, fue engendrado por el Padre, y lo será siempre unido hipostóticamente á la humanidad. Pero es necesario observar aquí que este hombre, Hijo natural de Dios criado en tiempo, es la misma persona del Hijo engendrado desde la eternidad, es decir el Verbo, puesto que este tomó la humanidad de Jesucristo, y se la unió á sí mismo: por consiguiente no se puede decir que hay dos hijos naturales de Dios, el uno como hombre hecho en tiempo, y el segundo como Dios producido desde la eternidad; porque no hay mas Hijo natural de Dios que el Verbo, que se hizo Dios y hombre, uniendo en tiempo la humanidad á su persona divina; el cual es un solo Cristo, como expresa el símbolo atribuido á san Atanasio: «*Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.*» Así como en cada

uno de nosotros no hay mas que un solo hombre, y una sola persona, aunque estamos compuestos de un cuerpo y de una alma; asi tambien, aunque en Jesucristo hay el Verbo y la humanidad, no hay en él sin embargo mas que una sola persona, y un solo hijo natural de Dios.

18. Lo que dice san Juan en su primer capitulo es igualmente contrario á la doctrina del P. Berruyer: *In principio erat verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Y de este mismo Verbo, dícese en seguida que se hizo carne: *Et Verbum caro factum est.* Decir que el Verbo se hizo carne no significa que se unió á la persona humana de Jesucristo ya existente; sino que el Verbo tomó la humanidad en el instante mismo que fue criado; por manera que desde este momento el alma de Jesus y la carne humana se hicieron su propia alma y su propia carne, sustentadas y gobernadas por una sola persona divina, que era el mismo Verbo, el cual terminaba y sustentaba las naturalezas divina y humana, y asi fue como el Verbo se hizo hombre. ¡Cosa extraña! ¡Asegura san Juan que el Verbo, el Hijo engendrado del Padre desde la eternidad, se hizo hombre; y el P. Berruyer dice que este hombre no es el Verbo Hijo eterno de Dios, sino otro hijo de Dios hecho en tiempo por las tres personas! Despues de haber dicho el evangelista: *Verbum caro factum est,* pretender que el Verbo no se hizo carne, ¿no es imitar la conducta de los sacramentarios que no obstante estas palabras: *Hoc est corpus meum,* decian que el cuerpo de Jesucristo no era su cuerpo; sino solamente la figura, el signo ó la virtud de su cuerpo? Este es verdaderamente el *detorquere sacra verba ad proprium sensum* de que el concilio de Trento se horroriza tanto en los herejes. Pero prosigamos el evangelio de san Juan: *Et habitavit in nobis.* Este mismo Verbo eterno es el que se hizo hombre y obró la redencion del género hu-

mano; por eso el apóstol despues de haber dicho: *et Verbum caro factum est*, añade inmediatamente: *Et vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti à Patre* etc. Asi que este Verbo hecho hombre en tiempo es el Hijo único, y por consiguiente el solo Hijo natural de Dios, engendrado del Padre desde la eternidad. Confírmase esto con otro pasaje de san Juan que dice: *In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum* (Ep. 1, IV, 9). Nótese entre otras la palabra *misit*. Es pues falso que Jesucristo sea Hijo de Dios hecho en tiempo, puesto que nos asegura san Juan lo era ya antes que fuese enviado; y efectivamente era Hijo eterno del Padre, el que fue enviado de Dios que bajó del cielo y trajo la salud al mundo. Por otra parte, segun la doctrina de santo Tomás (1), no se puede decir que una de las personas divinas es enviada por otra, sino en cuanto de ella procede; si pues el Hijo ha sido enviado del Padre para tomar nuestra humanidad, es porque procede de la sola persona del Padre. Y esto es lo que Jesus quiso enseñarnos en la resurreccion de Lázaro, porque teniendo él mismo el poder de resucitarle, sin embargo pidió á su Padre lo hiciera á fin de persuadir al pueblo que era su verdadero hijo: *Ut credant quia tu me misisti* (Luc. XI, 42). Sobre lo cual dice san Ilario (2): «Non prece eguit, pro novis oravit, ne Filius ignoraretur.»

19. Añádese á esto la tradicion de los santos padres, que generalmente son contrarios al falso sistema de Berruyer. Dice san Gregorio Nazianceno (3): «*Id quod non erat assumpsit, non duo factus, sed unum ex duobus fieri subsistens; Deus enim ambo sunt, ut quod assumpsit, et quod est assumptum, naturæ duæ*

(1) S. Thom., 1 p., Q. 43, a. 1.

(2) S. Hilar., l. 10 de Trin.

(3) S. Greg. Naz., orat. 31.

»in unum concurrentes, non duo filii.» Y san Juan Crisóstomo (1): «Unum Filium unigenitum, non dividendum in filiorum dualitatem, portantem tamen in semetipso indivisarum duarum naturarum inconvertibiliter proprietates.» Y despues añade: «Etsi enim (in Christo) duplex natura, verumtamen indivisibilis unio in una filiationis confitenda persona, et una subsistentia.» San Gerónimo dice (2): «Anima et caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus.» San Dionisio de Alejandría refuta en una carta á Pablo Samosatense que decia: «Duas esse personas unius et solius Christi; et duos filios, unum natura Filium Dei, qui fuit ante sæcula, et unum homonyma Christum filium David.» Dice tambien san Agustin (3): «Christus Jesus Dei filius est et homo: Deus, quia Dei verbum; homo autem, quia in unitatem personæ accessit Verbo anima rationalis et caro.» Paso en silencio los demas testimonios de los padres, que pueden verse en el *Clypeus* del P. Gouet, en el P. Petavio, en el cardenal Gotti y otros.

20. Observo tambien que ademas de otros errores terminantes de Berruyer, que emanan de su falsa opinion, y que refutaremos muy pronto; observo, digo, que de su extravagante sistema expuesto ya en el número 9, y segun sus propias palabras resulta el trastorno de la creencia del bautismo enseñada por todos los catécismos y los concilios. Segun dicho sistema todos los pasajes del nuevo Testamento en donde Dios es llamado Padre de Cristo, ó el Hijo Hijo de Dios; ó ya en los que con cualquier motivo se habla de Dios como Padre de Cristo en cuanto Hijo de Dios, deben entenderse del Hijo hecho en tiempo segun la carne, y hecho

(1) S. Joan. Chrys., ep. ad Cæsar. et hom. 3 ad c. 1.

(2) S. Hier., tract. 49 in Joan.

(3) S. Aug., in Euchirid., c. 35. .

por el Dios que subsiste en tres personas. Por el contrario, es lo cierto que la iglesia administra el bautismo en el nombre de las tres personas divinas expresa y singularmente nombradas como lo mandó Jesucristo á los apóstoles: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine [Patris, et Filii, et Spiritus Sancti]* (Matth. xxviii, 19). Pero á referirse á la regla general establecida por Berruyer, y mencionada arriba, entonces el bautismo no sería el administrado en la iglesia en el sentido que esta lo administra; puesto que el Padre que allí se nombra no sería la primera persona de la Trinidad como se entiende comunmente, sino en el sentido de Berruyer, es decir, el Padre subsistente en tres personas, ó en otros términos, la Trinidad toda entera. El hijo tampoco sería el Verbo engendrado desde lo eterno por el Padre principio de la Trinidad, sino un hijo hecho en tiempo por las tres personas juntas; hijo que siendo una obra de Dios *ad extra*, no sería mas que una pura criatura como ya hemos observado. En fin ni el Espíritu-Santo sería la tercera persona tal como nosotros la creemos, es decir, que procede del Padre, que es la primera de la Trinidad, y del Hijo que es la segunda, ó del Verbo engendrado por el Padre desde la eternidad. En una palabra, según el P. Berruyer, el Padre, el Hijo y el Espíritu-Santo no serían lo que son en efecto, y tales como los cree toda la iglesia, es decir, verdadero Padre, verdadero Hijo y verdadero Espíritu-Santo; lo contrario de lo que enseña el gran teólogo san Gregorio Nazianceno: «*Quis catholicorum ignorat, Patrem vere esse Patrem, Filium vere esse Filium, et Spiritum-Sanctum vere esse Spiritum-Sanctum, sicut ipse Dominus ad apostolos dicit: Euntes docete etc. Hæc perfecta Trinitas etc. (1)?*» Pero léase la refutación del error tercero en el §. III, y allí se:

(1) S. Greg. Naz., in orat. de Fide post iuit.

encontrará impugnado mas por extenso y con mayor claridad el que ahora combatimos. Pasemos á examinar otros errores que emanan del que acabamos de dar á conocer.

§. II.

Dice el P. Berruyer que Jesucristo en los tres dias que estuvo en el sepulcro, dejando de ser hombre vivo, dejó de ser Hijo de Dios; y que cuando Dios le resucitó, le engendró de nuevo, y le devolvió la cualidad de Hijo de Dios.

21. Ruégase á los lectores se armen de paciencia para oír los dogmas á cual mas falsos y extravagantes del P. Berruyer. Dice que Jesucristo en los tres dias que estuvo en el sepulcro, dejó de ser hijo natural de Dios: «Factum est morte Christi, ut homo Christus Jesus, cum jam non esset homo vivens, atque adeo pro »triduo quo corpus ab anima separatum jacuit in sepulchro, fieret Christus incapax illius appellationis, filius Dei (1).» Y lo repite en el mismo lugar en términos diferentes: «Actione Dei unius, filium suum Jesum suscitantis, factum est, ut Jesus, qui desierat esse »homo vivens, et consequenter Filius Dei, iterum viveret deinceps non moriturus.» Emana este error de la falsa suposicion que hemos examinado en el párrafo precedente; porque supuesto que Jesucristo haya sido Hijo de Dios subsistente en tres personas, es decir, hijo de la Trinidad, en concepto de obra *ad extra*, como ya hemos visto, era un puro hombre, y dejando por la muerte de ser hombre vivo, dejó igualmente de ser Hijo de Dios subsistente en tres personas. Al contrario, si Jesucristo era Hijo de Dios como primera persona de la Trinidad estaba en él el Verbo eterno, que unido hipostáticamente á su alma y á su cuerpo, no hubiera podido á pesar de la separacion que la muerte habia

(1) Berruyer, t. 8, p. 65.

hecho del alma de con el cuerpo, ser separado ni del uno ni de la otra.

22. Supongamos pues que Jesucristo al morir dejó de ser Hijo de Dios, el P. Berruyer ha debido decir, que durante los tres días que el cuerpo del Salvador estuvo separado de su alma, la divinidad se separó de su alma y de su cuerpo. Restringamos la proposición de Berruyer. Dice que Cristo fue hecho hijo de Dios, no porque el Verbo tomó la humanidad, sino porque se unió á ella; y de aquí infiere que habiendo dejado de ser hombre vivo en el sepulcro por la separación del alma de con el cuerpo, no fue ya entonces Hijo de Dios, y por consiguiente que el Verbo dejó de estar unido á la humanidad. Ahora bien: esto es falsísimo, puesto que el Verbo tomó y unió á sí hipostática é inseparablemente en unión de persona el alma y la carne de Jesucristo; por eso cuando murió el Salvador y fue enterrado su sacratísimo cuerpo, no pudo separarse la divinidad del Verbo ni del alma ni del cuerpo. Esta es una verdad enseñada por todos los santos padres. Dice san Atanasio (1): «Cum deitas neque corpus in sepulchro desereret, neque ab anima in inferno separetur.» Y san Gregorio Niseno (2): «Deus qui totum hominem per suam cum illo conjunctionem in naturam divinam mutaverat, mortis tempore à neutra illius, quam semel assumpserat, parte recessit.» Así se explica san Agustín (3): «Cum credimus Dei Filium, qui sepultus est, profecto Filium Dei dicimus et carnem, quæ sola sepulta est.»

23. San Juan Damasceno (4) da la razón de esto, diciendo que el alma de Cristo no tenía una subsistencia

(1) S. Athan. contra Appol., l. 1, n. 15.

(2) S. Greg. Nyss., orat. 1 in Christ. resurr.

(3) S. Aug., tract. 78 in Joan., n. 2.

(4) S. Joan. Damasc., l. 3 de Fide, c. 27.

diferente de la de la carne; y que una sola persona las sustentaba á los dos: «*Neque enim unquam aut anima, aut corpus, peculiarem atque à Verbi subsistentia dividuam subsistentiam habuit.*» Por eso añade que siendo una la persona que sustentaba el alma y el cuerpo de Cristo, la persona del Verbo, no obstante la separacion del alma de con el cuerpo, no podia ser separada, y continúa así sustentando á los dos como se explica en seguida: «*Corpus, et anima simul ab initio in Verbi persona existentiam habuerant, ac licet in morte divulsa fuerint, utrumque tamen eorum unam Verbi personam, qua subsisteret, semper habuit.*» Así como en la descension de Jesucristo á los infiernos, bajó juntamente el Verbo con el alma; así tambien cuando el cuerpo estuvo en el sepulcro lo estuvo igualmente el Verbo; y de esta manera durante la sepultura fue exenta de corrupcion la carne de Jesucristo, como David lo habia predicho: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem* (Psal. xv, 10): palabras que san Pedro (act. 11, 27) aplicó justamente al Salvador depositado en el sepulcro. Es verdad que escribió san Ilario (1) que la divinidad abandonó á la carne de Cristo en el momento de la muerte; pero san Ambrosio (2) explica el pensamiento del santo, y asegura que no quiso decir otra cosa, sino que como en el tiempo de la pasion la divinidad abandonó á la humanidad de Cristo en aquel gran desconsuelo que arrancó á nuestro Salvador este grito: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me* (Matth. xxvii, 26)? así tambien á su muerte su cuerpo fue abandonado del Verbo en cuanto á la influencia de donde dependia la vida, más no en cuanto á la union hipostática; de suerte que Jesucristo jamás ha podido dejar de ser Hijo de Dios, como Berruyer quiere haya

(1) S. Hilar., c. 33 in Matth.

(2) S. Ambr., l. 10 in Luc., c. 13.

sucedido en el sepulcro, puesto que es un axioma recibido en las escuelas: *Quod semel Verbum assumpsit, nunquam dimisit* (1). Pero si Berruyer concede que el Verbo estaba unido antes en unidad de persona con el alma y el cuerpo de Cristo, ¿cómo puede decir en seguida, que habiéndose separado el alma del cuerpo dejó el Verbo de estar unido á este? Estos son dogmas que él solo entiende, si es que, á decir verdad, se entiende á sí mismo.

24. Diciendo que Jesucristo por su muerte dejó de ser Hijo natural de Dios, porque cesó de ser hombre vivo, debe Berruyer admitir por consiguiente que antes de morir Jesucristo no era sustentada la humanidad por la persona del Verbo, sino que tenia su subsistencia humana propia, y hacia una persona distinta de la del Verbo; y despues de esto ¿podrá defenderse de no haber caido en la herejía de Nestorio, que admitia dos personas distintas en Jesucristo? Por lo demas Nestorio y Berruyer estan en manifiesta oposicion con el símbolo de Constantinopla, que definió: «Debemos creer en solo Dios todopoderoso y en un solo Hijo de Dios, único, que nació del Padre antes de todos los siglos, consustancial al Padre, que bajó de los cielos por nuestra salvacion, que encarnó y nació de la Virgen María, que padeció, fue sepultado y resucitó al tercero dia.» Este mismo Hijo único de Dios Padre, engendrado por él desde la eternidad, que bajó de los cielos, se hizo pues hombre, padeció la muerte y fue sepultado. Pero ¿cómo un Dios podia morir y ser sepultado? Podia y lo hizo (dice el concilio) tomando carne humana. Dios (dice el IV concilio de Letran) no podia ni morir ni padecer, y haciéndose hombre se hizo pasible y mortal: «*Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et im-*

(1) Conf. Tourn., de Incarnatione, t. 4, part. 2, p. 487.

»passibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est
»mortalis et passibilis.»

25. Al error de que Jesucristo dejó en el sepulcro de ser Hijo natural de Dios, añade otro el P. Berruyer como consecuencia del primero: dice que cuando Dios resucitó á Cristo hombre, le engendró de nuevo y le hizo hombre de Dios, puesto que al resucitarle le devolvió la cualidad de Hijo de Dios, que habia perdido por su muerte. Ya hemos refutado en el número 18 esta falsa invencion hasta entonces inaudita. Hé aquí sus palabras: «Actione Dei unius Filium suum Jesum »suscitantis, factum est ut Jesus qui desierat esse homo »vivens, et consequenter Filius Dei, iterum viveret »deinceps non moriturus.» En otra parte repite lo mismo en términos diferentes: «Deus Christum hominem re- »suscitans, hominem Deum iterato generat, dum facit »resuscitando, ut Filius sit qui moriendo Filius esse »desierat (1).» Regocijemonos de oír este nuevo dogma desconocido á todos los fieles, que el Hijo de Dios encarnó y se hizo hombre dos veces, una cuando fue concebido en el sagrado seno de María, y despues cuando salió del sepulcro; demós gracias al P. Berruyer que nos ha descubierto misterios de que hasta entonces no se habia oido hablar en la iglesia. Siguese ademas de esta admirable doctrina, que la santísima Virgen fue hecha Madre de Dios dos veces; puesto que habiendo Jesucristo dejado de ser Hijo de Dios en el sepulcro, por la misma razon debió tambien María dejar de ser madre de Dios; y cuando resucitó Jesucristo, entró de nuevo la purísima Virgen en posesion de la maternidad divina. Pero examinemos ya en el siguiente párrafo otro error del P. Berruyer que es tal vez, á mi parecer, el mas pernicioso que ha salido de su enfermo cerebro; digo de su *cerebro*, porque no pretendo ase-

(1) Berruyer, t. 8, p. 66.

gurar que tuviese una conciencia dañada. Observa discretamente uno de los autores que han refutado al P. Berruyer, que no cayó este en tantos errores, sino por no haber querido seguir la tradición de los santos padres, y por haberse alejado de su modo de interpretar las divinas Escrituras, ó de enseñar la palabra de Dios no escrita, que se ha conservado en las obras de dichos santos padres. Y hé aquí por qué, dice el autor *del Saggio*, no cita el P. Berruyer en todo el discurso de su obra ninguna autoridad ni de los padres ni de los teólogos, aunque el concilio de Trento (sess. iv, decr. de scrip. s) prohíbe expresamente interpretar los libros sagrados en un sentido contrario al que enseñaron comunmente los padres. Pasemos pues al error siguiente que es demasiado monstruoso y pernicioso.

§. III.

Dice el P. Berruyer que solo la humanidad de Cristo obedeció, oró y padeció; y que su obediencia, oraciones y meliencion no eran operaciones producidas por el Verbo, como por un principio físico y eficiente, sino que en este sentido eran actos de la humanidad sola.

26. Dice el P. Berruyer que las operaciones de Jesucristo no fueron producidas por el Verbo, sino por la humanidad sola; y añade que la union hipostática no sirvió en manera alguna para dar á la naturaleza humana de Cristo un principio completo de las acciones producidas física y sobrenaturalmente. Hé aquí sus palabras: «Non sunt operationes à Verbo elicite... sunt operationes totius humanitatis (1).» Y antes (2) habia dicho; «Ad complementum autem naturæ Christi humanæ, in ratione principii agentis, et actiones suas »physice et supernaturaliter producentis, unio hiposta-

(1) Berruyer, t. 8, p. 53.

(2) Id. ibid., p. 22.

»tica nihil omnino contulit.» Dice tambien en otro lugar que todas las proposiciones relativas á Jesucristo, en las Escrituras, y en particular en el nuevo Testamento, se verifican siempre directa y primeramente en el Hombre Dios, ó en la humanidad de Cristo unida á la divinidad, y completada por el Verbo en unidad de persona; y añade que tal es el modo natural de interpretar las Escrituras: «Dico insuper, omnes et singulas
»ejusdem propositiones, quæ sunt de Christo Jesu in
»Scripturis sauctis, præsertim novi Testamenti, semper et ubique verificari directe, et primo in homine
»Deo, sive in humanitate Christi, divinitati unita et
»Verbo completa in ratione personæ... Atque hæc est
»simplex, obvia, et naturalis Scripturas interpretandi
»methodus &c. (1).»

27. Concluye de esto que sola la humanidad de Cristo obedió, oró y padeció; y que sola ella fue dotada de todos los dones necesarios para obrar libremente y de una manera meritoria por el concurso de Dios, ya natural, ya sobrenatural: «Humanitas sola obedivit Patri, sola oravit, sola passa est, sola ornata fuit donis
»et dolibus omnibus necessariis ad agendum libere et
»meritorie (2). Jesu Christi oblatio, oratio, et mediatio, non sunt operationes à Verbo alicitæ tanquam à principio physico et-eficiente, sed in eo sensu sunt operationis solius humanitatis Christi in agendo et merendo per concursum Dei naturalem et supernaturalem completæ (3).» Asi el P. Berruyer priva á Dios del honor infinito que ha recibido de Jesucristo, que siendo Dios igual en todo al Padre, se hizo esclavo, y él mismo se ofreció en sacrificio. Quita ademas á los méritos de Jesucristo su infinito valor, pretendiendo

(1) Berruyer, t. 8, p. 17 et 19.

(2) Id., t. 8, p. 20, 21 y 23.

(3) Id. ibid., p. 53.

que las operaciones de Cristo no han sido producidas mas que por la humanidad, y no por la persona del Verbo; y por consiguiente destruye la esperanza cristiana fundada en los méritos infinitos de Jesucristo. En fin, en tal sistema se desvanece el mas poderoso motivo que tenemos para amar á nuestro divino Redentor, que consiste, en que siendo Dios, y no pudiendo como tal padecer y morir, quiso tomar la naturaleza humana, á fin de padecer y morir por nosotros; y por este medio satisfacer á la justicia divina por nuestros pecados, y alcanzarnos la gracia y la vida eterna. Pero lo mas importante, dice el censor romano, es que siendo cierto que la sola humanidad de Cristo obedeció, oró y padeció, y que las oblaçiones, las súplicas y la mediacion de Cristo no fueron operaciones producidas por el Verbo, sino por la humanidad sola, siguese de aquí que la humanidad de Cristo tuvo por sí misma su propia subsistencia, y por consiguiente, que la persona humana de Cristo fue distinta de la del Verbo, y que hubo en Jesucristo dos personas.

28. Al pasaje que acabamos de citar: *Humanitas sola obedivit* etc., añade el P. Berruyer estas palabras: « Ille (inquam) homo, qui hæc omnia egit, et passus » est libere et sancte, et cujus humanitas in Verbo subsistebat, objectum est in recto immediatum omnium » quæ de Christo sunt, narrationum (1). » Asi que era el hombre, y no el Verbo, quien obraba en Cristo: *Ille homo qui hæc omnia egit*, dice el P. Berruyer. No debe hacerse cuenta de lo que viene en seguida, *cujus humanitas in Verbo subsistebat*, porque jamas abandona su sistema, ni cesa de repetirlo en el libro de sus disertaciones, en donde se expresa de una manera y en términos tan oscuros y extravagantes, que su lectura solá bastaria para volver loco á cualquiera que tuvie-

(1) Berruyer, t. 8, p. 53 et 95.

se propension á serlo. Como muchas veces hemos dicho consiste su sistema en decir que Cristo no es el Verbo, eterno, Hijo nacido de Dios Padre, sino el Hijo hecho en tiempo de Dios uno subsistente en tres personas, el cual le hizo su Hijo, uniéndole á una persona divina, como lo declara en otro lugar (p. 27), en donde dice, que hablando en rigor, Jesucristo fue formalmente constituido hijo de Dios por la accion misma que le unió á una persona divina: « Rigorose loquendo, per ipsam formaliter actionem unientem cum persona divina, » así se expresa en la página 59. Pretende pues que uniendo Dios al Verbo la humanidad de Cristo, formó la segunda filiacion, é hizo que Cristo-Hombre fuese Hijo de Dios; de donde, según Berruyer, la union del Verbo con la humanidad de Cristo fue como un medio para hacer que Cristo fuese Hijo de Dios. Pero todo esto es falso; porque hablando de Jesucristo no se debe decir que este hombre, por haber sido unido á una persona divina, fue hecho en tiempo Hijo de Dios por la Trinidad, sino que este Dios, este Verbo eterno, Hijo engendrado desde la eternidad de la sustancia del Padre (como expresa el símbolo de san Atanasio, *Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus*), sin que se le pudiera llamar Hijo natural de Dios; que este, digo, es el mismo que habiéndose unido la humanidad en unidad de persona la sustentó siempre; él es quien todo lo ha hecho, y aunque igual al Dios se anonadó y humilló hasta morir crucificado en la carne que habia tomado.

29. Todo el error del P. Berruyer consiste en mirar á la humanidad de Cristo como á un sugeto subsistente en sí mismo, al cual se unió el Verbo en seguida. Mas la fe y la razon nos obligan á decir que la humanidad de Cristo no fue mas que accesoria al Verbo, que la tomó, como enseña san Agustin: « Homo » autem quia in unitatem personæ accessit Verbo anima

et caro (1).» Berruyer pues dice todo lo contrario, y hace á la divinidad del Verbo accesoria de la humanidad. Es pues necesario persuadirse bien, según la enseñanza de los concilios y de los santos Padres, que la humanidad de Jesucristo no existió antes de la encarnacion del Verbo. Tal era precisamente el error que el sexto concilio (act. 11) echó en cara á Pablo Samosatense, que sostenia con Nestorio la existencia de la humanidad antes de la encarnacion. Por eso declaró el concilio que: «*Simul enim caro, simul Dei Verbi caro fuit, simul animata rationabiliter.*» Hé aquí cómo se explica san Cirilo en su carta á Nestorio, la cual fue aprobada por el concilio de Efeso. «*Non enim primum vulgaris quispiam homo ex Virgine ortus est, in quem Dei Verbum deinde se dimiserit; sed in ipso utero carni unitum secundum carnem progenitum dicitur, utpote suæ carnis generationem sibi ut propriam vindicans.*» Reprendiendo san Leon el Grande (2) á Eutyques por haber dicho que las dos naturalezas no habian existido en Jesucristo sino antes de la encarnacion, añade: «*Sed hoc catholicæ mentes nauresque non tolerant..... Natura quippe nostra non sic assumpta est, ut prius creata postea sumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur.*» Hablando san Agustin del beneficio concedido á la humanidad de Cristo en su union con la divinidad, dice (3): «*Ex quo esse homo cœpit, non aliud cœpit esse homo quam Dei Filius.*» Y san Juan Damasceno (4): «*Non quemadmodum quidam falso prædicant, mens ante carnem ex Virgine assumptam Deo Verbo copulata est, et tum Christi nomen accepit.*»

(1) S. Aug., in Enchirid., c. 35.

(2) S. Leo, ep. ad Julian.

(3) S. Aug., in Enchirid., c. 36.

(4) S. Joan. Damas., l. 4, de Fide orth., c. 6.

30. Sepárase Berruyer de la enseñanza de los concilios y de los padres cuando dice que todos los textos de la Escritura en que se habla de Jesucristo se verifican directamente en la humanidad de Cristo unida á la divinidad: «Dico insuper, omnes propositiones quæ sunt de Christo in Scripturis.... Verificari directe et primo in homine Deo, sive in humanitate Christi divinitati unita, (1) etc.» Por eso añade casi á continuación que el objeto primero de todo lo que se dice de Jesucristo, es el hombre Dios, y no Dios hombre: «Homo Deus, non similiter Deus homo objectum primum, etc.» Y en la página 27 dice, como hemos referido arriba, que Cristo no fue constituido formalmente Hijo natural de Dios, sino por la acción que le unió al Verbo: «Per ipsam formaliter actionem unientem Jesus Christus constituitur tantum Filius Dei naturalis.» Mas esto es falso, porque Jesucristo es Hijo natural de Dios, no por la acción que le unió al Verbo, sino porque el Verbo que es Hijo natural de Dios en virtud de su generación eterna, como engendrado del Padre desde la eternidad, tomando la humanidad de Cristo se la unió en unidad de persona. Nos presenta el P. Berruyer á la humanidad, como el objeto primero *in recto*, y subsistente por sí mismo, al cual se unió el Verbo; y en virtud de esta union, Cristo hombre fue constituido en seguida Hijo de Dios en tiempo. Y despues dice que la humanidad sola obedeció, oró y padeció; añadiendo que este hombre lo hizo todo: «Ille (inquam) homo qui hæc omnia egit.... objectum est in recto immediatum eorum quæ de Christo sunt, etc.» Pero no es así; quiere la fe que miremos como primer objeto al Verbo eterno que tomó la humanidad de Cristo, y se la unió hipostáticamente en unidad de persona; de suerte que el alma y el cuerpo de Jesucristo se hacen la propia

(1) Berruyer, t. 8, p. 18.

alma y el propio cuerpo del Verbo. Luego que el Verbo tomó un cuerpo humano, dice san Cirilo, este cuerpo no es extraño al Verbo, es suyo propio: «Non est alienum à Verbo corpus suum (1).» Esto es lo que significan las palabras del símbolo: «Descendit de cœlis, et incarnatus, et homo factus est.» Repetimos pues con el símbolo que Dios se hizo hombre, y no (con Berruyer) que el hombre se hizo Dios; porque tal lenguaje daría á entender que el hombre subsistente se habia unido á Dios, y conducía á suponer dos personas, como pretendia Nestorio. Mas enseñanos la fé que Dios se hizo hombre tomando la carne humana; y que asi no hubo verdaderamente en Cristo mas que una sola persona que al mismo tiempo fué Dios y hombre. Tampoco es permitido decir con Nestorio, como enseña santo Tomás (2), que Dios tomó á Cristo como un instrumento para obrar la salvacion de los hombres; porque (segun san Cirilo citado por santo Tomás) quiere la Escritura que miremos á Jesucristo, no como instrumento de Dios, sino como un verdadero Dios hecho hombre: «Christum, non tanquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum veré humanatum.»

31. Es indudable que en Jesucristo hay dos naturalezas distintas, cada una de las cuales tiene su propia voluntad y sus operaciones propias, en despecho de los monotelitas, que no admitian en Jesucristo mas que una sola voluntad y una sola operacion. Pero no es menos cierto que no siendo puramente humanas las operaciones de la naturaleza humana en Jesucristo, sino *theándricas* (como se explica la escuela), es decir, divino-humanas, y principalmente divinas, puesto que la naturaleza humana, aunque concurrió á todas las opera-

(1) S. Cyrill., ep. ad Nestor.

(2) S. Thom., 3. p., Q. 2, art. 6 ad 4.

ciones de Cristo, no por eso dejaba de estar enteramente subordinada á la persona del Verbo, que determinaba y dirigia todas las operaciones de la humanidad: «El Verbo, dice Bossuet, todo lo preside, todo lo tiene bajo su mano, y el hombre sometido á la direccion del Verbo; no tiene mas que movimientos divinos, todo lo que quiere, todo lo que hace es dirigido por el Verbo (1).» Segun san Agustin, asi como en nosotros gobierna el alma al cuerpo, asi en Jesucristo gobierna el Verbo á la humanidad: *Quid est homo* (exclama el santo doctor)? *anima habens corpus. Quid est Christus? Verbum Dei habens hominem.* Dice santo Tomás: *«Ubi cumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur à superiori... Si- cut autem in homine puro corpus movetur ab anima... ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur et regebatur à divina (2).»* Se engaña pues el P. Berryer cuando dice: *«Humanitas sola obedivit Patri, sola oravit, sola passa est. Jesu Christi oblatio, oratio et meditatio, non sunt operationes à Verbo elicite tanquam à principio physico et eficiente;»* y antes habia dicho: *«Ad complementum nature Christi humane in ratione principii producentis, et actiones suas sive physice sive supernaturaliter agentis nihil omnino contulit unio hypostatica.»* Si la humanidad sola de Cristo (dice el censor romano) obedeció, oró y padeció; y si la oblation, las oraciones y la mediacion de Cristo no son operaciones producidas por el Verbo, sino solamente por la humanidad, de manera que la union hipostática no contribuyó en nada al complemento del principio de sus operaciones, síguese de esto que la humanidad de Cristo obró por sí misma, y por consiguiente que tenia una subsistencia y persona propia, distinta de la persona del Verbo: en fin seria preci-

(1) Disc. sur l'Hist. univ., 2. p.

(2) S. Thom., p. 3., Q. 19, art. 1.

so reconocer con Nestorio dos personas en Jesucristo.

32. Mas no es así: todas las operaciones de Jesucristo eran las del Verbo, que sustentaba las dos naturalezas, y que siendo incapaz en cuanto Dios de padecer y morir por la salvación de los hombres, tomó la carne humana, y así se hizo pasible y mortal, según el lenguaje del concilio de Letran: «*Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est mortalis et passibilis.*» Por este medio ofreció el Verbo eterno á su Padre, en la carne que habia tomado, el sacrificio de su sangre y de su vida, y se presentó por mediador cerca de Dios á quien, dice el apóstol san Pablo, era igual en grandeza y majestad: *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, qui est imago Dei invisibilis... quoniam in ipso condita sunt universa in cælis et in terra, quæ complacuit omnem plenitudinem inhabitare* (1 Coloss. XII). Así que, según el apóstol, Jesucristo es el mismo que crió el mundo, y en quien reside la plenitud de la divinidad.

33. Pero replica el apólogo de Berruyer, cuando dice este autor que la humanidad sola de Cristo obedió, oró y padeció, habla de la humanidad como principio *quo* físico, ó *medio quo fit operatio*; cuyo principio físico no podia convenir mas que á la humanidad sola, y no al Verbo. puesto que por medio de ella padeció y murió Cristo. Respóndese á esto, que la humanidad que era el principio *quo*, no podia en Jesucristo obrar por sí misma, sin ser movida por el principio *quod*, que el Verbo; el cual siendo la única persona que sustentaba las dos naturalezas lo obraba todo por lo mismo en la humanidad de una manera principal, aunque por su medio orase, padeciese y muriese. Según esto ¿cómo ha podido decir Berruyer: *Humanitas sola oravit, passa est?* y además: *Christi oblatio, oratio, mediatio, non sunt operationes à Verbo elicite?* Y lo

que ofrece otra clase de importancia, ¿cómo pudo decir respecto de las acciones de Cristo, *nihil omnino contulit unio hypostatica*? Ho dicho mas arriba que el Verbo era el agente principal que todo lo obraba: ¿y se inferiria de aquí que nada hacia la humanidad de Cristo? Todo lo obraba el Verbo, porque aunque la humanidad tambien obrase, con todo, como el Verbo era la única persona que sustentaba y terminaba á la humanidad, todo lo hacia en el alma y en el cuerpo, que le era propio, en virtud de la unidad de su persona. Así todo lo que se hacía en Jesucristo, era el querer, las acciones, los padecimientos del Verbo, porque este era el que todo lo determinaba, y la humanidad, docil, consentia y ejecutaba, de donde se sigue que todas las operaciones de Cristo fueron santas, de un precio infinito, y capaces de alcanzarnos toda gracia; y así por todo debemos rendirle eternas alabanzas.

34. Importa pues precavernos contra la idea falsa y perversa que el P. Berruyer (como dice el autor del *Saggio*) queria darnos de Jesucristo, á saber, que su humanidad era un ser existente por sí mismo, al cual unió Dios uno de sus Hijos naturales, puesto que (como hemos observado en el párrafo precedente, número 11), á creer á Berruyer, hay dos Hijos naturales de Dios: el uno engendrado del Padre en la eternidad, y el otro en tiempo por toda la Trinidad; y que Jesucristo no fue propiamente el Verbo que encarnó, como dice san Juan, *Et Verbum caro factum est*, sino el otro Hijo de Dios hecho en tiempo. Sin embargo, no lo entienden así los santos padres todos acordes en decir que el Verbo encarnó: san Gerónimo escribe (1): «Anima et caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus.» Enseñando san Ambrosio (2) que Jesucristo tan pronto hablaba se-

(1) S. Hier., Tract. 49 in Joan.

(2) S. Ambr., ep. — S. Leo in ep. 133.

guh la naturaleza divina como segun la humana, dice: «Quasi Deus sequitur divina, quia Verbum est, quasi »homo dicit humana » San Leon Papa escribe (1): «Idem »est qui mortem subiit, et sempiternus esse non desiit.» Y san Agustín (2): «Jesus Christus Dei Filius est, et Deus »et homo; Deus ante omnia sæcula, homo in nostro »sæculo. Deus quia Dei Verbum, Deus enim erat Ver- »bum: homo autem quia in unitatem personæ accessit »Verbo anima, et caro... Non duo Filii, Deus et homo, »sed unus Dei filius.» Y en otro lugar (cap. 36): «Ex »quo homo esse cœpit, non aliud cœpit esse homo quam »Dei Filius, et hoc unicus, et propter Deum Verbum, »quod illò suscepto caro factum est, utique Deus..., ut »sit Christus una persona, Verbum et homo.» El mismo lenguaje tienen los demas padres, á quienes me abstengo de citar por no ser demasiado largo.

35. Justísimamente pues condenó la santa sede con tanto rigor y muchas veces el libro del P. Berruyer en virtud de que contiene no solo muchos errores contrarios á la doctrina de la iglesia, sino que es perniciosísimo por cuanto nos hace perder la justa idea que debemos tener de Jesucristo. Enséñanos la iglesia que el Verbo eterno, el único Hijo natural de Dios (pues Dios no tiene mas que un solo Hijo natural, quien por esta razon es llamado Hijo único nacido de la sustancia de Dios Padre, primera persona de la Trinidad) se hizo hombre y murió por nuestra salvacion. El P. Berruyer, al contrario, quiere persuadirnos que Jesucristo no es el Verbo Hijo nacido del Padre en la eternidad, sino un Hijo que no fue conocido mas que de Berruyer y del P. Harduin, ó mas bien que lo imaginaron; el cual (supuesta la verdad de su ficcion) no tendria realmente mas que el nombre de Hijo de Dios., y el honor de ser asi llamado, puesto que Jesucristo para ser Hijo natu-

(1) S. Leo, serm. 66.

(2) S. Aug. in Enchirid., c. 35.

ral de Dios debía haber nacido de la sustancia del Padre; en vez que Cristo, en la opinion de Berruyer, ha sido hecho en tiempo por toda la Trinidad. Por lo cual se trastorna completamente la idea que hasta ahora habiamos tenido de nuestro Salvador, es decir, de un Dios que por el amor que nos tenia se humilló hasta tomar carne humana para poder padecer y morir; porque el P. Berruyer nos representa á Jesucristo no como un Dios hecho hombre, sino como un hombre hecho Hijo de Dios por la union que el Verbo contrajo con su humanidad. Jesucristo crucificado es la mayor prueba del amor de Dios hácia nosotros, y el mas poderoso motivo que nos empeña, ó como dice san Pablo, que nos precisa á amarle (*charitas Christi urget nos*), cuando vemos que el Verbo eterno igual al Padre de quien nació, quiso anonadarse y humillarse hasta tomar la carne del hombre y á morir por nosotros en una cruz; pero segun la idea de Berruyer, se desvanece esta prueba del amor de Dios con tan poderoso motivo de amarle. Hé aquí en resúmen la diferencia que hay entre la verdad que nos enseña la iglesia y el error que nos propone el P. Berruyer: dicenos la iglesia que creamos en Jesucristo un Dios hecho hombre que padeció y murió por nosotros en la carne que habia tomado con el único fin de poder padecer por nuestro amor; pero el P. Berruyer no quiere creamos en Jesucristo otra cosa que un hombre, que por haber sido unido por Dios á una persona divina, fue hecho por la Trinidad Hijo natural de Dios, y murió por la salvacion de los hombres; pero segun él no es un Dios quien murió, es un hombre, el cual no pudo ser Hijo de Dios como este autor se imagina; porque para ser Hijo natural de Dios hubiera debido nacer de la sustancia del Padre; en vez que, segun la suposicion de Berruyer, ha sido una obra *ad extra* producida por toda la Trinidad; y si Jesucristo es una obra *ad extra*, no puede ser Hijo

natural de Dios, no es mas que una pura criatura, y de esta manera se admite por consiguiente que hay en Jesucristo dos personas distintas, una humana y otra divina. En fin, segun el P. Berruyer no pudieramos decir que un Dios *dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis* (Eph. v, 2); pues segun él no ha sido el Verbo quien *tradidit semetipsum*, sino la humanidad de Cristo honrada por otra parte con la uníon del Verbo, *quæ sola passa est*, y se sujetó á la muerte. Séale pues al P. Berruyer particular su error, y digamos cada uno de nosotros con alegría como san Pablo: *In fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me* (Gal. ii, 20); y dé gracias y ame de todo corazon á este Dios que quiso siendo Dios hacerse hombre para padecer y morir por cada uno de nosotros.

36. Es lastimoso ver el abuso que hace Berruyer en toda su obra, y particularmente en sus disertaciones de la santa Escritura para adaptarla á su falso sistema de Jesucristo Hijo de Dios *uno subsistente en tres personas*. Ya trascribimos en el número 7 el texto de san Pablo (Philip. ii, 5 et seq.): *Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens etc.* Este pasaje prueba hasta la evidencia que el Verbo igual al Padre se anonadó tomando en su encarnacion la forma de esclavo. Pero á creer al P. Berruyer (1), no es el Verbo, no es la naturaleza divina la que se humilló; sino la humana unida á la divina: «*Humiliavit sese natura humana naturæ divinæ physice conjuncta.*» Pretende que suponer se anonadó el Verbo hasta encarnar y morir en la cruz, es degradar á la divinidad; por eso dice que dicho pasaje debe entenderse segun la comunicacion de idiomas, y por consiguiente de lo que hizo

(1) Berruyer, Disc. I, p. 26.

Jesucristo despues de la union hipostática; de donde infiere que fue la humanidad la que se humilló. Pero digo yo: ¡qué maravilla hay en que la humanidad se haya anonadado delante de Dios! El prodigio de bondad y de amor que Dios desplegó en la encarnacion, y que fue el asombro del cielo y de la naturaleza, ha sido ver al Verbo Hijo nacido de Dios é igual al Padre anonadarse como expresa la palabra *exinanivit*, haciéndose hombre, y de Dios que era, hacerse servidor de Dios segun la carne. Asi lo entienden todos los santos padres y doctores católicos, á excepcion de Harduino y Berruyer; y tambien lo entendió de esta manera el concilio de Calcedonia (art. v), en el cual se declaró que el Hijo de Dios que fue engendrado del Padre antes de todos los siglos encarnó en los últimos tiempos (*novissimis diebus*), y padeció por nuestra salvacion.

37. Pasemos á otros textos. Dice el apóstol (Hebr. 1, 2): *Diebus istis locutus est nobis in Filio... per quem fecit et sæcula*. Todos los santos padres entienden esto del Verbo por quien todo fue hecho, y el cual se hizo hombre; pero el P. Berruyer explica asi estas palabras, *per quem fecit et sæcula*: En consideracion de que Dios hizo los siglos. Y al texto de san Juan: *Omnia per ipsum facta sunt* (Joan. 1, 3), da esta interpretacion: en vista del cual fueron hechas todas las cosas. Por manera que niega al Verbo el título de Criador; cuando por el contrario leemos en san Pablo que Dios *ad Filium autem* (dixit): *Thronus tuus Deus in sæculum sæculi... et tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cæli* (Hebr. 1, 8 ad 10). Asi que no dice Dios que crió la tierra y los cielos en consideracion ó en vista del Hijo, sino que este los crió; por eso hace san Juan Crisóstomo este comentario: «Nunquam profecto id asserturus, nisi conditorem Filium, non ministrum arbitraretur, ac Patri et Filio pares esse intelligeret dignitates.»

38. Dice David (Psal. 11, 7): *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Pretende Berruyer que *hodie genui te* no designa la generacion eterna, como todo el mundo entiendo, sino la temporal que él ha inventado, segun la cual Jesucristo fue hecho en tiempo Hijo de Dios uno subsistente en tres personas. Hé aquí cómo explica las palabras, *ego hodie genui te*: Yo seré tu Padre y tú serás mi Hijo; habla de la segunda filiacion obrada por Dios *uno en tres personas*, filiacion soñada por él mismo.

39. Se lee en san Lucas (1, 35): *Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.* Dice Berruyer que estas palabras no se refieren á Jesucristo como Verbo sino como hombre; en virtud de que el nombre de *santo* no conviene al Verbo, sino mucho mejor á la humanidad. Al contrario, por la palabra *sanctum* entienden todos los doctores al Verbo, al Hijo de Dios nacido del Padre en la eternidad. Observa con razon Bossuet que la palabra *sanctum*, cuando es adjetivo, conviene mejor á la criatura; pero cuando es sustantivo y neutro expresa la santidad misma por esencia, que propiamente solo á Dios pertenece.

40. Dice Berruyer sobre este pasaje de san Mateo (xxviii, 19): *Euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus-Sancti,* que el nombre del Padre no significa la primera persona de la Trinidad, sino el Dios de los judíos, es decir, Dios uno subsistente en tres personas; y que el nombre del Hijo no designa el Verbo, sino Cristo en cuanto hombre hecho Hijo de Dios por la operacion divina que le unió al Verbo. Mas no dice que debe entenderse por el Espiritu-Santo. Hé aquí pues, segun el P. Berruyer, echado por tierra el sacramento del bautismo, ó por mejor decir abolido; porque segun él no seriamos bautizados en el nombre del Padre, sino en el de la Trinidad, y con semejante forma seria nulo el bautismo,

como se enseña universalmente con santo Tomás (1); además tampoco seríamos bautizados en el nombre del verdadero Hijo de Dios, á saber, del Verbo que encarnó, sino en el del hijo inventado por Berruyer, y hecho en tiempo por la Trinidad; hijo que nunca existió y que jamás existirá, puesto que no ha habido ni habrá nunca otro Hijo natural de Dios, que el Hijo único engendrado eternamente de la sustancia del Padre, principio y primera persona de la Trinidad. La segunda generacion obrada en tiempo, ó para hablar con mas exactitud la encarnacion del Verbo no ha hecho á Cristo Hijo de Dios, sino que le ha unido en una persona con el verdadero Hijo de Dios; y no le ha dado Padre, sino solamente una madre que le ha engendrado de su sustancia. Y rigorosamente hablando no puede decirse que esta sea una generacion, puesto que la del Hijo de Dios no es otra que la eterna; la humanidad de Cristo no fue engendrada de Dios, fue criada, fue solo engendada por María. Dice el P. Berruyer que la santísima Virgen es madre de Dios por dos títulos: 1.º por haber engendrado al Verbo; 2.º por haber dado á Cristo la humanidad, puesto que (en su sistema) el resultado de esta humanidad con el Verbo ha sido que Jesucristo fuese hijo de Dios. Ambas aserciones son falsas; primero porque no se puede decir que María haya engendrado al Verbo, pues este no ha tenido madre, solo sí un padre que es Dios; María no ha engendrado mas que al hombre que fue unido al Verbo en una misma persona; y por la razon de haber sido madre del hombre, ha sido en efecto, y es justamente llamada verdadera Madre de Dios. La segunda asercion de Berruyer es igualmente falsa, á saber, que la santísima Virgen contribuyó con su sustancia á que Jesucristo se hiciese hijo de Dios *uno subsistente en tres personas*, en virtud

(1) S. Thom., 3 p., Q. 60, a. 8.

de que esta suposición (como hemos visto) es completamente falsa; de suerte que atribuyendo á María estas dos maternidades, las destruye ambas. Hay muchos otros textos mutilados que estropea Berruyer; pero los omito por ahorrar á los lectores y ahorrarme yo mismo el disgusto que experimento al verme obligado á responder á tantas ineptias y falsedades inauditas hasta el día.

§. IV.

Dice Berruyer que Jesucristo no obró sus milagros por su propia virtud sino que los alcanzó de su Padre por sus oraciones.

41. Dice que Jesucristo hizo milagros en el solo sentido de haberlos obrado en virtud de un poder obtenido por sus oraciones: «*Miracula Christus efficit, non precatio.... prece tamen et postulatione.... eo unice sensu dicitur Christus miraculorum effector* (pág. 13 y 14).» Y en la 27 escribe que Jesucristo en cuanto Hijo de Dios (entendido de Dios *uno subsistente en tres personas*), tenía derecho por su divinidad á que sus oraciones (nótese la expresion) *fuesen oídas*. Así que, según él, los milagros del Salvador no eran efecto de su propia virtud; solamente los alcanzaba de Dios por via de súplica, como los obtienen los hombres santos. Pero esto el conducia á suponer como Nestorio, que Cristo era una persona puramente humana, distinta de la del Verbo, que siendo Dios igual al Padre, no tenía necesidad de obtener de él el poder de hacer milagros; siendo él mismo bastante poderoso para obrarlos por su sola virtud. Derívase este error de Berruyer de sus primeros y capitales errores ya examinados, á saber del primero en que supone que Cristo no es el Verbo, sino el hijo por él imaginado, hijo puramente de nombre, hecho en tiempo por Dios *subsistente en tres personas*; también nace del tercer error, en el que supone que eu

Cristo no obraba el Verbo como se ha demostrado, sino que era la humanidad sola: «Sola humanitas obediuit, »sola passa est.»

42. Pero así como incurriría en error en sus primeras proposiciones, sucede lo mismo en esta, á saber, que Cristo no hizo milagros sino por via de oraciones y de impetracion. El maestro de los teólogos, santo Tomás, enseña que Jesucristo «ex propria potestate miracula faciebat, non autem orando sicut alii (1);» y san Cirilo dice que nuestro Señor probaba que era verdadero Hijo de Dios, precisamente por los milagros que hacia; puesto que usaba no de una virtud extraña, sino de la suya propia: «Non accipiebat alienam virtutem.» Por segunda vez, dice santo Tomás (2), pareció obtener Jesus de su Padre el poder de obrar milagros; y fue cuando en la resurreccion de Lázaro implorando el poder de su Padre, dijo: *Ego autem sciebam, quia semper me audis; sed propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti* (Joan. II, 42). Pero añade el doctor angélico, que obra de esta manera para nuestra instruccion, á fin de que siguiendo su ejemplo recurramos á Dios en nuestras necesidades. Advértenos san Ambrosio que, con motivo de la resurreccion de Lázaro, no creamos que el Redentor oró á su Padre para hacer el milagro, como si él mismo no hubiera podido obrarlo, sino que en esto quiso darnos un ejemplo: «Noli insidiatrices aperire aures, ut putes, Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit... ad præcepta virtutis suæ nos informat exemplo (3).» Lo mismo se lee en san Ilario; pero da otra razon de la súplica de Jesus, y dice que no tenia necesidad de orar, y que si lo hizo, fue para enseñar-

(1) S. Thom., 3 p., Q. 43, a. 4.

(2) Id. ibid., Q. 21, a. 1 ad 1.

(3) S. Ambr., in Luc.

nos que era el verdadero Hijo de Dios: «Non prece
»eguit, pro nobis oravit, ne Filius ignoraretur (1).»

43. Por lo demas, dice san Ambrosio (2), que Jesucristo en vez de orar, mandaba cuando queria, y que le obedecian todas las criaturas, los vientos, la mar, las enfermedades. Mandó á la mar que calmase: *Tace, obmutesce* (Marc. iv, 19), y la mar obedeció; mandaba á las enfermedades que alligian á los enfermos, y estos recobraban la salud: *Virtus de illo exibat, et sanabat omnes* (Luc. vi, 19). Nos enseña el mismo Jesus que tenia el poder de hacer, y en efecto hacia todo lo que su Padre: *Quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit... sicut enim Pater suscitavit mortuos et vivificavit; sic et Filius omnes quos vult vivificat* (Joan. v, 19 et 21). Segun santo Tomás (3), solamente los milagros que Jesucristo hacia bastaban para manifestar el poder divino que poseia: «Ex hoc ostendebatur quod haberet virtutem cœqualem Deo Patri.» Esto es lo que nuestro Salvador manifestó á los judios cuando querian apedrearle (Joan. x, 32): *Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo, propter quod eorum opus me lapidatis? Respondieron los judios: De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia, et quia tu homo cum sis, facis te ipsum Deum.* Entonces replicó Jesus: *Vos dicitis: Quia blasphemias, quia dixi, Filius Dei sum? Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite etc.* (Joan. x, 33 et seq.). Pasemos á otros errores.

§. V.

Que el Espiritu-Santo no fue enviado á los apóstoles por Jesucristo, sino por el Padre solo, á ruegos de aquel.

44. Dice el P. Berruyer que no fue enviado el Es-

(1) S. Hilar., l. 10 de Trin.

(2) S. Ambr., l. 3 de Fide, c. 4.

(3) S. Thom., 3 p., Q. 43, a. 4.

«*piritu-Santo por Jesucristo á los apóstoles sino por Dios Padre á petición de Jesucristo: «Ad orationem Jesu Christi, quæ voluntatis ejus efficacis signum erit mittet Pater Spiritum-Sanctum (pag. 15). Quæ quasi rap-»tim delibavimus de Jesu Christo missuro Spiritum-Sanctum, quatenus homo Deus est Patrem rogaturus» (pag. 16).*»

45. También nace este error de los precedentes, á saber, que en Jesucristo no era el Verbo, quien obraba sino la humanidad sola, ó el hombre solo hecho Hijo de Dios uno subsistente en tres personas, á causa de la union de la persona del Verbo con la humanidad; y deducia de tan falso sistema esta otra falsa proposicion, que el Espíritu-Santo no fue enviado por Jesucristo, sino por el Padre, á petición del Hijo. Si en esta falsa proposicion pretende Berruyer dar á entender, que el Espíritu-Santo no procede del Verbo, sino solamente del Padre, habria caido en la herejía de los griegos, ya refutada en la *disertacion IV*; pero nada prueba que abrazase este error. Mas bien parece haber adoptado el de Nestorio, que admitiendo en Jesucristo dos personas, una divina y otra humana, decia en consecuencia, que la persona divina que habitaba en Jesucristo, juntamente con el Padre, envió al Espíritu-Santo; y que la persona humana alcanzó del Padre con sus oraciones que fuese enviado. Berruyer no lo dice terminantemente; pero afirmando que el Espíritu-Santo no fue enviado por Jesucristo sino por medio de sus oraciones, hace ver que creía, ó que en Jesucristo no hay persona divina, ó que hay dos, una divina que envia al Espíritu-Santo, y la otra humana que consigue sea enviado por medio de sus oraciones; y lo que prueba que tal es la opinion de Berruyer, es que dice que en Jesucristo el obrar y padecer no pertenece mas que á la humanidad, es decir, solamente al hombre hecho Hijo de Dios por las tres personas juntas; el cual no era ciertamente el

Verbo nacido del Padre solo en la eternidad. Dice sin embargo que el Verbo fue unido á la humanidad de Cristo en unidad de persona; pero obsérvese que en su opinion no obraba el Verbo, y que Berruyer jamas dice, que fue el Verbo quien obró en Cristo, al contrario, afirma que era la humanidad sola. Pero entonces ¿de qué servia la union del Verbo con la humanidad en unidad de persona? No tuvo otro efecto, segun la doctrina de Berruyer, sino que por medio de su union hipostática fue Cristo hecho Hijo de Dios por las tres personas juntas; por eso dice, como hemos observado en el número 15, que las operaciones de Cristo *non sunt operationes à Verbo elicite, sunt operationes totius humanitatis*; y poco despues escribe que en cuanto á las acciones de Cristo, la union hipostática para nada entraba en ellas. *In ratione principii agentis.... unio hypostatica nihil omnino contulit.*

46. ¿Cómo puede aventurar el P. Berruyer que no fue enviado el Espíritu-Santo por Jesucristo, cuando el mismo Jesus afirmó muchas veces que lo enviaria á los apóstoles? *Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis à Patre spiritum veritatis* (Joan. xv, 26). *Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos* (Joan. xvi, 7). ¡Cosa sorprendente! Jesucristo dijo que enviaba al Espíritu-Santo; y el P. Berruyer dice que el Espíritu-Santo no fue enviado por Jesucristo, sino por sus oraciones. Quizá se objete que tambien dijo Jesus: *Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis* (Joan. xiv, 16). Respondemos con san Agustin que Jesucristo hablaba entonces como hombre; pero cuando habla como Dios, repite mil veces, *quem ego mittam vobis; mittam eum ad vos*. Y en otro lugar (Joan. xiv, 26) dice lo mismo: *Paracletus autem Spiritus-Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*. San Cirilo explica asi estas palabras: *In nomine meo, es decir, Per*

me, quia à me quoque procedit. Es indudable que el Espíritu-Santo no podía ser enviado mas que por las personas divinas que eran su principio, á saber, el Padre y el Verbo. Si pues el Espíritu-Santo fue enviado por Jesucristo, es indudable que lo fue por el Verbo que obra en Jesucristo; y siendo el Verbo igual al Padre, y principio del Espíritu-Santo en union con el Padre (á pesar de la doctrina del P. Berruyer), no tenia necesidad de pedir al Padre que fuese enviado el Espíritu-Santo; como el Padre le envió, lo hizo él igualmente.

§. VI.

Otros errores del P. Berruyer sobre diferentes objetos.

47. Los escritores que refutaron la obra del P. Berruyer censuran en ella otros muchos errores, los cuales si no son evidentemente contrarios á la fe, al menos son opiniones ó proposiciones extravagantes, que no convienen con el sentir de los padres, y la doctrina comun de los teólogos. Voy á indicar sin órden fijo aquellos que me parecen mas groseros y reprehensibles, uniendo algunas cortas reflexiones, y dejando á mis lectores el cuidado de agregar los demas que convengan.

48. Dice en las páginas 56 y 58: «*Revelatione deficiente, cum nempe Deus ob latentes causas cum nobis denegare non vult, non est cur non teneamur saltem objecta credere, quibus religio naturalis fundatur.*» Dice pues en órden á la revelacion de los misterios de la fe, que faltando dicha revelacion, estaríamos obligados á creer al menos los objetos sobre que descansaba la religion natural. Y en la página 245 indica la razon de su parecer en estos términos: «*Religio pure naturalis, si Deus ea sola contentus esse voluisset, propriam fidem ac revelationem suo habuisset modo, quibus Deus ipse in fidelium cordibus, et animo, inalie-*

»nabilia jura sua exercuisset.» Nótese á lá vez la extravagancia del cerebro, y la manera confusa con que se produce. Por lo demas, parece conceder que puede haber verdaderos fieles en la religion puramente natural, la cual, segun él, tiene en cierta manera su fe y su revelacion. Luego habria en la religion puramente natural una fe y una revelacion, con la que pudiera decirse que Dios estaria contento. Quizá se diga que el autor habla de una hipótesi; pero es un escándalo presentarla, porque puede dar ocasion á creer que sin los méritos de Jesucristo, pudiera Dios contentarse con una religion enteramente natural, y salvar asi á quienes la profesasen. Pero san Pablo responde á los que pensaren de esta manera: *Ergo gratis Christus mortuus est* (Galat. 2, 2)? Si la religion natural es suficiente para salvar al que no cree ni espera ser salvo por Jesucristo, que es el único camino de salvacion, luego Jesucristo murió en vano por los hombres? Mas en vez de esto enseña san Pedro que no hay salvacion sino en Jesucristo: *Non est in aliquo alio salus; nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* (Act. 4, 12). Tanto bajo la ley antigua, como bajo la nueva, el solo camino para llegar á la salvacion, ha sido el conocer la gracia del Redentor; y asi leemos en san Agustin, que es necesario creer, no ha sido dado á nadie vivir segun Dios, sino á quienes fue revelado Jesucristo que ya vino ó habia de venir: «Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Jerusalem; quod nomini concessum fuisse credendum est nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei, et hominum, homo, Christus Jesus, qui venturus in carne sic antiquis sanctis prænuntiabatur, quemadmodum vobis venisse nuntiatus est (1).»

(1) S. Aug., l. 18 de Civ. Dei, c. 47.

49. Y esta fe es la que ha sido necesaria en todo tiempo para vivir en union con Dios *Justus est fide vivit*, dice el apóstol: *Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum, manifestum est, quia justus ex fide vivit* (Galat. III, 11). Ninguno, dice san Pablo, se justifica cerca de Dios por la ley sola que nos impone la observancia de los preceptos, sin darnos la fuerza de cumplirlos; y no podemos hacerlo, desde el pecado de Adan, por el solo libre albedrío: es pues necesario el auxilio de la gracia que debemos pedir á Dios y esperar por la mediacion del Redentor. «*Ea quippe fides* (escribe san Agustin) *justos sanavit antiquos, quæ sanat et nos, id est Jesu Christi fides mortis ejus* (1).» Y en otra parte da la razon de esto (2): «*Quia sicut credimus nos, Christum venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita illi moriturum.*» Se engañaban los hebreos creyéndose capaces sin orar y sin la fe en el mediador que habia de venir, de observar la ley que les estaba impuesta. Cuando Dios les preguntó por medio de Moisés si querian someterse á la ley que estaba dispuesto á revelarles, respondieron: *Cuncta quæ locutus est Dominus, faciemus* (Exod. xix, 8). Pero despues de esta promesa, dijo el Señor: *Bene omnia sunt locuti quis det talem eos habere mentem, ut timeant me et custodiant universa mandata mea in omni tempore* (Deut. v, 29). Han hablado bien diciendo que quieren observar todos mis mandamientos; pero ¿quién les dará la fuerza para cumplirlo? Queriendo dar á entender con esto que si pensaban observarlos sin obtener por medio de sus oraciones el auxilio divino, jamas lo conseguirian. ¿Y qué sucedió? Poco despues abandonaron al Señor, y adoraron el vellocino de oro.

50. Semejante y aun mayor era la ceguedad de los

(1) S. Aug. de Nat. et Grat., p. 149.

(2) Id., de Nupt. et Concup., l. 2, p. 113.

paganos que tenían la presuntuosa confianza de hacerse justos por la sola fuerza de su propia voluntad. ¿Qué tiene Júpiter, decía Séneca, mas que el hombre de bien á excepcion de una vida mas dilatada? «Jupiter quo antecedit virum bonum? Diutius bonus est. Sapiens nihil se minoris extimat, quod virtutes ejus spatio brevioris clauduntur (1).» Añadia que Júpiter despreciaba los bienes temporales porque no podia hacer uso de ellos; pero que el sabio los desprecia voluntariamente: «Jupiter uti illis non potest, sapiens non vult (2).» Séneca, exceptuada la mortalidad, igualaba el sabio á Dios: «Sapiens, excepta mortalitate, similis Deo (3).» Este hombre soberbio, llegó hasta preferir la sabiduría del hombre á la de Dios, diciendo que Dios la tiene por su naturaleza, en vez que el sabio la debe á su trabajo: «Est aliquid, quo sapiens antecedit Deum; ille naturæ beneficio, non suo, sapiens est (4).» Decia Ciceron que no podriamos gloriarnos de la virtud, si Dios nos la diese: «De virtute recte gloriamur, quod non contingeret, si id donum à Deo, non à nobis haberemus (5).» Y en otra parte escribió: «Jovem optimum maximum appellant non quod nos justos, sapientes efficiat, sed quod iucolumes, opulentos, ect.» Hé aquí hasta dónde llegaba el orgullo de estos sabios del mundo; osaban afirmar que la virtud y la sabiduría eran su propio bien, y no dones de Dios.

51. A efecto pues de esta presuncion se condensaban mas y mas sus tinieblas. Los mas sabios entre ellos, es decir, los filósofos, eran los mas orgullosos y tambien los mas ciegos; y aunque brillase en sus entendimientos la luz natural, y les hiciese conocer la verdad de un Dios

(1) Seneca, ep. 73.

(2) Id. ibid.

(3) Id., de Const. sap., c. 8.

(4) Id., ep. 63.

(5) Cic., de Nat. deor., p. 253.

criador y Señor de todo, sin embargo, como dice el apóstol, no sabían aprovecharse de esta luz para dar gracias á Dios y honrarle debidamente: *Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt* (Rom. 1, 21); y á medida que presumían mas de su sabiduría, se aumentaba su necesidad: *Dicentes enim se esse sapientes; stulti facti sunt* (ib., v. 22). En fin llegaron á tal extremo de ceguedad que honraban como Dioses á los hombres y á los animales; *Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium* (ib., 23). Por eso merecieron que Dios los abandonase á sus perversos deseos: y hechos esclavos de la concupiscencia, se entregaron á las pasiones mas brutales y abominables: *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam, etc.* (ibid, 24). El mas célebre de los antiguos sabios fue Sócrates, quien se refiere haber sido perseguido porque reconocia un solo Dios soberano, Señor del mundo; y sin embargo trató de calumniadores á los que le acusaron de no adorar á los dioses del país; y al morir no se avergonzó de mandar á su discípulo Xenofonte inmolase á Esculapio en nombre suyo un gallo que guardaba en su casa. Platon, segun refiere san Agustin, queria que se ofreciesen sacrificios á muchos dioses (1). El gran Ciceron, uno de los paganos que poseia mas luces, reconocia un Dios supremo; mas sin embargo queria se adorase á los dioses ya recibidos en Roma. Hé aqui la sabiduría de los paganos, á quienes ensalza Berruyer como capaces de producir, sin el conocimiento de Jesucristo, almas rectas é inocentes, é hijos adoptivos de Dios.

52. Prosigamos ahora el exámen de las otras ineptias de Berruyer, de que yá hemos hablado arriba:

(1) S. Aug., de Civ. Dei, l. 8, c. 12.

«*Relate ad cognitiones explicitas, aut media necessaria quæ deficere possent ut eveherentur ad adoptionem filiorum, dignique fierent cælorum remuneratio- ne, præsumore debemus, quod viarum ordinaria- rum defectu in animabus rectis ac innocentibus bõ- nus Dominus cui deservimus, attenta Filii sui media- tione opus suum perficeret quibusdam omnipotentia- rationibus, quas liberum ipsi est nobis haud dete- gere (1).*» Dice pues que á falta del conocimiento de los medios necesarios para la salvacion, debemos presumir que salvará Dios á las almas rectas é inocentes, por ciertas razones de su omnipotencia que no está obliga- do á revelarnos. ¡Qué multitud de absurdos en pocas palabras! Califica pues de *rectas é inocentes* á unas al- mas que no conocen los medios necesarios para la sal- vacion, ni por consiguiente la mediacion del Redentor, cuyo conocimiento, como ya hemos visto, siempre ha- sido necesario á los hijos de Adan. ¿Acaso fueron cria- das estas almas *rectas é inocentes* antes del nacimiento de Adan? Pero si lo fueron despues de la caida de este son necesariamente hijas de ira; ¿y cómo pueden hallar- se elevadas á la adopcion de hijos de Dios, y llegar por este medio, sin creer en Jesucristo (fuera del cual no hay salvacion), y sin el bautismo hasta gozar de Dios en el cielo? Creiamos nosotros y creemos aun que para alcanzar la salvacion no hay otro camino que la mediacion de Jesucristo: *Ego sum via, veritas, et vita* (Joan. xiv, 6); y en otra parte: *Ego sum ostium; per me si quis introierit, salvabitur* (Joan. x, 9). Y san Pablo (Eph. ii, 18) dice: *Per ipsum habemus accessum.... ad Patrem*. Pero nos revela el P. Berruyer que hay otro camino oculto, por el cual salva Dios á las almas *rectas*, que viven en la religion natural: camino de que no en- contramos huella alguna ni en las Escrituras ni en los

(1) Berruyer t. 1, p. 58.

santos padres ni en los autores eclesiásticos. Cuanta gracia y esperanza prometió Dios á los hombres para su salvacion; lo hizo dependientemente de la mediacion de Jesucristo. Léase á Selvaggio en sus notas sobre Masheim (t. 1, not. 68), en donde demuestra que todas las profecías del antiguo testamento, y aun los hechos históricos, predijeron ó figuraron esta verdad segun lo que dice el apóstol: *Hæc omnia in figura facta sunt* (1. Cor. x, 6). Nuestro mismo Salvador hizo ver á sus dos discípulos que iban á Emmaüs, que hablaban de él todos los libros de la ley antigua: *Et incipiens à Moyse, et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus scripturis quæ de ipso erant* (Luc. xxiv, 27). Y el P. Berruyer dice que hubo almas en la ley natural que obtuvieron la adopcion de hijos de Dios sin haber tenido conocimiento alguno de la mediacion de Jesucristo.

53. Pero ¿cómo sucedió esto, cuando Jesucristo es quien ha dado á sus fieles *potestatem filios Dei fieri*? Hé aquí lo que dice el P. Berruyer: «*Quod adoptio prima, coque gratuito, cujus virtute ab Adamo usque ad Christum, intuitu Christi venturi fideles omnes sive ex Israel, sive ex gentibus facti sunt filii Dei, non dederit Deo nisi filios minores semper et parvulos usque ad tempus præfinitum à Patre. Vetus hæc itaque adoptio præparabat aliam et novam quasi parturiebat adoptionem superioris ordinis* (pag. 219 et seq.). Admite pues dos adopciones, primera y segunda: esta es la que tuvo lugar en la ley nueva; la primera, segun él, era aquella por la cual se salvaron todos aquellos judios ó paganos que tuvieron fe, en vista de Jesucristo que habia de venir, y que no ha dado á Dios mas que hijos menores y pequeños. Añade que esta antigua adopcion preparaba, y producía una nueva de un orden superior; pero dice que en la antigua los fieles *vix filiorum nomen obtinerent* (p. 227). Para señalar y examinar to-

das las extravagancias de un autor tan fecundo en opiniones bizarras, y hasta entonces inauditas en teología, serian necesarios muchos volúmenes. Como enseña santo Tomás (3. p., Q. 23, a. 1) la adopcion de hijos de Dios les da el derecho de tener parte en la herencia, es decir, en la gloria de los bienaventurados. Ahora bien, supuesto lo que pretende Berruyer sobre que la adopcion antigua era de un orden inferior, preguntásele si tal adopcion hubiera dado derecho á la totalidad ó á la mitad de la bienaventuranza, y cuál era esta adopcion. Para refutar semejantes paradojas basta indicarlas. Lo cierto es que jamas hubo sino una religion verdadera que no ha tenido mas objeto que Dios ni ha enseñado otro camino que Jesucristo para ir á Dios. Es pues la sangre de Jesucristo la que quita los pecados del mundo, y la que ha salvado á cuantos se salvaron; y sola su gracia ha hecho hijos de Dios. Dice Berruyer (p. 299) que la ley natural inspiraba la fe, la esperanza y la caridad. ¡Qué absurdo! Estas tres virtudes son dones infusos de Dios, ¿cómo podian ser inspirados por la ley natural? No habia dicho tanto el mismo Pelagio.

54. Dice en la página 202: « Per annos quatuor » mille quotquot fuerunt primogeniti, et sibi successerunt in hæreditate nominis illius, *Filius Hominis*, debitum nascendo contraxerunt. » Y en la 210: « Per » Adami hominum parentis, et primogeniti, lapsum » oneratum est nomen illud; sancto quidem, sed pœnali debito satisfaciendi Deo in rigore justitiæ, et peccata hominum expiandi. » Dice pues que todos los primogénitos por espacio de cuatro mil años tuvieron la obligacion de satisfacer por los pecados de los hombres. Si fuese verdadera esta opinion tal como se enuncia, seria afflictiva para mí, que por mi desgracia pertenezco al número de los primogénitos; y así estaria obligado á satisfacer, no solamente por mis pecados que son mu-

chos, sino tambien por los de los demas. Pero quisiera me dijese sobre qué se funda esta obligacion. Parece quiere decir que es natural: «*Erat præceptum illud quantum ad substantiam naturale* (p. 205).» Pero no hallará hombre de sano juicio que convenga en que haya tal obligacion natural, puesto que no está señalada en parte alguna de la Escritura, ni en los cánones de la iglesia. No es pues natural, como tampoco es impuesta por Dios por un precepto positivo, en virtud de que todos sus hijos nacen culpables por el pecado de Adán; y así no solamente los primogénitos sino todos los hombres (excepto Jesus y su santa Madre), han contraído el pecado original, y estan obligados á purificarse de esta mancha.

55. Deja en seguida el P. Berruyer á los primogénitos, y aplica á nuestro Señor Jesucristo la doctrina que acaba de inventar; diciendo que todos los antepasados de Jesucristo hasta san José fueron primogénitos; y despues añade, que en nuestro Salvador se reunieron en virtud de la sucesion transmitida por san José, todos los derechos y obligaciones de los primogénitos que le habian precedido; pero que no habiendo podido satisfacer ninguno de ellos por el pecado á la justicia de Dios, fue necesario que el Salvador, solo capaz de hacerlo, se encargase de pagar por todos, pues que tenia la principal primogenitura: y que por esta razon es llamado hijo del hombre (en vez que, segun san Agustin, era aquel un titulo de humildad, no de grandeza ú obligacion); y que por consiguiente, en calidad de hijo del hombre, y primogénito de los hombres, y en calidad tambien de hijo de Dios, contrajo en rigor de justicia la obligacion de sacrificarse á Dios por su gloria y la salvacion de los hombres: «*Debitum contraxerat in rigore justitiæ fundatum, qui natus erat filius hominis, homo primogenitus simul Dei unigenitus, ut se pontifex idem, et hostia, ad gloriam Dei restituendam, sa-*

»lutemque hominum redimendam, Deo Patri suo exhiberet (p. 205). «Por eso añade en la 209, que Cristo estaba obligado por un precepto natural á satisfacer *ex condigno* con su pasion á la justicia divina, por el pecado del hombre: «Offerre se tamen ad satisfaciendum Deo »*ex condigno, et ad expiandum hominis peccatum, quo »satis erat passione sua, Jesus Christus filius hominis »et filius Dei, præcepto naturali obligabatur.*» Dice pues que Jesucristo como hijo del hombre y primogénito de los hombres, habia contraido una obligacion fundada en rigor de justicia, de satisfacer á Dios con su pasion por el pecado del hombre. Pero respondemos que nuestro Salvador, ni como hijo del hombre, ni como primogénito de los hombres, podia contraer la obligacion estricta de satisfacer por el hombre; no en concepto de hijo del hombre, puesto que seria una blasfemia decir que Jesucristo contrajo la mancha original: «Accipit enim hominem, dice santo Tomás (3 p., Q. 14, a. 3), »*absque peccato.*» Ni tampoco en concepto de primogénito de los hombres. Es verdad que le llama san Pablo primogénito entre muchos hermanos; pero es necesario entender el sentido en que el apóstol da este nombre á Jesucristo: Hé aquí el texto: *Nam quos præscivit, et prædestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* (Rom. VIII, 29). Estas palabras de san Pablo significan que á los que Dios ha previsto deber ser salvos, los ha predestinado á hacerse semejantes á Jesucristo en santidad, y por imitacion de su paciencia en la vida despreciada, pobre y afligida que llevó en la tierra.

56. Pero replica Berruyer que Jesucristo no podia, segun estricta justicia, ser mediador de todos los hombres, si no era al mismo tiempo hombre Dios, é hijo de Dios (p. 189), y si no satisfacía de esta manera plenamente por el pecado del hombre. Pero enseña santo Tomás (3 p., art. 1 ad 2) que puede Dios recibir dos gé-

neros de satisfacciones por el pecado del hombre una perfecta y la otra imperfecta: la primera cuando le es dada por una persona divina, como la que le dió Jesucristo; y la otra cuando acepta la satisfaccion que el hombre le da, la cual, si Dios la aceptase, seria seguramente suficiente para aplacarle. Llama insensatos san Agustin á los que dicen que Dios no habria podido salvar á los hombres sin hacerse hombre, y sin padecer todo lo que padeció. Podia muy bien, pero si lo hubiese hecho hubiera, dice este padre, incurrido igualmente en la necia desaprobacion de aquellos: «Sunt stulti qui »dicunt: non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem, et à peccatoribus »omnia illo pateretur. Quibus dicimus, poterat omnino; »sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret.»

57. Considerado esto, lo que parece intolerable, es la asercion de Berruyer, que Jesucristo como hijo del hombre y primogénito de los hombres, habia contraido en rigor de justicia la obligacion de sacrificarse á Dios por su muerte, á fin de satisfacer por el pecado del hombre, y alcanzarle la salvacion. Es verdad que el mismo Berruyer dice en la página 189, que la encarnacion del Hijo de Dios no ha sido necesaria sino conveniente. Pero se contradice en esto, segun lo que aventura en las páginas referidas en el número 55. Por lo demas en cualquier sentido que lo entienda, es cierto que todo lo que Jesucristo padeció por nosotros, no fue por necesidad, ni por obligacion, sino por su pura y libre voluntad; habiéndose ofrecido él mismo á padecer y morir por la salvacion de los hombres: *Oblatus est, quia ipse voluit* (Is. LIII, 7). Y el mismo Cristo dice: *Ego pono animam meam..... nemo tollit eam à me; sed ego pono eam à me ipsa* (Joan. X, 17 et 18). Y como tambien dijo el apóstol san Juan, Jesucristo nos ha hecho conocer, sacrificando por nosotros su propia vida,

el grande amor que nos tenia: *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animum suam, pro nobis posuit* (I Joan. III, 16). Sacrificio de amor que sobre el monte Tabor, fue llamado exceso por Moisés y Elías (Luc. IX, 31).

58. Paso en silencio otros errores que se hallan en la obra de Berruyer, entre los cuales creo son los mas manifiestos y perniciosos, sin contradiccion alguna, los que refuté al principio, y especialmente en los párrafos 1.º y 3.º, en donde parece haberse esforzado este autor fanático por trastornar la creencia y la justa idea que las Escrituras y los concilios nos dan del gran misterio de la encarnacion del Verbo eterno, sobre el cual descansan toda nuestra religion y salvacion. Concluyo protestando siempre, que todo lo que he escrito en esta obra, lo sujeto enteramente al juicio de la iglesia, de la cual me glorio ser hijo obediente, cualidad con la que espero vivir y morir.

Todo á gloria de nuestro amor, y de María nuestra esperanza.

NOTA. Las dos siguientes disertaciones son del abate Simonin.

DISERTACION DECIMASEXTA.**Refutacion de la pretendida constitucion civil del clero.**

1. En 1789 convocó Luis XVI los estados generales como el último remedio al peligro que amenazaba á la Francia. No eran favorables las circunstancias: reinaba entonces una viva fermentacion en los entendimientos imbuidos de las nuevas doctrinas filosóficas. Uno de los primeros efectos de la efervescencia que se agitaba, fue la fusion de los tres órdenes en una sola asamblea, la cual tomó el título de *Asamblea nacional*. Muy pronto se asentó por base de la legislacion, que *todo poder y toda autoridad legitima emanaba del pueblo y le pertenecia como á su verdadero origen*. En fin, el 12 de julio de 1790 fue decretada la *constitucion civil del clero*, asi llamada, sin duda, para hacer creer que no versaba mas que sobre objetos puramente civiles, cuando determinaba acerca de las materias exclusivamente dependientes de la autoridad espiritual. Hé aquí sus principales disposiciones: «Tendrán las diócesis (sin el concurso de la autoridad eclesiástica) una nueva demarcacion, y se fijará por departamentos. — Los obispos serán nombrados por las asambleas populares, y confirmados por los metropolitanos, sin acudir á la santa sede para la institucion canónica. — Las diócesis serán administradas por un consejo de sacerdotes, del cual los obispos no serán mas que presidentes. — En la vacante de las sillas episcopales, la administracion de las diócesis pertenecerá de pleno derecho á un sacerdote designado por los decretos. — Los curas serán igualmente nombrados por los electores legos, y este

«título de nombramiento les bastará para ejercer válidamente sus funciones.— Todos los miembros del clero, obispos, curas y otros que tengan título de beneficios ó de funciones, serán obligados á prestar el juramento de observar la constitucion decretada, bajo pena de destitucion de sus beneficios, empleos y funciones, efectuado en el mero hecho de rehusar el juramento.— Se procederá á la eleccion de nuevos titulares en recomplazo de los obispos, curas y otros que rehusaren el juramento.— En defecto de los metropolitanos ú obispos antiguos que hubiesen rehusado el juramento, los directorios de departamentos ó distritos designarán ellos mismos á los electos, el obispo cualquiera á que deberán recurrir para recibir de él su confirmacion.

§. I.

La constitucion pretendida civil del clero es cismática.

2. PRIMERA PRUEBA.— Rompia la unidad de ministerio. En la iglesia no puede haber mas que un ministerio, un cuerpo de pastores: asi es que hay cisma en la iglesia si, viviendo el soberano pontífice, se abroga algun otro esta dignidad; lo hay en las diócesis, si en lugar de los obispos canónicamente instituidos, se constituyen otros obispos de estas mismas diócesis, sin ser enviados por la autoridad eclesiástica. Ahora bien, la constitucion civil del clero establecia en las diócesis nuevos obispos en vez de los antiguos, sin que estos hubiesen hecho su dimision, y sin haber sido depuestos por la autoridad eclesiástica.

3. SEGUNDA PRUEBA. Destruia tambien la apostolicidad del ministerio instituyendo uno sin mision y sin jurisdiccion. Es de fé que los obispos y los sacerdotes reciben el carácter en la orden, sin recibir por esto ni mision ni jurisdiccion. Asi lo definió el concilio de Trenz-

to (sess. XIII, c. 7): «Si quis dixerit eos qui ab ecclesiastica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros: anathema sit.» Pero si la ordenacion no da la mision ni la jurisdiccion, es pues necesario que sean conferidas segun las reglas establecidas en la iglesia. Hagamos la aplicacion de estos principios. Los obispos y sacerdotes establecidos en ejecucion de la constitucion civil estaban sin jurisdiccion, si no la poseian en virtud de su ordenacion, y si tampoco la tenian de la iglesia. Ahora bien, 1.º segun lo que se ha dicho no la recibieron en su ordenacion, 2.º tampoco la tenian de la iglesia. Conviene en esto los mismos partidarios de la constitucion; y en efecto, ¿por qué razon querian que la jurisdiccion estuviese afecta á la ordenacion, sino porque era demasiado público y manifiesto que las leyes de la iglesia sobre la institucion de sus ministros habian sido violadas en sus personas, y que no tenian otra mision ni jurisdiccion que las que les habia conferido la autoridad puramente civil?

4. TERCERA PRUEBA. — La constitucion llamada civil del clero atribuia á los simples sacerdotes los derechos mismos de los obispos. El artículo 14 del título I decia: «Los vicarios de las iglesias catedrales, los vicarios superiores y vicarios directores de los seminarios formarán juntos el consejo habitual y permanente del obispo, quien no podrá hacer acto alguno de jurisdiccion en lo concerniente al gobierno de la diócesis y del seminario sino despues de haber deliberado con ellos.» No podia pues el obispo ejercer jurisdiccion que no fuese autorizada por un consejo de sacerdotes cuyos sufragios se hacian necesarios.

5. CUARTA PRUEBA. — Destruia en fin la autoridad del soberano pontífice. Hé aquí cómo estaba concebido el artículo 4.º del título I: «Está prohibido á toda iglesia ó parroquia de Francia y á todo ciudadano francés

«el reconocer en ningun caso, y bajo cualquier pre-
 »texto, la autoridad de un obispo ordinario ó metropo-
 »litano, cuya silla estuviese establecida bajo la domina-
 »cion de una potencia extranjera, ni la de sus delegados
 »residentes en Francia ó en otra parte, todo sin per-
 »juicio de la unidad de la fe y de la comunión que se-
 »rá mantenida con el jefe de la iglesia universal, como
 »se dirá despues.» El artículo relativo especialmente
 al romano pontífice, dice así: «El nuevo obispo no po-
 »drá dirigirse al papa para obtener de él confirma-
 »cion alguna; pero le escribirá como al jefe visible de
 »la iglesia universal, en testimonio de la unidad de fe
 »y de la comunión que debe tener con él.» El primer
 artículo parecia establecer una excepcion respecto del
 romano pontífice; pero hé aquí que el segundo que ex-
 plica en qué sentido debe tomarse lo que de aquel se
 dice en el primero, tampoco reconoce en él el primado
 de jurisdiccion.

6. QUINTA PRUEBA. — Agrégase á todas estas razo-
 nes la autoridad de los soberanos pontífices. Al decre-
 tar los legisladores de 1790 la constitucion civil del
 clero, no han hecho mas que renovar antiguos errores
 que Marsilio de Padua se atrevió el primero á reducir
 á sistema en un libro que intituló *Defensorium pacis*.
 Llevaron la audacia todavia mas lejos, puesto que dieron
 á los infieles el derecho de establecer leyes para la
 disciplina espiritual, y de elegir los pastores de la
 nueva iglesia de Francia. Ahora bien, Juan XXII
 condenó como heréticas muchas proposiciones saca-
 das del *Defensorium pacis*, y como heresiarcas á Mar-
 silio de Padua, autor principal de dicho libro, y á Juan
 de Sandun, su colaborador. La bula de este pontífice,
 fechada el 13 de octubre de 1327, fue publicada
 en todos los reinos católicos, especialmente en París,
 dice el abate Pey (*Traité des deux Puissances*, t. II,
 p. 106).

7. De ciento treinta y un obispos que ocupaban las sillás de Francia, ciento veinte y siete se levantaron con fuerza contra la pretendida constitucion civil del clero y escribieron sobre esto al jefe de la iglesia universal. Despues de haber discutido sus disposiciones y principios en juntas de cardenales, declaró Pio VI, en un breve doctrinal dirigido á los obispos de la asamblea nacional, con fecha del 10 de marzo de 1791, que el decreto sobre la constitucion civil del clero «destruia los dogmas mas sagrados y la disciplina mas cierta de la iglesia; que abolia los derechos de la primera silla, los de los obispos, de los sacerdotes etc.» En otro breve que dirigió al clero y pueblo francés el 13 de abril de 1791, despues de haber recordado el del 10 de marzo precedente, declara el mismo pontífice que nadie puede ignorar que «segun su juicio y el de la santa silla apostólica, la nueva constitucion del clero está compuesta de principios bebidos en la herejía; que en consecuencia es herética en muchos de sus decretos, y opuesta al dogma católico; que en otros es sacrilega, cismática, etc.» Este juicio del 13 de abril se hizo bien prouto el de la iglesia universal. Dirigido de rechamente á Francia como hemos dicho, todos los obispos que no se habian manchado con el juramento inicuo, le recibieron con respeto, y dieron allí toda la publicidad que las circunstancias borrascosas permitian. Enviado oficialmente á todos los demas obispos de la cristiandad católica, se adhirieron á él expresamente mas de ciento treinta y cinco prelados extranjeros; los otros no reclamaron, y en todas partes los eclesiásticos desterrados de Francia por haber rehusado el juramento, fueron acogidos por los primeros pastores, como verdaderos confesores de la fe y de la unidad católica.

§. II.

Respuesta á las objeciones.

8. PRIMERA OBJECCION.—Se juzgaba que los obispos habian hecho dimision y renunciado á sus empleos una vez que no prestaron el juramento prescrito en el tiempo determinado. No es renunciar á su silla el negarse á un juramento infuso exigido por una autoridad incompetente. Los obispos no pueden ser desposeidos sino en virtud de una deposicion, ó dimision voluntaria. Confiesan los adversarios que no fueron depuestos; por otra parte, semejante deposicion habria provenido de una autoridad incompetente, y por lo mismo hubiera adolecido de nulidad. No queda pues mas que la suposicion de una dimision voluntaria. Pero ¿hay nada mas notoriamente falso que tal suposicion, puesto que al contrario sabe todo el mundo que los obispos proclamaron constantemente y de comun acuerdo que pretendian conservar y retener su jurisdiccion?

9. SEGUNDA OBJECCION.—Objétase en segundo lugar, que los obispos y los sacerdotes reciben la mision y la jurisdiccion en la ordenacion y en virtud de su carácter luego los obispos instituidos por la constitucion civil; no carecian de jurisdiccion. Respondemos que el cánón del concilio de Trento que hemos copiado antes, declara herética la proposicion que afirma que la mision y la jurisdiccion van afectas á la ordenacion. Y no se diga que el concilio de Trento no fue recibido en Francia por lo que respecta á los decretos de disciplina; porque el decreto de que se trata no solamente es relativo á la disciplina, sino tambien á la fe, puesto se habla de la validez y del efecto de los sacramentos.

10. TERCERA OBJECCION.—Objetan en fin los constitucionales que el decreto de la constitucion civil del clero concerniente á la eleccion de los obispos y sacerdotes,

no era mas que el restablecimiento de la antigua disciplina que dejaba al pueblo la eleccion de sus pastores. Respóndese que hay una gran diferencia entre el modo de eleccion establecido por la constitucion y el que se observaba en la primitiva iglesia. 1.º Los pastores de segundo orden no eran elegidos por el pueblo sino por el obispo: el pueblo asistia á las ordenaciones para expresar sus votos y para dar testimonio de la santidad de los que debian ser ordenados; pero no para ejercer una influencia directa y principal sobre la ordenacion, y mucho menos todavia sobre la mision y jurisdiccion, derecho que la constitucion civil otorgaba al pueblo. 2.º En cuanto á la eleccion de los obispos, eran separados cuidadosamente en la antigüedad los herejes, los cismáticos, y en una palabra todos los enemigos de la religion; mas por la constitucion eran admitidos á la asamblea electoral los herejes, judíos, ateos y todo aquel á quien se conferia el título de ciudadano. Segun el mismo Van-Espen en los primitivos tiempos el metropolitano y los obispos de la provincia del candidato tenian la parte principal en la eleccion; pero por la constitucion estaban formalmente excluidos los obispos comprovinciales. Cesen pues los constitucionales de prevalerse de la práctica de los primeros siglos. Oponen ademas algunas dificultades, cuya solucion se encuentra en los principios que acabamos de exponer.

DISERTACION DECIMASEPTIMA.

Refutacion de los errores de los antiguos concordatarios, ó de la pequeña-iglesia.

1. Al principio del siglo XIX (1801) queriendo el soberano pontífice Pio VII extinguir uu largo cisma,

restablecer la paz y la seguridad en las conciencias, y afirmar la religion católica próxima á borrarse del suelo francés, concluyó al efecto un concordato con el gobierno. Juzgó en su sabiduría que en las circunstancias difíciles en que se hallaban las cosas, era necesario señalar nuevos límites á los obispados, y darles al mismo tiempo nuevos pastores. Gran parte de los obispos estaban á la sazón extrañados del territorio francés; los invitó el papa á que dimitiesen, y en el término de diez dias le enviaran su respuesta escrita y no dilatoria, insinuándoles que si rehusaban no por eso se dejaria de pasar adelante. Recordábales al mismo tiempo la oferta hecha por treinta obispos en 1791 de remitir su dimision á Pio VI, y las cartas que muchos le habian escrito á él mismo para este objeto. Cuarenta y cinco obedecieron al mandamiento del papa; los otros en número de treinta y seis respondieron con muy humildes representaciones. Sin embargo no rompieron los lazos de la unidad. Algunos hombres exaltados y de espíritu enredador, á pretexto de vindicar la causa de los obispos, quienes reprobaban la conducta de sus pretendidos defensores, pero realmente con intento de satisfacer su animosidad personal y su encaprichamiento, tacharon al concordato de acto ilegítimo, rehusaron reconocer la jurisdiccion de los nuevos obispos instituidos en virtud del concordato, y se separaron á la vez de su comunión, de la del pontífice romano, y por consiguiente de toda la iglesia católica, que estaba unida á su jefe y aprobaba su conducta. Nos contentaremos con demostrar á estos nuevos cismáticos por el argumento llamado de *prescripción*, que su protesta es enteramente injusta é inadmisibile; y despues haremos ver la futilidad de las razones en que se apoyaban para justificar su cisma.

§. I.

Las constituciones del soberano pontífice relativas al concordato tienen fuerza de ley, y todo católico está obligado á someterse á ellas.

2. No hay católico que no confiese que el soberano pontífice puede decretar todo lo que reclama una necesidad urgente de la iglesia. Esto es una consecuencia de la plenitud del poder que recibió de Jesucristo sobre toda la iglesia, plenitud que fue reconocida y definida en particular por el concilio de Florencia. Por otra parte, en toda sociedad aun civil debe existir un poder soberano que tenga derecho de decretar cuanto demanda la salud pública. Luego si las necesidades de la iglesia exigen la derogacion de las prácticas y cánones antiguos, puede y aun debe hacerlo el soberano pontífice. ¿Y quién ha de juzgar de la extension y existencia de la necesidad, sino aquel á quien Jesucristo confió el cuidado de todo el rebaño? Ahora bien: declara el soberano pontífice que las medidas sancionadas en el concordato, le eran reclamadas por las necesidades de la iglesia; no es pues permitido sustraerse de ellas á menos de destruir la autoridad soberana que reside en la iglesia.

§. II.

Respuesta á las objeciones.

3. PRIMERA OBJECION. — Objetan los nuevos cismáticos de Francia que los primeros obispos no pudieron ser despojados de su jurisdiccion sin un juicio previo, en virtud del cual fuesen canónicamente depuestos. Respóndese que esta doctrina es falsa y conduce al cisma; porque los cánones no tienen mas fuerza y valor que el que les viene de la autoridad legítima, es decir, de la autoridad de la iglesia. Quedan pues sin efecto

cuando la iglesia rehusa observarlos, ó juzga convenientemente derogarlos. Ahora bien: la iglesia en la persona del soberano pontífice (á quien pertenece por confesion de todos los católicos el dispensar de las reglas y de los cánones segun juzgue oportuno), que no era preciso atenerse á las reglas canónicas relativas á la deposicion y admision de los obispos. Y no sé diga que no era necesario este rigor; el soberano pontífice lo juzgó posible y necesario, y esto debe bastarnos; de otra manera seria vana é ilusoria su autoridad, y permitido á cada fiel censurar y vituperar arbitrariamente sus actos, sus medidas y su gobierno: lo que evidentemente conduce al cisma. Por otra parte, ¿quiénes son los nuevos doctores para que tengan derecho de preferir sus luces á las del jefe de la iglesia y de los sabios que le rodean? La presuncion está en favor del superior, y todo buen católico condenará la ignorancia y temeridad osada de un súbdito rebelado, para ponerse de parte de aquel á quien ha sido dado instituir, modificar, abrogar aun los cánones, y dispensar de ellos, segun juzgare útil en su sabiduría.

4. SEGUNDA OBJECION. — Dicen que algunos obispos instituidos en virtud del concordato, se adherieron á la constitucion pretendida civil del clero; luego no era permitido comunicar con ellos. Se responde 1.º que aun cuando no hubiera sido permitido comunicar con dichos obispos que por lo demas eran muy pocos, no por eso se habia de romper con la santa sede y todos los demas obispos de Francia. 2.º Que todos los obispos protestaron por un acto notorio y público que renunciaban á la pretendida constitucion civil. Si, no obstante esta protesta, conservaron en el fondo de su corazon afecto al cisma; si despues llegaron hasta retractar sus primeras retracciones por auténticas que fueren, eran sin embargo tolerados por la autoridad eclesiástica; debian pues los fieles tolerarlos tambien. ¿Y cuál es el

fiel, y aun el pastor que no tolerará lo que el soberano pontífice, lo que la iglesia romana, lo que la mayor parte de los obispos de Francia y las otras iglesias que no reclamaron creían deber tolerar? ¡Lejos de nosotros la pretension orgullosa de los novadores que ya bajo un pretexto, ya bajo otro, llevan la osadía de sus opiniones hasta preferirlas al juicio de la iglesia universal!

FIN DEL TOMO II Y ÚLTIMO.