

CONCURSO DIVINO Y PREDETERMINACION FISICA  
SEGUN SAN AGUSTIN  
EN LAS DISPLITAS «DE AUXILIIS» (1)

por

C. CREVOLA S. I.

I

EL CONCURSO DIVINO (2)

*Sumario:* A. LA DOCTRINA DE MOLINA: 1. La acusación contra Molina.—2. La verdadera doctrina de Molina: a. *El concurso divino a los actos naturales del libre albedrío.*—b. *La gracia preveniente.*—c. *La gracia suficiente.*—d. *La gracia eficaz.*—B. SAN AGUSTÍN NO ES CONTRARIO A LA DOCTRINA DE MOLINA.

A. LA DOCTRINA DE MOLINA

1. La acusación contra Molina.

Es ante todo necesario ver cuáles fueron las acusaciones lanzadas contra Molina respecto a su modo de concebir el concurso divino.

(1) En varios pasajes de nuestro trabajo *La interpretación dada a San Agustín en las disputas «de auxiliis»* hubimos de hacer alusión a esta materia del concurso y la predeterminación física, remitiéndolos a un estudio posterior, que hoy ofrecemos a nuestros lectores. Véase ArchTG 13 (1950) 5-171 y especialmente las notas 18, 361, 367, 551.

(2) Se trató de este punto especialmente en la Congregación de 18 de noviem-

He aquí la exposición que Lemos hace de la doctrina de Molina sobre el concurso divino natural y sobrenatural.

Lemos asienta como premisas que son dos los puntos fundamentales de la doctrina católica contra los Pelagianos, a saber: que la primera gracia preveniente no se concede por méritos algunos naturales precedentes, y que la eficacia de la gracia no deriva de la cooperación del libre albedrío. La razón de esta segunda afirmación está en que, si la eficacia de la gracia derivase del consentimiento del libre albedrío, la gracia eficaz se daría entonces por el mérito adquirido por el hombre al utilizar bien con solas las fuerzas naturales la gracia excitante.

Después de lo cual acusa Lemos a Molina de afirmar que la primera gracia preveniente se concede por los méritos naturales precedentes y que la gracia eficaz se obtiene por el mérito natural adquirido, sirviéndose bien de la gracia preveniente. Molina—continúa Lemos—para vaciar completamente de contenido el dogma de la gracia eficaz, afirma que la gracia y el libre albedrío son dos causas parciales que tienden a un único e idéntico efecto, que la voluntad humana no es determinada por la divina, sino que se determina por sí misma, que el consentimiento del hombre a la gracia no deriva de Dios, sino en cuanto autor de la naturaleza, que ha dado al libre albedrío tal posibilidad (3).

Según la doctrina que Lemos atribuye a Molina, el consentimiento no depende de la gracia, no sólo porque no es determinado por la misma gracia, sino además porque el hombre no recibe de la gracia las fuerzas morales necesarias para ello, antes al contrario la eficacia de la gracia depende del libre albedrío. Con esto Molina—continúa Lemos—renueva ementamente el error de Pelagio, el cual, después de haber distinguido el poder del querer, decía que Dios nos ayuda a poder, pero no a querer (4). Más aún, Molina es en esto todavía más explícito que Pelagio, declarando que si Dios nos ayudase a querer quedaría lesionado nuestro libre albedrío (5). El efecto de la gracia lo reduce consiguientemente Molina a excitaciones e invitaciones que ayudan a la posibilidad natural, sin comunicar nuevas fuerzas (6). En realidad, Molina—continúa Lemos—niega

bre de 1603, a saber, la 21.<sup>a</sup> según Lemos y Meyer, la 34.<sup>a</sup> según Serry. Cf. Lemos, *Acta omnia Congregationum ac Disputationum... de auxiliis divinæ gratiæ*, p. 2 d. 21 (Lovanii 1702) c. 381; Merx, *Historia Controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis*, t. 1 l. 5 c. 75 (Venetiæ 1742) p. 421 b; Saux, *Historia Congregationum de auxiliis divinæ gratiæ*, l. 3 c. 26 (*Opera omnia* [Lugduni 1770] t. 1 c. 429).

(3) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 21 c. 485a.

(4) *O. c.* p. 2 d. 22 c. 615.

(5) *L. c.* c. 617.

(6) *L. c.* c. 616; p. 2 d. 21 c. 597.

toda causalidad divina sobre el libre albedrío del hombre. En efecto, el conducir a término una acción ya iniciada es menos difícil que el iniciarla; el hombre, pues, que, según Molina, ha iniciado sin Dios el acto libre personal no menos podrá también sin Dios llevarla a término. Con esto Molina niega todo concurso divino, no sólo previo, sino aun simultáneo, y toda gracia, no sólo preveniente, sino incluso cooperante (7).

En realidad, Molina y todos los jesuitas—prosigue Lemos—no admiten para los actos libres del hombre concurso divino alguno, distinto de la creación, ni respecto de los actos naturales, ni respecto de los sobrenaturales (8). Ahora bien, puesto que el obrar y el ser son correlativos, al constituir Molina al hombre independiente de Dios en el obrar, lo constituye independiente también en el ser, negando que Dios sea causa primera de todos los seres y admitiendo la existencia de dos primeros principios recíprocamente independientes (9). Además en el orden de la justificación Molina todo lo atribuye al libre albedrío (10). En todos estos errores—concluye Lemos—ha caído Molina por haber negado la predeterminación física (11), ya que toda su doctrina se ordena a establecer que no es Dios el que nos hace obrar a nosotros, sino que somos nosotros los que hacemos obrar a Dios (12).

Maravilla ver cómo Lemos, después de haber reprochado a Molina el negar todo concurso divino a las acciones del hombre, lo acusa después de hacer a Dios causa de nuestros pecados (13).

Lemos continúa diciendo que, aunque la *Concordia* esté plagada de errores pelagianos en todas sus páginas, se encuentra, sin embargo, afirmada en ella de palabra toda la doctrina católica (14); pero esto es sólo efecto de una sutil hipocresía para ocultar los propios errores (15), como ya S. Agustín reprochaba a los pelagianos. Con la misma hipocresía se enmascararon todos los jesuitas, escondiendo bajo palabras católicas una doctrina herética (16). Cuando después los jesuitas declaran que Molina y ellos mismos admiten todas las gracias, excepto la predeterminación física, muestran

(7) O. c. p. 2 d. 32 c. 830a.

(8) O. c. p. 2 d. 22 c. 618a.

(9) O. c. p. 2 d. 32 c. 826.

(10) L. c. c. 834.

(11) L. c.

(12) O. c. p. 2 d. 21 c. 594.

(13) O. c. p. 3 d. 7 c. 1217a.

(14) O. c. p. 2 d. 21 c. 602.

(15) L. c. c. 593; p. 2 d. 22 c. 619a.

(16) O. c. p. 2 d. 37 c. 964-967.

con esto mismo la necesidad de reconocer que la gracia eficaz consiste en la predeterminación física, ya que por haberla negado han caído en tantos y tales errores (17).

## 2. La verdadera doctrina de Molina.

Hemos referido las acusaciones de Lemos contra la doctrina de Molina sobre el concurso divino y la gracia eficaz; expondremos ahora brevemente la doctrina que realmente se contiene en la *Concordia* a propósito del concurso divino natural, de la gracia preveniente, de la gracia suficiente y de la gracia eficaz.

### a) El concurso divino a los actos naturales del libre albedrío.

Que Molina no niegue la dependencia de nuestro libre albedrío de Dios, tanto en el ser como en el obrar, y no haga del hombre un primer principio independiente—como lo acusa Lemos—, es evidente para todo el que lee sin prejuicios la *Concordia*. Molina, en efecto, rechaza la doctrina de Durando, según la cual Dios concurre a las acciones de las criaturas tan sólo conservándolas y dándoles las fuerzas para obrar (18). Y emplea una disputa entera para explicar el concurso divino a los actos naturales de nuestro libre albedrío, afirmando frecuentemente que sin tal concurso ningún acto creado sería posible (19).

Es verdad que, según Molina, el concurso divino a los actos puramente naturales de las criaturas es simultáneo, no previo, y tiene como término inmediato, no la criatura agente, sino la acción misma. Este punto de la doctrina de Molina es discutible y rechazado por muchos molinistas; pero Molina declara pretender con esto no negar la causalidad divina, sino ponerla más en claro (20).

En cuanto a la última acusación de Lemos de que Molina hace a Dios causa de nuestros pecados (21), en oposición a lo que enseñan los discípulos de Santo Tomás, que sólo admiten la predeterminación al acto

(17) *O. c.* p. 2 d. 22 c. 632.

(18) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 23 (París 1876) p. 120.

(19) *O. c.* q. 14 a. 13 d. 29 p. 171-175.

(20) Una exposición más amplia de la doctrina de Molina acerca del concurso natural puede verse en A. D'ALISI, *Providence et libre arbitre* c. 2 n. 2 (Paris 1927) p. 64-91; TH. DE RHONON, *Bailez et Molina*, Paris 1883; E. VANSTREUSBERGHE, *Molinisme*: DTC 10/2, 2120.

(21) Lemos, *Acta* p. 3 d. 7 c. 12175.



material del pecado (22), creemos que no tiene necesidad de refutación.

b) *La gracia preveniente.*

Entre el concurso divino natural y el sobrenatural señala Molina, entre otras, dos diferencias: la gracia preveniente precede siempre al acto libre y constituye además un nuevo principio de acción introducido por Dios en el libre albedrío, para que pueda llevar a cabo los actos salutíferos (23).

Contra la acusación de Lemos de que Molina, y con él todos los jesuitas en general lo atribuyen todo al libre albedrío en orden a la justificación (24), Bastida subrayó algunos principios básicos de la doctrina de Molina sobre la gracia, que vamos a referir (25): En orden a la justificación nuestro libre albedrío no tiene nada que no lo haya recibido de la gracia (26). El mismo concurso de nuestro libre albedrío a los actos sobrenaturales es atribuido, como a causa principal, a la gracia divina (27). De la gracia divina recibe nuestro libre albedrío las fuerzas necesarias para los actos sobrenaturales (28). La gracia no sólo da las fuerzas necesarias para obrar, sino que ayuda a la voluntad para que actúe (29). Por medio de la gracia consigue Dios de nuestro libre albedrío que realice precisamente aquello que Dios quería de él (30). La gracia preveniente coopera físicamente al consentimiento del hombre (31).

A todo esto respondió Lemos que, si bien Molina admite de palabra toda la doctrina católica, lo hace sólo por hipocresía (32).

c) *La gracia suficiente.*

Según Lemos, Molina y sus seguidores tienen la misma doctrina que los pelagianos, ya que lo que ellos llaman gracia, que de palabra dicen

(23) O. c. p. 1 d. 8 c. 1253<sup>a</sup>.

(24) Concordia q. 14 a. 13 d. 40 p. 239.

(25) Lemos, Acta p. 2 d. 22 c. 834.

(26) Meyna, t. 1 l. 5 c. 26 p. 431a-432a.

(27) Concordia q. 14 a. 13 d. 12 p. 58.

(28) O. c. q. 23 a. 4a d. 1 m. 6 p. 461.

(29) O. c. q. 14 a. 13 d. 41 p. 259; Appendix Resp. ad obl. 3 p. 595.

(30) O. c. q. 14 a. 13 d. 46 p. 268.

(31) O. c. q. 23 a. 4a d. 1 m. 7 p. 473.

(32) O. c. q. 14 a. 13 d. 30 p. 176.

(33) Lemos, Acta p. 2 d. 22 c. 620.

admitir, no es ni siquiera la gracia suficiente, sino que se reduce a algo análogo a la ley y a la doctrina exterior (33).

La verdadera gracia suficiente, en efecto, da verdaderas fuerzas a la voluntad y le confiere el poder de obrar sobrenaturalmente; ahora bien, una gracia que obra sólo moralmente, persuadiendo, invitando, atrayendo, no da fuerzas a la voluntad; luego no es verdadera gracia suficiente (34).

Para comprender plenamente el significado que da Lemos a esta acusación hay que tener presente que para él está fuera de duda el hecho de que Pelagio llegó a admitir la necesidad de la gracia actual inmediata en el entendimiento y, por lo tanto, admitió también aquellos movimientos de la voluntad, que surgen espontáneamente como consecuencia de las ilustraciones del entendimiento, y que no son efecto de una gracia actual inmediata en la voluntad, distinta de aquella que ilumina el entendimiento. Esto supuesto, Lemos acusa a Molina de admitir como Pelagio la gracia sólo en el entendimiento.

Cuando habla Molina de gracia en la voluntad entiende siempre, según Lemos, sólo aquellos movimientos naturales, admitidos también por Pelagio, que surgen como consecuencia de las ilustraciones del entendimiento. Por esto explica Lemos que en la doctrina de Molina la gracia mueve a la voluntad solamente *moraliter, obiective, finaliter, metaphorice*, esto es, proponiendo a nuestro entendimiento un fin apetecible (35).

Lemos añade todavía una comparación: así como el demonio nos excita al mal sólo moralmente, así Dios, en la doctrina de Molina, nos excita al bien sólo moralmente; ni Dios ni el demonio, por consiguiente, obran inmediatamente sobre la voluntad, si bien Dios es más perfecto orador y persuade mejor (36).

En conclusión, Lemos afirma como cosa cierta que Molina no admite la gracia inmediata en la voluntad.

Pero la realidad es muy otra. Molina, en efecto, después de haber hablado de los efectos naturales que brotan espontáneos en la voluntad consiguientemente a las ilustraciones sobrenaturales del entendimiento, dice que es necesaria además una nueva gracia sobrenatural inmediata en la voluntad, para que pueda el hombre realizar actos salutíferos (37).

Lemos acusa además a Molina y a sus discípulos de negar a la gracia

(33) Lemos, *Panoptia* I, I p. I tr. 5 c. 10 (Leodii 1676) p. 103.

(34) Lemos, *Actu* p. 3 d. 7 c. 1217; *Panoptia* I, c.

(35) Lemos, *Panoptia* I, I B. I U. I c. 14 p. 39.

(36) Lemos, *Actu* p. 2 d. 37 c. 906.

(37) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 45 p. 256.

toda causalidad física respecto de los actos deliberados; en cuanto a los actos indeliberados, sólo de palabra, dice Lemos, atribuyen a la gracia una tal causalidad, aunque en realidad la niegan (38). Por lo demás—termina Lemos—ni siquiera Pelagio negó la causalidad física de la gracia actual respecto de los actos indeliberados (39).

Hemos visto ya que estas afirmaciones de Lemos son infundadas, puesto que Molina admite la causalidad física de la gracia, incluso respecto de los actos deliberados, y afirma la necesidad de la gracia inmediata en la voluntad (40). Molina atribuye a esta gracia no solamente la elevación al orden sobrenatural, sino también el proporcionar nuevas fuerzas a la voluntad (41). No llegamos, por tanto, a comprender cuál sea el elemento que falta a la gracia suficiente en el sistema de Molina. Si se le reprocha que en su sistema la gracia suficiente sólo produce actos indeliberados, esto es verdad por definición aun en el sistema tomista y en cualquier otro sistema católico.

#### d) *La gracia eficaz.*

La causa de la eficacia de la gracia la pone Molina en la divina misericordia, que escoge para un determinado individuo, en determinadas circunstancias, aquella gracia a la cual prevé con su ciencia media que consentirá, prefiriéndola a aquella otra, a la cual, aunque en absoluto pudiera consentir, Dios sabe que dicho individuo habría de resistir (42). Por consiguiente, si bien en la doctrina de Molina la gracia eficaz no difiere necesariamente en cuanto a su entidad de la gracia puramente suficiente (43), Molina afirma la eficacia de la gracia *in actu primo*, es decir, con anterioridad al acto que producirá (44).

También para Molina la eficacia de la gracia deriva en última instancia, no de la voluntad del hombre, sino de la de Dios (45), como hizo notar justamente Bastida (46). Es Dios, en efecto, quien escoge las gracias, cuyo consentimiento prevé con presciencia infalible, prefiriéndolas a aquellas otras, que él sabe con anterioridad que no conseguirán su fin.

(38) LEMOS, *Panoptia* t. 1 p. 2 tr. 4 c. 17 c. 1794.

(39) *O. c.*

(40) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 45 p. 256.

(41) *O. c.* *Appendix Resp. ad obi.* 3 p. 195.

(42) *O. c.* q. 14 a. 13 d. 12 p. 55.

(43) *L. c.* p. 51.

(44) *O. c.* q. 19 a. 6 d. 2 p. 3928.

(45) *O. c.* q. 23 a. 48. d. 1 m. 4 p. 4504.

(46) MEYER, t. 1 l. 3 c. 26 p. 4314.

En esta elección divina el hombre nada puede (47). Molina, por consiguiente, después de haber afirmado la necesidad de una moción inmediata, operada por la gracia preveniente en la voluntad del hombre (48), de la cual recibe la voluntad las fuerzas para dar su consentimiento, explica en qué sentido deduce por sus efectos la división entre gracia preveniente y gracia eficaz. El quiere únicamente indicar con esto que la gracia eficaz deja en libertad al hombre para consentir o no consentir (49).

#### B. SAN AGUSTÍN NO ES CONTRARIO A LA DOCTRINA DE MOLINA

Según Lemos, Molina, siguiendo en esto a Pelagio, afirma que la gracia nos ayuda solamente a poder, pero no a querer. Contra esta supuesta doctrina de Molina sobre el concurso sobrenatural de Dios, cita Lemos ante todo aquellos textos en que S. Agustín reprocha a Pelagio dicho error (50).

El primer texto es un trozo del *De gratia Christi*, en el cual el Santo Doctor, después de haber dicho que Pelagio distingue la posibilidad por la cual el hombre puede ser justo, la voluntad con que quiere serlo y la acción con que lo es, explica que para Pelagio sólo la posibilidad es don de Dios, mientras que la voluntad y la acción son exclusivamente nuestras; además, la sola posibilidad, no la voluntad ni la acción, es ayudada por la gracia:

Nam cum tria constituant atque distinguat, quibus divina mandata dicit impleri, possibilitatem, voluntatem, actionem; possibilitatem scilicet, qua potest homo esse iustus; voluntatem, qua vult esse iustus; actionem, qua iustus est: horum trium primum, id est, possibilitatem datam confitetur a creatore naturae, nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere, etiamsi nolimus; duo vero reliqua, id est, voluntatem et actionem nostram esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut non nisi a nobis esse contendat. Denique gratia Dei, non ista duo, quae nostra omnino vult esse, id est, voluntatem et actionem; sed illam quae in potestate nostra non est, et nobis ex Deo est, id est, possibilitatem, perhibet adiuvari: tanquam illa quae nostra sunt, hoc est, voluntas et actio, tam sint valentia ad declinandam a malo et faciendum bonum, ut divino adiutorio non in-

(47) Acerca de las diferencias que a nosotros nos interesan entre molinismo puro y congruismo pueden verse TH. DE RÉGNIER, *Basile et Molina* t. 2 § 8 p. 122-133; H. QUILLIET, *Congruisme*: DTC 3/1, 1120-1138.

(48) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 47 p. 230a; d. 42 p. 256; *Appendix Resp. ad obi.* 3 p. 593.

(49) *O. c.* *Appendix Resp. ad obi.* 3 p. 595.

(50) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 611.

digeant; illud vero quod nobis ex Deo est, hoc sit invalidum, id est, possibile, ut semper gratiae adiuverat auxilio (51).

Las mismas ideas las repite S. Agustín en el texto siguiente, citado por Lemos como confirmación (52):

Ecce est totum dogma Pelagii in libro eius tertio pro Libero Arbitrio, his omnino verbis diligenter expressum, quo tria ista, unum quod est posse, alterum quod est velle, tertium quod est esse, id est, possibilitatem, voluntatem, actionem, tanta curavit subtilitate distinguere, ut quodcumque legimus, vel audimus, divinae gratiae adiutorium confiteri, ut a malo declinemus bonumque faciamus, sive in lege atque doctrina, sive ubilibet constituat, scimus quid loquitur; nec erremus, aliter eum intelligendo quam sentit. Scire quippe debemus, quod nec voluntatem nostram, nec actionem divino adiuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis atque operis, quam solam in his tribus nos habere affirmat ex Deo, tanquam hoc sit infirmum, quod Deus ipse posuit in natura; caetera vero duo quae nostra esse voluit, ita sint firma, et fortia, et sibi sufficientia, ut nullo indigant eius auxilio; et ideo non adiuvet ut velimus, non adiuvet ut agamus, sed tantummodo adiuvet ut velle et agere valeamus (53).

Más adelante discutiremos qué clase de gracia es ésta que admite Pelagio para ayudar a la posibilidad natural. Por ahora nos basta ver qué es lo que exige de él S. Agustín. El mismo Lemos cita otro texto (54) en el cual el Santo Doctor, después de referir nuevamente la distinción pelagiana entre posibilidad, voluntad y acción, declara que toda la controversia con Pelagio a propósito de la gracia divina acabaría si Pelagio admitiese la necesidad de la ayuda de la gracia, no sólo para tener la posibilidad, la cual permanece en el hombre incluso cuando éste no quiere ni obra, sino incluso también para la acción y el querer, que no están en el hombre si no es cuando éste quiere y obra:

Quapropter quantum attinet ad istam de divina gratia et adiutorio questionem, tria illa quae apertissime distinxit attendite: posse, velle, esse; id est, possibilitatem, voluntatem, actionem. Si ergo consenserit nobis, non solum possibilitatem in homine, etiamsi nec velit nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem et actionem, id est, ut bene velimus et bene agamus, quae non sunt in homine, nisi quando bene vult et bene

(51) *De gratia Christi* 1. 1 c. 3 n. 2; ML 44, 361a.

(52) Lemos, *Acta* n. 2 d. 22 c. 614; p. 3 d. 5 c. 1139a.

(53) *De gratia Christi* 1. 1 c. 5 n. 6; ML 44, 365.

(54) Lemos, *Acta* p. 2 d. 22 c. 614b.

agit: si, ut dixi, consenserit, etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adjuvari, et sic adjuvari, ut sine illo adiutorio nihil bene velimus et agamus, eamque esse gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, in qua nos sua non nostra iustitia iustos fecit, ut ea sit vera nostra iustitia quae nobis ab illo est; nihil de adiutorio gratiae Dei, quantum arbitror, inter nos controversiae relinquatur (55).

Es evidente que S. Agustín con estas palabras exige a Pelagio que reconociera la necesidad de la gracia: *sic adjuvari ut sine illo adiutorio nihil bene velimus* (56), y de una gracia que ayude a la voluntad en el acto mismo de la volición. Se admite comunmente por tanto, que S. Agustín habla en este texto de la gracia actual preveniente, no de la gracia habitual, como lo demuestra bien Natal Alejandro (57). Suárez añade que en el texto citado se habla de gracia inmediata en la voluntad (58).

S. Agustín en el texto citado y en el contexto no explica en manera alguna el modo con que la gracia ayuda a la volición actual. No logramos, por tanto, comprender cómo Lemos vea en este texto afirmada la predeterminación física y condenados a todos aquéllos que como Pelagio y Molina la niegan (59).

Lemos explica que para Molina y para todos aquéllos que niegan la predeterminación física, la gracia ayuda solamente a poder, no a querer. Como si la voluntad humana sólo pudiese ser ayudada en sus actos por la predeterminación física. Pero ya hemos citado algunos de los muchos pasajes en los cuales Molina afirma la necesidad de la gracia preveniente inmediata en la voluntad (60).

Del Prado ve en el texto citado una prueba de que Pelagio admitía la gracia en la voluntad, y solamente era combatido por S. Agustín, porque negaba la predeterminación física (61). El mismo Lemos, sin embargo, declara que Pelagio no admitió jamás la gracia inmediata en la voluntad (62).

(55) *De gratia Christi* l. 1 c. 47 n. 52: ML 44, 383a.

(56) *Id.* c.

(57) NATALIS ALEXANDER, O. P., *Historia Ecclesiastica* t. 5 (aec. V) c. 3 n. 3 § 12 (Venetis 1776) p. 23b.

(58) F. SUÁREZ, S. I., *De gratia Dei* Proleg. 5 c. 3 n. 7 (Parisii 1857) t. 7 p. 230a.

(59) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 616; p. 3 d. 7 c. 1199a; *Panoplia* t. 1 p. 1 tr. 1 c. 12 d. 35.

(60) Véase por ejemplo *Concordia* q. 14 n. 13 d. 41 p. 239a; d. 45 p. 256; *Appendix Resp. ad obl.* 3 p. 593.

(61) N. DEL PRADO, O. P., *De gratia et libero arbitrio* p. 3 Epilogus § 3 (Friburgi Helv. 1907) t. 3 p. 535a.

(62) LEMOS, *Panoplia* t. 1 p. 1 tr. 1 c. 19 p. 30.

Contra la doctrina de Molina cita todavía Lemos las siguientes palabras de S. Agustín (63):

Tutores vivimus si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus (64).

Molina, al contrario—comenta Lemos—, con su modo de explicar la acción de la gracia, quiere que confiemos en parte en nosotros mismos y en parte en Dios. Encuadrando las palabras citadas en el contexto de que han sido tomadas, se ve que el Santo Doctor declara allí que el no ser vencido por la tentación es un don de Dios, y que la oración nos hace conocer nuestra debilidad y nos impide ensorbecernos, haciéndonos atribuir totalmente a Dios nuestras acciones buenas:

Tutores igitur vivimus, si totum Deo damus; non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus: quod vidit iste venerabilis martyr. Nam cum eundem locum Orationis [sc. Pater noster] exponeret, ait post cetera: «Quando autem rogamus, ne in tentationem veniamus; admonemur infirmitatis et imbecillitatis nostrae, dum sic rogamus, ne quis se insolenter extollat, ne quis sibi superbe et arroganter aliquid assumat, ne quis aut confessionis aut passionis gloriam suam ducat: cum Dominus ipse humilitatem docens, dixerit, *Vigilate et orate, ne veniatis in tentationem; spiritus quidem promptus est, caro autem infirma* [Mt 26, 41]: ut dum praecedat humilis et submissa confessio et datur totum Deo, quidquid suppliciter cum timore Dei petitur, ipsius pietate praestetur» (65).

Ciertamente aquí todo lo que el hombre hace de bueno se le atribuye a Dios, pero no se explica el modo de esa atribución. No se combate por consiguiente a Molina, el cual por su parte atribuye también a Dios todo el bien del hombre.

Lemos acusa además a Molina de no admitir la gracia proveniente gratuita, sino solamente una gracia cooperante, debida al mérito de acciones precedentes puramente naturales. Lemos aduce en contra el texto siguiente, en el cual S. Agustín reprocha a Pelagio un error semejante (66):

Vos autem in bono opere sic putatis adiuvari hominem gratia Dei, ut in excitanda eius ad ipsum bonum opus voluntate, nihil eam credatis

(63) *Lemos, Acta* p. 2 d. 21 c. 588.

(64) *De dono perseverantiae* c. 6 n. 12: ML 45, 1000.

(65) *Id.* c.: ML 45, 1000a.

(66) *Lemos, Acta* p. 2 d. 10 c. 322; d. 37 c. 974.

operari. Quod satis ipsa tua verba declarant. Cur enim non dixisti, hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dixisti, «in malum diaboli suggestionibus incitari; sed aisti, «in bono opere a Dei gratia semper adiuvari?» tanquam sua voluntate, nulla Dei gratia bonum opus aggressus, in ipso iam opere divinitus adiuvetur, pro meritis videlicet voluntatis bonae; ut reddatur debita gratia, non donetur indebita: ac sic gratia iam non sit gratia [*Rom* 11, 6]; sed sit illud quod Pelagius in iudicio Palaestino ficto corde damnavit, gratiam Dei secundum merita nostra dari (67).

Es con todo absolutamente falsa la acusación de Lemos de que Molina no admita la gracia preveniente gratuita. No menos falsa es la otra acusación de Lemos de que el concurso de la gracia, de que habla Molina, sea simultáneo en cuanto al tiempo, pero posterior en el orden de naturaleza al consentimiento libre del hombre (68). Molina, en efecto, afirma expresamente lo contrario (69).

A los textos de la *Concordia* presentados por Bastida para mostrar que Molina no negaba la gracia (70), respondió Lemos con las palabras de S. Agustín a Juliano (71):

...ita sententiam temperasti, ut et vestra et nostra posset voce defendi (72).

Pero esto—continúa Lemos—es solamente una ficción. A esta ficción de Molina aplica Lemos las palabras de S. Agustín referentes a Pelagio (73):

Scriptistis mihi, cum Pelagio vos egisse, ut quaecumque adversus eum dicerentur, scripto damnaret: eumque dixisse audientibus vobis, «Anathematizo qui vel sentit vel dicit, gratiam Dei qua Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere [*I Tim* 1, 14], non solum per singulas horas, aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam; et qui hanc conantur auferre, poenas sortiantur aeternas». Quisquis haec audit, et sensum eius ignorat, quem in libris suis satis evidentem expressit, non illis quos dicit inemendatos sibi fuisse subreptos, aut omnino suos negat, sed in illis quos litteris suis quas Romam misit commemorat, omnino cum putat hoc sentire quod veritas

(67) *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 1 c. 19 n. 37: ML 44, 567.

(68) LEMOS, *Panoplia* t. 1 p. 1 tr. 3 c. 2 p. 668.

(69) *Concordia* Appendix Resp. ad obi. 3 p. 593.

(70) MEYER, t. 1 l. 3 c. 51 p. 521-529.

(71) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 37 c. 964.

(72) *Contra Julianum* l. 4 c. 3 n. 29: ML 44, 753.

(73) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 620.



habet. Quisquis autem quid in eis apertus dicat advertit, debet habere etiam ista verba suspecta (74).

Se podría exigir a Lemos la prueba de esta herejía oculta de Molina, y esta prueba, según él, la proporcionan dos argumentos: Primero, los pelagianos admitían la gracia de orden moral, como la que admitía Molina; pero fueron combatidos por S. Agustín porque negaban la predeterminación física. En segundo lugar, según la doctrina de S. Agustín, si se niega la predeterminación física, el buen uso de la gracia hay que atribuirlo a las solas fuerzas naturales (75).

Como es evidente, los textos aducidos por Lemos para corroborar estos dos argumentos, pretendían no solamente combatir la doctrina de Molina como contraria a la de S. Agustín, sino también demostrar que la predeterminación física había sido enseñada por el Santo Doctor contra los pelagianos.

Los textos aducidos por Bastida en defensa del sistema molinista respecto de la eficacia de la gracia tendían al mismo tiempo a combatir la predeterminación física.

En el resto de nuestro trabajo examinaremos todos estos textos citados en pro y en contra de la predeterminación física.

## II

### LA PREDETERMINACION FISICA (76)

**Sumario:** A. NATURALEZA DE LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA.—B. SAN AGUSTÍN NO PARECE FAVORABLE A LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA: 1. Doctrina de Pelagio sobre las gracias internas.—2. El sentido de «escrituras»

(74) *De gratia Chetani* l. 1 c. 2 n. 2: ML. 44, 360.

(75) Véanse por ejemplo los pasajes siguientes: LEMOS, *Acta* p. 3 d. 22 c. 616; d. 37 c. 966; p. 3 d. 2 c. 1034; d. 7 c. 1217.

(76) Se trató de este punto en las nueve últimas Congregaciones, tenidas bajo el Pontificado de Paulo V, a partir del 12 de octubre de 1605 hasta el 22 de febrero de 1606, a saber de la 39.<sup>a</sup> a la 47.<sup>a</sup> (2.<sup>a</sup> a 10.<sup>a</sup> bajo Paulo V) según Lemos, de la 72.<sup>a</sup> a la 81.<sup>a</sup> (4.<sup>a</sup> a 13.<sup>a</sup> bajo Paulo V) según Serry. Cf. LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2-10 c. 1025-1060; SERRY, *Octava Tabula chronologica*; l. 2 c. 10-17 (*Opera omnia* t. 1 p. LXXVI; c. 577-613); MIVIER, t. 1 l. 6 c. 6-21 p. 567b-701a.

en la doctrina agustiniana sobre la gracia.—3. Doctrina de San Agustín sobre la resistencia a la gracia.—4. Libertad y predeterminación física.—5. Ley y predeterminación física.—6. La parte del libre albedrío en los actos salutíferos.—7. Predeterminación física y acción divina.—8. El buen uso de la gracia.—9. La predeterminación al acto pecaminoso.—10. Solución de las dificultades.—11. Conclusiones.—C. SAN AGUSTÍN PARECE MÁS BIEN CONTRARIO A LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA: 1. La eficacia de la gracia consiste en la vocación.—2. La vocación es distinta de la gracia adyuvante.—3. Poder de elección y de aplicación a la acción.—4. La misma gracia puede ser eficaz para uno y no para otro.—5. La gracia rechazada hubiera podido ser eficaz si el hombre no lo hubiese impedido.—6. Los que no tuvieron la gracia eficaz se hubieran podido convertir con la gracia que tenían.—7. La gracia eficaz no es la única causa de nuestra conversión.—8. San Agustín parece rechazar los fundamentos de la predeterminación física.

#### A. NATURALEZA DE LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA

Explica Lemos que la predeterminación física puede ser de dos clases: una aquélla con la que Dios predetermina a las criaturas irracionales; otra aquélla con la cual Dios predetermina la voluntad *in actu primo*, de modo que el hombre se determine libre e infaliblemente *in actu secundo* (77). La predeterminación física es una moción divina actual que debe su eficacia a la voluntad de Dios, de la cual es instrumento (78). Con ella Dios mueve, aplica, inclina y determina la voluntad humana antes que, *prioritate naturae*, la voluntad misma se determine, ya que la determinación de la voluntad humana es causada precisamente por la predeterminación divina (79).

Su necesidad se prueba por un trilema: o la voluntad humana determina a la divina, o ninguna de las dos determina a la otra, o la voluntad divina predetermina a la humana. La primera y la segunda hipótesis son evidentemente absurdas, por consiguiente no queda más que la tercera (80).

Sin la predeterminación física—dice Lemos—la voluntad humana no

(77) *Lasca*, Acta p. 3 d. 3 c. 1063.

(78) *O. c.* p. 3 d. 3 c. 1053.

(79) *O. c.* p. 3 d. 3 c. 1065.

(80) *O. c.* p. 3 d. 7 c. 1207.

puede determinarse (81), ni siquiera a las acciones pecaminosas (82). El hombre no puede resistir a la predeterminación física (83), como lo afirma incluso el Concilio de Trento (84). El acto sigue a la predeterminación física no por necesidad absoluta, sino por necesidad *ex suppositione* (85). La predeterminación física no quita la libertad, porque Dios predetermina a una volición libre (86). Más aún, la predeterminación física causa el ejercicio actual de nuestra libertad (87). La predeterminación física precede a toda presciencia divina de los actos libres creados (88). Negar la predeterminación física es lo mismo que negar la gracia eficaz (89) y es pelagianismo (90), ya que la eficacia de la gracia consiste en predeterminar físicamente la voluntad al acto salutífero (91). Hablar de predeterminación moral es lo mismo que negar la verdadera predeterminación y recaer en el pelagianismo (92), como es pelagianismo negar la predeterminación al acto del pecado (93).

(81) O. c. p. 3 d. 8 c. 1244a.

(82) L. c. c. 1253a.

(83) O. c. p. 3 d. 2 c. 1053; d. 8 c. 1239-1242. 1261a.

(84) O. c. p. 3 d. 2 c. 1053; d. 8 c. 1240. Según la conocida distinción tomista, Lemos pretende siempre afirmar que, puesta la predeterminación física, el hombre no puede resistir *in sensu composito*, pero sí puede *in sensu diuino*. Realmente no llegamos a comprender como con tal distinción se salva la libertad. En efecto, Lemos declara expresamente que tal distinción no se debe entender como si *in sensu composito* significase: cuando se da la predeterminación física o *in sensu diuino* cuando la predeterminación no existe. Ahora bien, todos los demás sentidos que Lemos intenta dar a la distinción nos parecen a nosotros meros juegos de palabras. Véanse, por ejemplo, algunos de esos juegos: «Dicunt etiam [Thomistae] non posse cum illa physica praedeterminatione coniungi dissentire, hanc autem posse dissentire» (Acta p. 3 d. 8 c. 1239). Y un poco más abajo, en la columna 1240, afirma Lemos que tal es la mente del Tridentino: «Non enim Concilium Tridentinum dicit liberum arbitrium posse resistere Dei motioni; sed ait, quod potest dissentire. Aliud enim est, posse resistere; et aliud posse dissentire... Unde potest dissentire, non resisti divinae voluntati...»

(85) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 7 c. 1226.

(86) O. c. p. 3 d. 2 c. 1048-1054; d. 8 c. 1245.

(87) O. c. p. 3 d. 7 c. 1210. 1212a.

(88) O. c. p. 3 d. 5 c. 1132a.

(89) O. c. p. 3 d. 3 c. 1064; d. 7 c. 1199. Cf. p. 2 d. 32 c. 854.

(90) O. c. p. 3 d. 3 c. 1065; d. 5 c. 1231a; d. 7 c. 1199.

(91) O. c. p. 3 d. 7 c. 1199; d. 3 c. 1075.

(92) O. c. p. 3 d. 3 c. 1064a.

(93) O. c. p. 2 d. 35 c. 916. La doctrina de la predeterminación física la expone también Lemos en *Philosophia* t. 3 p. 1 tr. 41 s. 4 p. 2 tr. 4. Asimismo pueden también consultarse C. R. BULLIANT O. P., *Summa Sancti Thomae Tractatus de gratia* diss. 5 s. 7 § 3 (Venetis 1787) t. 2 p. 307b-310b; N. DEL PRADO O. P., *De gratia et libero arbitrio* p. 2 c. 4-9 t. 2 p. 141-335.

### B. S. AGUSTÍN NO PARECE FAVORABLE A LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA

La primera argumentación de Lemos para probar que S. Agustín admite la predeterminación física, es muy sencilla: Pelagio admitía la gracia interna (94) incluso en la voluntad (95); pero fué condenado porque afirmaba, como Molina, una gracia interna que actuaba moralmente, invitando, persuadiendo, solicitando, etc., a la cual el hombre, si quiere consiente y, si no quiere, resiste (96), negando así la predeterminación física (97). En la *Periopsia*, Lemos declara mejor su pensamiento: Pelagio llegó a admitir finalmente como absolutamente necesaria la gracia interna actual en el entendimiento (98) y, como necesaria *ad facilius posse*, aun la gracia habitual y las virtudes infusas (99). Además, al admitir como absolutamente necesaria la gracia interna actual inmediata en el entendimiento, admitió también como necesaria la gracia actual mediata en la voluntad (100); pero negó siempre la verdadera gracia eficaz, aquella gracia cuya eficacia proviene de Dios y no del hombre, es decir, la predeterminación física, atribuyéndole una eficacia solamente moral, basada en la ciencia media, como Molina.

#### 1. Doctrina de Pelagio sobre las gracias internas.

Lemos trae como prueba algunos textos de S. Agustín que vamos a copiar. El primero es un trozo del *De gratia Christi* (101):

Venire posse in natura ponit Pelagius, vel etiam, ut modo dicere coepit, in gratia, qualemlibet eam sentiat, «qua ipsas», ut dicit, «possibilitas adiuvator»: venire autem iam in voluntate et opere est (102).

(94) Esta afirmación la repite Lemos en muchos pasajes. Véanse, por ejemplo, *Acta* p. 3 d. 10 c. 3211-324, 328; d. 21 c. 504; d. 22 c. 612, 619; d. 26 c. 693; p. 3 d. 2 c. 10328; d. 5 p. 1156; d. 6 c. 1173, 1190; d. 7 c. 12031.

(95) O. c. p. 2 d. 27 c. 394; p. 3 d. 2 c. 1033.

(96) O. c. p. 3 d. 2 c. 1034.

(97) O. c. p. 3 d. 5 c. 11318; d. 7 c. 1199.

(98) *Periopsia* t. 1 tr. 1 c. 9 p. 26.

(99) O. c. p. 24; c. 19 p. 50.

(100) O. c. c. 14 p. 38.

(101) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 6 c. 1150.

(102) *De gratia Christi* l. 1 c. 14 n. 15; ML. 44, 368.

Pero aquí S. Agustín no dice que Pelagio admitiese la gracia interna, sino que refiere que Pelagio afirmaba admitir una gracia, cuya naturaleza no quiere detenerse el santo a examinar, y que fuese como fuese, ayudaba sólo a la posibilidad, mientras que la acción la atribuye Pelagio no ya a la gracia, sino exclusivamente a la voluntad. Con esto S. Agustín da indirectamente testimonio de que la gracia de Pelagio no afectaba intrínsecamente a la voluntad. En efecto, a las palabras de Pelagio contraponen el santo la verdadera gracia, concebida como una enseñanza divina con la que es ayudada la misma voluntad:

Et isto divino docendi modo etiam ipsa voluntas et ipsa operatio, non sola volendi et operandi naturalis possibilitas adiuvaratur (103).

Del mismo libro *De gratia Christi* cita Lemos en favor de su tesis otro párrafo (104), en el cual se afirma que, si se quiere designar a la gracia con el nombre de doctrina, se debe hablar de una doctrina metida por Dios directamente dentro del alma, no predicada de fuera, y que no sólo enseña la verdad, sino que da también la caridad:

Hæc gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interiorius cum Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per se ipsam qui incrementum suum ministrat occultus (I Cor 3, 7), ita ut non ostendat tantummodo veritatem, verum etiam impertiat caritatem (105).

Explica Lemos que éstas son palabras de Pelagio, que S. Agustín sencillamente refiere, con las cuales declaraba Pelagio que admitía la gracia interna molinista (106). Ahora bien, si se lee el texto en su fuente, se ve claramente que tales palabras no son de Pelagio, referidas por S. Agustín, sino que son del mismo S. Agustín, y contienen la doctrina que el Santo Doctor proponía a Pelagio como la verdadera doctrina católica de la gracia. Por consiguiente, si, como dice Lemos, la gracia allí descrita es la gracia molinista, tal gracia la defiende S. Agustín como católica contra Pelagio. Realmente la confusión padecida por Lemos es lamentable y dice poco en favor de la serena objetividad que es razonable exigir en quien trata asunto tan grave.

(103) L. c.

(104) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 613.

(105) *De gratia Christi* l. 1 c. 13 n. 14: ML-44, 307.

(106) LEMOS, *Acta* l. c.

Lemos aduce otro párrafo (107), en el cual S. Agustín, después de haber referido el hecho bíblico del rey Asuero, a quien Dios cambió repentinamente el corazón, concluye que la acción de Dios en nosotros no se reduce a darnos la ley y la doctrina externa, sino que produce en nuestros corazones verdaderas revelaciones y buena voluntad:

Puto non desipere, sed insanire hominem, quisquis de illo rege, qualli tunc erat, haec senserit: et tamen convertit Deus et transiit indignationem eius in lenitatem [*Esph* 5: LXX]. Quis autem non videat, multo maius esse, indignationem a contrario in lenitatem convertere atque transferre, quam cor neutra affectione praecupatum, sed inter utramque medium in aliquid declinare? Legant ergo et intelligant, intueantur atque fateantur, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelaciones, sed bonas etiam voluntates (108).

Lemos concluye de este texto que S. Agustín, con el nombre de verdaderas revelaciones, designa las gracias internas en el entendimiento y en la voluntad, admitidas por Pelagio, en sentido molinista, mientras que el Santo Doctor quería inducir al hereje a admitir la verdadera gracia que produce la buena voluntad (109).

A estas conclusiones de Lemos tenemos que oponer que, como consta de todo el capítulo, S. Agustín quiere demostrar que la gracia no se merece con las buenas disposiciones precedentes, sino que es gratuita, y por eso trae el ejemplo de Asuero, a quien, aunque no tenía en modo alguno buenas disposiciones, Dios le cambió súbitamente el corazón. Con este ejemplo quiere el Santo manifestar el dominio divino sobre los corazones y las voluntades de los hombres. Cuando dice que este dominio no se actúa solamente con la ley externa, sino también produciendo verdaderas revelaciones y buenas voluntades, es evidente la alusión a la doctrina de Pelagio. De este pasaje no se puede, sin embargo, deducir con certeza si Pelagio admitió solamente la gracia externa de la ley o si además afirmó también la gracia interna de las ilustraciones del entendimiento, gracia que el Santo llama con el nombre de verdaderas revelaciones. Pero lo que sí resulta claro es que Pelagio no admitía las gracias en la voluntad, gracias que S. Agustín distingue y casi contrapone a las ilustracio-

(107) L. c.

(108) *De gratia Christi* I: c. 24 n. 25: ML 44, 373.

(109) Lemos, *Acta* I. c.

nes del entendimiento. Pero S. Agustín no explica, ni en el texto citado, ni en el contexto, de dónde deriva la eficacia de estas gracias en la voluntad. Es por lo tanto completamente infundado el comentario de Lemos de que S. Agustín reproche en este texto a Pelagio el que explique al modo de Molina la eficacia de la gracia con su acción moral invitante, solicitante, atrayente, etc.

## 2. El sentido de «escrituras» en la doctrina agustiniana sobre la gracia.

Lemos explica que S. Agustín con el nombre de ley y de doctrina no entiende sólo la ley y la doctrina externas, sino también todas aquellas gracias en el entendimiento y en la voluntad, admitidas por Pelagio, que inducen al consentimiento, a la manera entendida por Molina, es decir, no con la predeterminación física, sino con una acción moral (110). Como prueba cita ante todo el capítulo séptimo del *De gratia Christi* (111). Allí el Santo Doctor empieza citando las palabras con que Pelagio protesta que no quiere reducir la gracia divina a la pura ley, sino que admite además la ayuda divina, ayuda que abre los ojos de nuestro corazón, nos indica los bienes futuros, para no dejarnos absorber por lo presente, nos descubre las asechanzas diabólicas, nos alumbra de mil maneras inefables:

«Adiuuat enim nos Deus», inquit, «per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat; dum diaboli pandit insidias; dum nos multiforini et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat» (112).

Estas palabras pueden indicar tanto los efectos sobrenaturales producidos por la gracia en el entendimiento como los efectos naturales, que, leyendo o escuchando la doctrina cristiana, se producen espontáneamente en la inteligencia. En efecto, también en la mente de los que leen o escuchan la doctrina cristiana pueden surgir, naturalmente, pensamientos que dan luz, desprenden de las cosas presentes, recuerdan la vida futura y descubren los engaños del demonio. Parece que S. Agustín ve sólo en las precedentes palabras de Pelagio la descripción, bajo palabras ambiguas,

(110) O. c. p. 2 d. 10 c. 322; d. 21 c. 394; d. 22 c. 612; d. 33 c. 862; d. 37 c. 975.

(111) O. c. p. 2 d. 22 c. 612.

(112) *De gratia Christi* l. 1 c. 7 n. B: ML 44, 364.

de efectos naturales. Efectivamente, contesta que todas estas ayudas de la gracia, de las cuales habla Pelagio, nos hacen sólo conocer los mandamientos y las promesas de Dios y se reducen a la ley y a la doctrina:

Denique Dei adiutorium multipliciter insinuandum putavit, commemorando doctrinam et revelationem, et ocularum cordis adaperitionem, et demonstrationem futurorum, et apertionem diabolicarum insidiarum, et multiformi atque ineffabili dono gratiae coelestis illuminationem: ad hoc utique ut divina praecepta et promissa discamus. Hoc est ergo gratiam Dei ponere in lege atque doctrina (113).

Del texto citado resulta con certeza, por lo menos, que Pelagio no admitía las gracias actuales inmediatas en la voluntad. En efecto S. Agustín dice allí mismo que las gracias, que Pelagio admite, sirven únicamente para hacernos conocer los mandamientos y las promesas de Dios: *Ad hoc utique ut divina praecepta et promissa discamus* (114), cosa que el Santo Doctor no hubiera podido decir si hubiese creído que Pelagio admitía gracias inmediatas en la voluntad.

Lemos ve en este texto un argumento contra la doctrina molinista sobre la gracia eficaz y a favor de la predeterminación física (115). Pero esto es puramente arbitrario, porque en el texto citado y en su contexto S. Agustín no habla de ninguna manera del modo cómo haya de explicarse la eficacia de la gracia.

Análogo al precedente es el texto que Lemos cita del capítulo décimo del *De gratia Christi* (116), en el que S. Agustín refiere que Pelagio, después de haber defendido que la buena voluntad es obra exclusivamente nuestra y no de la ayuda divina, se propone como objeción las palabras del Apóstol: *Deus est enim qui operatur in vobis velle et perficere* (117). A esta objeción él contesta que Dios produce en nosotros la buena y santa voluntad prometiéndonos los bienes futuros, excitando nuestra voluntad con la revelación de la divina sabiduría y sugiriéndonos todo lo que es bueno:

Et alio quippe loco, cum dicit asseruisset, non adiutorio Dei, sed ex nobis ipsis in nobis effici voluntatem bonam, opposuit sibi ex Apostoli

(113) L. c.

(114) L. c.

(115) Lemos, *Acta* p. 2 d. 22 c. 6133.

(116) *Q. c. p.* 2 d. 10 c. 3273; d. 21 c. 594; d. 22 c. 6121.

(117) *Phil.* 2, 13.



epistola quaestionem, atque ait: «Et quomodo, inquit, stabit illud Apostoli: *Deus est cuius qui operatur in vobis et velle et perficere?*» Deinde ut hanc oppositionem veluti solveret quam videbat dogmati suo vehementer esse contrariam, secutus adiunxit: «Operatur in nobis velle quod bonum est, velle quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos, et motorum more animalium tantummodo praesentia diligentes, futurae gloriae magnitudine et praemiorum pollicitatione succendit; dum revelatione sapientiae in desiderium Dei stupentem suscitavit voluntatem; dum nobis (quod tu alibi negare non metuis) suadet omne quod bonum est» (118).

Lemos explica que con estas palabras Pelagio admitía como necesarias las gracias en la voluntad (119). S. Agustín, al contrario, después de haber expuesto las afirmaciones de Pelagio que hemos referido, declara enérgicamente que con todas aquellas hermosas palabras, Pelagio sigue llamando gracia solamente a la ley y a la doctrina, porque todos los magníficos efectos descritos por Pelagio pueden producirse en nosotros por la ley y por la doctrina de las Sagradas Escrituras:

Quid manifestius, nihil aliud eum dicere gratiam, qua Deus in nobis operatur velle quod bonum est, quam legem atque doctrinam? In lege namque et doctrina sanctorum Scripturarum futurae gloriae atque praemiorum promittitur magnitudo. Ad doctrinam pertinet etiam quod sapientia revelatur, ad doctrinam pertinet eum suaderi omne quod bonum est. Et si inter docere et suadere, vel potius exhortari distare aliquid videtur; etiam hoc tamen doctrinae generalitate concluditur, quae quibusque sermonibus vel litteris continetur: nam et sanctae Scripturae et docent et exhortantur, et potest esse in docendo et exhortando etiam hominis operatio (120).

Lemos explica que con estas palabras S. Agustín no niega que Pelagio admitiera las gracias internas en el entendimiento y en la voluntad, sino que declara que tales gracias, que sólo tenían una eficacia moral, como las admitidas por Molina, hay que considerarlas de la misma manera que la doctrina y la predicación externa, porque no producen verdaderamente el consentimiento y, por lo tanto, no hacen nada distinto de lo que hace quien predica o exhorta (121).

(118) *De gratia Christi* l. 1 c. 10 n. 11; ML 44, 365.

(119) Lemos, *Acta* p. 2 d. 10 c. 322.

(120) *De gratia Christi* l. 1 c. 10 n. 11; ML 44, 366.

(121) Lemos, *Acta* p. 2 d. 22 c. 613; d. 21 c. 594; d. 10 c. 322; d. 33 c. 862.

A nosotros, por el contrario, nos parece que las palabras de S. Agustín hay que tomarlas en su sentido obvio. Por lo tanto, cuando el Santo Doctor dice que Pelagio bajo el nombre de gracia no reconocía más que la ley y la doctrina, que nos revelan los bienes futuros, etc., nosotros pensamos que quiere reducir la gracia pelagiana a los efectos naturales, producidos en la mente del hombre por la palabra de Dios leída o escuchada. Esta interpretación se confirma ante todo por las mismas palabras de S. Agustín:

...quae quibusque sermonibus vel litteris continentur: nam et sanctae Scripturae et docent et exhortantur, et potest esse in docendo et exhortando etiam hominis operatio (122).

Estas palabras indican la procedencia de la gracia, que Pelagio decía admitir, de fuentes de las cuales no puede provenir la verdadera gracia interna.

Además S. Agustín sigue exigiendo a Pelagio que admita la verdadera gracia que nos hace creer, esperar y amar:

Sed nos eam gratiam volumus iste aliquando fateatur, qua futurae gloriae magnitudo non solum promittitur, verum etiam creditur et speratur; nec solum revelatur sapientia, verum et amatur; nec solum suadetur omne quod bonum est, verum et persuadetur (123).

Con estas palabras S. Agustín acentúa de manera particularísima la acción de la gracia sobre la voluntad, y por lo tanto es evidente que Pelagio no admitía, por lo menos, las gracias en la misma voluntad; pero de esto no se sigue que admitiese las gracias en el entendimiento.

En todo caso bastaría la negación de la gracia inmediata en la voluntad para distinguir la falsa gracia de Pelagio de la gracia de que habla Molina. Es además absolutamente gratuita la afirmación de Lemos de que en este capítulo S. Agustín declare que no son verdaderas gracias las ilustraciones en el entendimiento y las mociones de la voluntad, cuya eficacia se debe a su acción moral.

A base de los mismos textos, citados por Lemos, los seguidores de Báñez concluyen generalmente que Pelagio admitía la gracia en el en-

(122) *De gratia Christi* l. c.

(123) *L. c.*

tendimiento. Así piensan, entre otros, Juan de Santo Tomás (124) y Natal Alejandro (125); pero estos dos autores niegan que Pelagio admitiese la gracia inmediata en la voluntad. Por el contrario, Billuart (126) y del Prado (127), apoyados en los mismos textos de Lemos, afirman que Pelagio admitió también la dicha gracia inmediata en la voluntad.

Entre los jesuitas, algunos, como Petavio, sostienen que Pelagio admitía las gracias en el entendimiento (128); otros, como Suárez y otros muchos, piensan que Pelagio no admitió nunca la gracia interna en el entendimiento y mucho menos en la voluntad (129). Todavía actualmente la cuestión es controvertida (130).

### 3. Doctrina de San Agustín sobre la resistencia a la gracia.

Uno de los argumentos con que Lemos quiere probar la predeterminación física es el siguiente: negándola se seguiría que el hombre podría resistir a la gracia eficaz; pero como es puro pelagianismo decir que el hombre podría resistir a la gracia eficaz, hay que admitir la predeterminación física si no se quiere ser pelagiano (131).

Para demostrar que es pelagianismo el admitir, como lo hace Molina, una gracia a la que el hombre pueda resistir, Lemos trae algunos textos que deberían demostrar que S. Agustín echaba en cara a Pelagio semejante error.

A este fin aduce ante todo Lemos algunos pasajes de la epístola *ad Vitalem* (132). Al principio de esta carta, el Santo Doctor refiere las palabras del mismo Vidal, con las cuales éste quiere mostrar que admite

(124) IO. A STO. THOMA O. P., *Cursus theologicus* III 1 p. q. 19 d. 3 a. 2 n. 2201. (Parisiis 1882) t. 3 p. 1590B.

(125) NATALIS ALEXANDER O. P., *Historia Ecclesiastica* t. 3 (aet. V) c. 3 a. 3 § 8 p. 216.

(126) G. R. BILLUART O. P., *Summa Sancti Thomae Tractatus de gratia* dia. 1 a. 1 § 3 t. 2 p. 239ab.

(127) N. DEL PRADO O. P., *De gratia et libero arbitrio* p. 3 Epilogus § 2 t. 3 p. 525A.

(128) D. PETAVIUS S. I., *De pelagianorum et semipelagianorum dogmatibus* historia c. 4 n. 2 en *Doctrinae theologiae* (Parisiis 1866) t. 4 p. 619a.

(129) F. SUÁREZ S. I., *De gratia Dei* Proleg. 5 c. 3 n. 13 t. 7 p. 232.

(130) R. HEDDE ET H. AMANS, *Pelagianisme*: DTC 2/1, 675a.

(131) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1034a. Ya se deja entender que para Lemos el hombre no puede resistir *in sensu composito*, pero sí *in sensu dicto*. Véase a este propósito lo dicho en la nota 84.

(132) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 26 c. 947; p. 3 d. 2 c. 1035.

la gracia, pero de las que S. Agustín concluye que Vidal admitía sólo gracias externas:

Si hoc ergo pro charis nostris non tibi displicet ut oremus, si hanc orationem recognoscis esse christianam, si et tu pro charis tuis talia vel orare te recolis, vel orare te debere cognoscis; quomodo dicis quod te audio dicere, *ut recte credamus in Deum et Evangelio consentiamus, non esse donum Dei, sed hoc nobis esse a nobis, id est ex propria voluntate, quam nobis in nostro corde non operatur est ipse?* Et ad hoc, cum audieris, Quid est ergo quod ait Apostolus, *Deus in vobis operatur et velle, et perficere [Philipp 2, 13]?* respondes, *Per legem suam, per Scripturas suas, Deum operari ut velimus, quas vel legimus vel audimus: sed eis consentire vel non consentire ita nostrum est, ut, si velimus, fiat; si autem nolimus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus. Operatur quippe ille, dicis, quantum in ipso est ut velimus, cum nobis nota sunt eius eloquia: sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio eius nihil in nobis prociat efficimus.* Quae si dicis, profecto nostris orationibus contradicis (133).

Lemos deduce de estas palabras que Vidal, con el nombre de ley y escritura, admitía las gracias internas no predeterminantes y que era combatido por S. Agustín porque decía que a estas gracias el hombre puede a voluntad consentir o resistir (134).

Resulta clarísimo, por el contrario, que en el texto citado las palabras ley y escritura están tomadas en el sentido obvio y que Vidal no admitía gracias internas. S. Agustín, en efecto, añade inmediatamente después que, según la doctrina de Vidal, es inútil orar por la conversión de los infieles, sino que basta predicarles el Evangelio. Ahora bien, esto no se puede decir a quien, además de las gracias externas, como predicación, Escritura, ley, admite las internas que hay que pedir en la oración:

Dic ergo apertissime nos pro iis quibus Evangelium praedicamus, non debere orare ut credant, sed eis tantummodo praedicare (135).

S. Agustín, por lo tanto, no reprocha a Vidal el que niegue la predeterminación física, aun admitiendo gracias internas, sino más bien el que reduzca la gracia sólo a los medios externos y atribuya a las solas fuerzas naturales el consentimiento a la misma gracia. En este sentido Vidal decía

(133) Epistola 217 (Ad Vitalem) c. 1 n. 1: ML 33, 978.

(134) LEMOS, Acta I. c.

(135) Epistola 217 (Ad Vitalem) c. 1 n. 2: ML 33, 978.

que, una vez oída o leída la Escritura y la ley, si queremos, consentimos, y si queremos, hacemos inútil la obra de Dios en nosotros. Ciertamente es que S. Agustín exige de Vidal que admita la gracia que nos hace querer; mas para esto no es preciso acudir a la predeterminación física. El Santo Doctor no explica en este lugar cómo entiende la gracia que nos hace querer y por lo tanto no expone su propio sistema acerca de la eficacia de la gracia.

Para confirmar que Vidal admitía las gracias internas en el entendimiento y en la voluntad y que S. Agustín le exigía que admitiese además la predeterminación física, Lemos cita otro pasaje de la misma carta (136), en que el Santo Doctor insiste sobre el mismo concepto, es decir, que si la gracia se reduce a la ley y a la Escritura, no es preciso orar por la conversión de los infieles, sino que basta predicarles:

*Si enim, quod scriptum est, A Domino gradus hominis diriguntur, et viam eius volent; et, Praeparatur voluntas a Domino [Prov. 8. 35: LXX]; et, Deus est enim qui operatur in vobis et velle: et multa huiusmodi, quibus commendatur vera Dei gratia, hoc est, quae non secundum merita nostra datur, sed dat merita ipsa cum datur; quia praeventit hominis voluntatem bonam, nec eam cuiusquam invenit in corde, sed facit; si ergo ita praepararet atque ita operaretur Deus hominis voluntatem, ut tantummodo legem suam atque doctrinam libero eius adhiberet arbitrio, nec vocatione illa alta atque secreta sic eius ageret sensum, ut eidem legi atque doctrinae accommodaret assensum; procul dubio eam legere, vel intelligere legendo, vel etiam exponere ac practicare sufficeret, nec opus esset orare ut Deus ad fidem suam infidelium corda converteret, et conversis proficiendam perseverantiam eiusdem gratiae suae largitate donaret. Si ergo haec a Domino postcenda esse non renuis, quid restat, frater Vitalis, nisi ut ab illo ea donari fatearis, a quo postcenda esse consentis? (137).*

Resulta evidente de estas palabras que Vidal no admitía las gracias internas y que S. Agustín, para convencerle que las reconociese, argumentaba con la necesidad de la oración. Por el contrario Lemos, para demostrar que con el nombre de Escritura o de ley, en el texto en cuestión, están indicadas las gracias internas, no predeterminantes, que Vidal admitía, y que S. Agustín lo que exigía a Vidal era el reconocimiento de la predeterminación física, hace un razonamiento muy curioso: Si S. Agus-

(136) Lemos, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1033.

(137) *Epistola 217 (Ad Vitalem) c. 1 n. 5: ML 32. 680.*

tin—dice—no hubiese entendido con el nombre de ley o de Escritura nada más que la ley y la Escritura en el sentido ordinario, cuando el Santo Doctor declara que bastaría leer o predicar, diría: si para la conversión de los infieles basta la ley o la Escritura, basta la ley o la Escritura. Con esto el Santo no haría más que repetir *idem per idem*; luego con el nombre de ley y de Escritura él entendía las gracias internas, no predeterminantes (138).

Nos admiramos de que Lemos haya tergiversado el razonamiento tan sencillo de S. Agustín, que dice: si bastan la Escritura y la ley para la conversión de los infieles, no hace falta orar por ellos, sino que basta predicarles. Ahora bien, si tú, Joh. Vidall, reconoces que es necesaria la oración, tienes también que reconocer que la gracia obra sobre el entendimiento y sobre la voluntad del hombre para producir el acto salútil del consentimiento. Esta acción de Dios sobre las facultades internas del hombre, acción necesaria y que no puede ser suplida por la lectura o por la predicación, es precisamente lo que pedimos en la oración y lo que llamamos gracia.

Tampoco se explica en este texto cómo ejerce la gracia su eficacia, y por lo tanto no se puede sacar de él ningún argumento en favor de la predeterminación física.

Lemos, sin embargo, cuantas veces S. Agustín apela a las oraciones de la Iglesia contra los que rechazan la gracia, ve en las palabras del Santo Doctor una prueba de la predeterminación física. En este sentido Lemos cita un pasaje del *De dono perseverantiae* (139). Allí el Santo Doctor, para demostrar a los semipelagianos que también la fe y la perseverancia son dones divinos, trae como argumento el que la Iglesia ruega por la obtención de estas dos gracias; por lo tanto—concluye el Santo—son don de Dios. He aquí las palabras citadas por Lemos:

Prosus in hac re non operosas disputationes expectet Ecclesia: sed attendat quotidianas orationes suas. Orat, ut increduli credant: Deus ergo convertit ad fidem. Orat, ut credentes perseverent: Deus ergo donat perseverantiam usque in finem (140).

Lemos deduce de estas palabras que evidentemente la Iglesia pide la predeterminación física para la fe y la perseverancia. Nosotros, en cambio,

(138) Lemos, *Acta* p. 2 d. 2 c. 1035.

(139) *O. d. p.* 2 d. 21 c. 391.

(140) *De dono perseverantiae* c. 7 n. 15; ML 45, 1002.

creemos que S. Agustín, en el texto citado y en su contexto, quiere simplemente afirmar la necesidad de la gracia para la fe y la perseverancia, sin aludir de ninguna manera al modo cómo se logra su eficacia.

Volviendo a la epístola *ad Vitalem*, Lemos cita otro pasaje en el cual, a su parecer, S. Agustín declara pelagiana la aserción de que el hombre puede consentir o resistir a la gracia. Pero Lemos trunca el período por la mitad, de manera que no se puede apreciar cuál es el error que S. Agustín combate (141). He aquí las palabras que él cita:

Haec est illa Pelagianorum mala, male diffamata meritoque reprobata, et ab ipso etiam Pelagio, timente damnari in orientalium episcoporum iudicio, damnata sententia (142).

Ahora bien, si devolvemos a este texto su integridad, encuadrándolo en el contexto del que Lemos lo ha sacado desafortunadamente, advertimos que la doctrina pelagiana que S. Agustín aquí reprueba es aquella que, negando la gracia interna, reduce la gracia a la ley y a la doctrina externa:

Ac per hoc sic tantum putas a Domino gressus hominis dirigi ad eligendam viam Dei, quia sine doctrina Dei non ei potest innovescere veritas, cui propria voluntate consentiat. Cui si consentit, inquit (quod in eius libero arbitrio constitutum est), recte utique dicuntur ab illo dirigi gressus eius ut viam eius velit, cuius doctrinam, suasionem praecedente, subsequente conversione sectatur; quod libertate naturali, si vult, facit, si non vult, non facit; pro eo quod fecerit, praemium, vel supplicium recepturus. Haec est illa Pelagianorum mala, male diffamata meritoque reprobata, et ab ipso etiam Pelagio, timente damnari in orientalium episcoporum iudicio, damnata sententia, qui dicunt gratiam Dei non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege atque doctrina: et usque adeo, frater, erimus graves corde, ut de gratia Dei, imo adversus gratiam Dei, eam pelagianam sententiam teneamus, quam pectore quidem ficto, sed tamen catholicos iudices timens Pelagius ipse damnavit! (143).

Notemos que en este texto se dice claramente que la gracia de que hablaba Pelagio no era otra cosa que la doctrina que nos hace conocer

(141) Lemos, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1035.

(142) *Epístola 217 (Ad Vitalem)* c. 2 n. 4; ML 33: 979.

(143) *O. c. c. 2 n. 4*; ML 33: 979.

la verdad, mientras que el consentimiento salúfero era atribuido por Pelagio a la solas fuerzas naturales, no ayudadas por ninguna gracia interna.

De la misma carta *ad Vitalem* Lemos cita aún con el mismo fin otros dos pasajes (144). En el primero S. Agustín declara que según la Escritura, de la cual había citado muchos textos, la gracia previene la voluntad del hombre y es gratuita, siendo anterior a todo mérito nuestro. He aquí las palabras citadas:

Hæc et alia testimonia divina, quæ commemorare longum est, ostendunt Deum gratia sua auferre infidelibus cor lapideum, et prævenire in hominibus bonarum merita voluntatum; ita ut voluntas per antecedentem gratiam præparetur, non ut gratia merito voluntatis antecedente donetur (145).

En este texto se inculca la necesidad y la gratuidad de la gracia proveniente. Pero—explica Lemos—S. Agustín, previendo que se intentaría interpretar sus palabras como si se refiriesen a una preparación moral, obrada por la gracia, de manera que esté en manos del hombre el consentir o resistir, para prevenir—dice Lemos—una interpretación tan falsa, añade las siguientes palabras (146), que, dicho sea de paso, en S. Agustín están bastante antes del texto precedente:

Recognoscis me, ut puto, in his quæ nos scire dixi, non omnia quæ ad fidem catholicam pertinent commemorare voluisse, sed ea tantum quæ ad istam, quæ inter nos agitur, de Dei gratia quæstionem, utrum præcedat hæc gratia, an subsequatur hominis voluntatem; hoc est, ut planius id eloquar, utrum ideo nobis detur, quia volumus, an per ipsam Deus etiam hoc efficiat ut velimus (147).

En este texto, y precisamente en la aserción de que la gracia se nos da no porque la hayamos querido, sino para hacernos querer, Lemos ve la prueba de que la gracia eficaz consiste en la predeterminación física, no en una gracia a la cual el hombre puede consentir o no consentir a su gusto (148).

(144) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1126.

(145) *Epistola 217 (Ad Vitalem)* c. 7 n. 18: ML 33, 988.

(146) LEMOS, *Acta* l. c.

(147) *Epistola 217 (Ad Vitalem)* c. 5 n. 17: ML 33, 985.

(148) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1127.



Pero en realidad lo que allí S. Agustín hace es sintetizar la controversia con los pelagianos sobre la gratuidad de la gracia y su necesidad, sobre todo respecto a la gracia en la voluntad, en el siguiente dilema: ¿La gracia se nos da porque la merecimos con un acto precedente de la voluntad, o más bien para que la misma gracia nos haga querer y merecer?

La respuesta a este dilema se halla en toda la obra antipelagiana de S. Agustín, pero del texto citado no se puede deducir nada sobre el modo con que la gracia nos hace querer, nada, por consiguiente, en favor de la predeterminación física o en contra de ella.

La gracia, cuya eficacia—explica Lemos—dependía de la voluntad del hombre y a la cual, por lo tanto, el hombre podía a voluntad consentir o resistir, era la que se dió a Adán antes del pecado, no la que recibimos nosotros después de la redención (149). Para probar que ése es en verdad el pensamiento de S. Agustín, Lemos cita un pasaje del *De correptione et gratia* (150).

En este texto, sin embargo, no se habla de la eficacia de una gracia particular, aisladamente considerada, sino del don de la perseverancia, respecto del cual S. Agustín dice que, mientras Adán había recibido un auxilio que le daba la posibilidad de perseverar, ahora los predestinados reciben un auxilio con el cual perseveran de hecho. He aquí las palabras citadas por Lemos:

Tale quippe erat adiutorium, quod desereret cum vellet, et in quo permaneret si vellet; non quo fieret ut vellet. Hasc prima est gratia quae data est primo Adam: sed hac potentior est in secundo Adam. Prima est enim qua fit ut habeat homo iustitiam si velit: secunda ergo plus potest, qua etiam fit ut velit, et tantum velit, tantoque ardore diligit, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat (151).

En este texto se dice que la gracia que da la perseverancia de hecho es más potente que aquélla con la cual Adán, aunque podía perseverar, de hecho no perseveró. Pero S. Agustín no dice que la gracia que ahora se da sea más poderosa, porque a ella no se la pueda resistir *in sensu composito*, mientras que a la que tuvo Adán se podía resistir aun *in sensu composito*, sino porque la gracia con la cual los predestinados, después

(149) O. c. p. 2 d. 30 c. 943; p. 3 d. 5 c. 1127.

(150) O. c. p. 3 d. 5 c. 1127.

(151) *De correptione et gratia* c. 11 n. 31: ML. 44. 935.

del pecado original, de hecho perseveran, tiene que vencer la voluntad de la carne, esto es, la concupiscencia.

En el texto siguiente, que Lemos cita para confirmar su interpretación (152), se dice que la gracia da ahora a la voluntad humana una fuerza que la hace invencible a la concupiscencia, de manera que por el don de la perseverancia el hombre, débil ahora por la concupiscencia, persevera en el bien, mientras que el fuerte, a saber, Adán inocente, que no debía luchar contra la concupiscencia, cayó:

Subveniam est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur. Ita factum est ut voluntas hominis invalida et imbecilla in bono adhuc parvo perseveraret per virtutem Dei: cum voluntas primi hominis fortis et sana in bono ampliore non perseveraverit, habens virtutem liberi arbitrii; quamvis non de futuro adiutorio Dei sine quo non posset perseverare si vellet, non tamen tali quo in illo Deus operaretur ut vellet. Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet: infirmis servavit, ut ipso donante invictissime quod bonum est vellent, et hoc desecrare invictissime nolent (153).

En este texto, así como en el precedente, se habla de la célebre distinción entre el *adiutorium quo* y el *adiutorium sine quo non*, delicia y tormento de todos los comentadores de S. Agustín desde hace muchos siglos. Muchos han visto en el *adiutorium quo* la gracia eficaz y en el *adiutorium sine quo non* la gracia suficiente. Notemos que S. Agustín en este texto no habla de la gracia eficaz o suficiente para un acto aislado, sino que contrapone la gracia, con la cual Adán podía perseverar, a la gracia, con la que un elegido, después del pecado original, persevera de hecho. No se trata, por lo tanto, de una gracia aislada, sino de un complejo de gracias.

El don con el cual se persevera de hecho: *adiutorium quo* es más potente que aquél con el que Adán podía perseverar: *adiutorium sine quo non*, por dos razones: porque obtiene el fin, a saber, la perseverancia de hecho, y porque vence la concupiscencia que Adán no tenía. Las palabras *ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur* (154) se refieren no a la acción de la gracia sobre la voluntad, sino a la acción de la volun-

(152) LEMOS, *Acta* n. 3 d. 5 c. 1127r.

(153) *De correptione et gratia* c. 12 n. 38: ML 44, 940.

(154) L. c.

dad y de la gracia juntas sobre la concupiscencia. S. Agustín afirma aquí el don gratuito de la perseverancia, pero no explica el modo de actuar de tal gracia.

Por lo tanto no se puede buscar en este texto la afirmación de una gracia invencible e insuperable, aunque sea *in sensu composito*, ni la condenación de la gracia cuya eficacia o inutilidad está en función de la voluntad del hombre.

Sobre este punto se pueden consultar Boyer (155) y de Lubac (156), además de cuanto a este propósito dijimos en nuestro trabajo anterior (157).

#### 4. Libertad y predeterminación física.

La libertad, según Lemos, se salva en la predeterminación física porque Dios predetermina no sólo a la sustancia del acto, sino también a su modo, es decir, a llevarlo a cabo libremente (158). Para mostrar que ésta es la doctrina de S. Agustín, Lemos cita un trozo del capítulo octavo del *De correptione et gratia* (159). Allí S. Agustín afirma que la perseverancia es un don de Dios que, sin quitar la libertad, preserva de la caída. He aquí las palabras citadas:

An audebis dicere etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecuram fuisse si Petrus eam deficere voluisset, hoc est, si eam usque in finem perseverare noluisset? quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Christus rogasset ut vellet. Nam quis ignorat, tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea qua fidelis erat, voluntas ipsa deficeret; et permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quis praeparatur voluntas a Domino [Prov 8: LXX]; ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio. Quando rogavit ergo ne fides eius deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem? (160).

En este texto se afirma de modo clarísimo la concordia entre la gracia eficaz y la libertad, concordia que se basa en el hecho de que la voluntad es preparada por el Señor; pero no se dice en qué consiste esta

(155) C. BOYER S. I., *Essai sur la doctrine de S. Augustin* c. 8 § 30 (Paris 1932) p. 221, 236.

(156) H. DE LUBAC S. I., *Sursumvel* p. 1 c. 3 (Paris 1946) p. 83.

(157) *La interpretación dada a San Agustín en las disputas de auxiliis*: ArchTG 13 (1950) 1043.

(158) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 104533.

(159) *O. c.* p. 3 d. 2 c. 1047.

(160) *De correptione et gratia* c. 8 n. 17: ML 44, 926.

preparación de la voluntad obrada por la gracia. Por lo tanto no se puede sacar de aquí un argumento para afirmar que Dios predetermina a obrar libremente.

En favor de la predeterminación física Lemos desenvuelve además otro argumento: S. Agustín fué acusado de fatalismo por los pelagianos, es decir, de negar el libre albedrío del hombre. Ahora bien, una tal acusación no hubiera podido serle dirigida, si el Santo hubiese puesto la eficacia de la gracia en su acción moral, porque es evidente a la razón natural que la acción moral de la gracia no puede quitar la libertad del hombre. Por lo tanto, San Agustín—concluye Lemos—ponía la eficacia de la gracia en la predeterminación física (161).

Si es verdad, como repite hasta la saciedad Lemos, que S. Agustín profesa la doctrina de la predeterminación física, cómo es que el Santo jamás alude en sus escritos a que uno de los capítulos de acusación contra él fuese precisamente el afirmar dicha predeterminación. Porque, en cambio, el Santo se detiene a declarar las razones por las cuales era acusado de fatalismo, a saber, por su doctrina de la necesidad de la gracia preveniente para todo acto salúfero, por su afirmación de la gratuidad de la gracia y su desigual distribución y, finalmente, por el hecho de enseñar la necesidad y la gratuidad de la predestinación y del don de la perseverancia.

Es curioso que el mismo Lemos traiga un texto (162) en el cual San Agustín mismo busca la razón por la que era acusado de fatalismo y la encuentra en la defensa hecha por él de la gratuidad de la gracia. Aduzcamos este texto:

Unde autem hoc eis visum fuerit nobis obicere, quod fatum asseramus sub nomine gratiae, cum aliquanto attentius cogitarem: prius eorum verba quae consequenter inspexi. Sic enim hoc nobis obiciendum putarunt: «Sub nomine», inquam, «gratiae ita fatum asserunt, ut dicant, quia nisi Deus invito et reluctanti homini inspiraverit boni, et ipsius imperfecti, cupiditatem, nec a malo declinare, nec bonum possit arripere». Deinde aliquanto post, ubi ipsi quae defendant, commemorant, quid de hac re ab eis dicretur, attendi. «Baptismas», inquam, «omnibus necessarium esse aetatibus confitemur: gratiam quoque adiuvere uniuscuiusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum» [Col 3, 25]. Ex his eorum verbis intellexi, ob hoc illos vel putare vel putari velle,

(161) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 10368; *Paraphra* t. 1 p. 2 tr. 4 c. 17 c. 179.

(162) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 26 c. 687.

fatum nos asserere sub nomine gratiae, quia gratiam Dei non secundum merita nostra dicimus dari, sed secundum ipsius misericordissimam voluntatem, qui dixit, *Miserebor cui miserius ero, et misericordiam praerogabo cui misericors fuero*. Ubi consequenter adiunctum est, *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* [Rom 9, 15a]. Posset etiam hinc quispiam similiter stultus fati assertorem Apostolum putare vel dicere (163).

Resulta evidente de este texto que S. Agustín atribuía la acusación de fatalismo lanzada contra él a su doctrina sobre la necesidad y gratuidad de la gracia preveniente y sobre la existencia de la gracia eficaz y de la predestinación divina, pero no alude para nada a la predeterminación física.

Según Lemos, S. Agustín atribuye a la omnipotencia divina la conciliación entre la predeterminación física y la libertad del hombre. Lemos cita para probarlo una frase de la epístola *ad Vitalem* (164).

Lemos aduce el texto en los dos pasajes citados en la nota 164, y en ninguna de las dos ocasiones lo trae exactamente al pie de la letra. Transcrito conforme lo aduce en el segundo de los pasajes dice así:

Quos vult Deus omnipotentissima facilitate convertit, et ex nolentibus volentes facit (165).

Encuadrando esta frase en el contexto del que fué sacada se ve que en S. Agustín las palabras *Quos vult* faltan, y que el sentido es diverso del que Lemos pretende. El Santo Doctor, en el pasaje citado, para mostrar lo absurdo de la doctrina herética de que la voluntad humana debe preceder y merecer la gracia, argumenta con el hecho de que nosotros con razón agradecemos a Dios el haber convertido a los perseguidores con omnipotente facilidad. Tal agradecimiento indica que nosotros reconocemos a Dios como autor de esas conversiones:

Quomodo Deus expectat voluntates hominum, ut praevenciant eum quibus det gratiam; cum gratias ei non immerito agamus de iis quibus non ei credentibus, et eius doctrinam voluntate impia persequentibus, misericordiam praerogavit, eosque ad seipsum omnipotentissima facilitate convertit, ac volentes ex nolentibus fecit? Utquid ei inde gratias agimus, si hoc ipse non fecit? (166).

(163) *Contra duas epistolas pelagianorum* I, 2 c. 5 n. 10: ML 44, 577.

(164) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1050; d. 8 c. 1264.

(165) O. c. p. 3 d. 8 c. 1264. Cf. *Epistola 217 (Ad Vitalem)* c. 6 n. 24, ML 33, 987.

(166) *Epistola 217 (Ad Vitalem)* I, c.

Ahora bien, aquí no se dice cómo Dios cambió las voluntades rebeldes y no se atribuye a la omnipotencia divina la conciliación entre la predeterminación física y la libertad.

Con el mismo fin Lemos cita también las siguientes palabras del *De correptione et gratia* (167).

... magis habet [Deus] in potestate voluntates hominum quam ipsi suas... (168).

Con esta frase S. Agustín enseña, según Lemos, que si los hombres pueden determinarse a querer algo sin perder su libertad, con mayor razón pueden ser predeterminados físicamente por Dios sin perjuicio de la misma libertad (169).

También aquí, encuadrando las palabras en su contexto, vemos que S. Agustín quiere mostrar con el ejemplo de los israelitas, movidos por Dios a aceptar libremente a David como rey, que Dios, con su gracia, pueda convertir al pecador, sin mermar su libertad, pero tampoco aquí explica el modo de la acción divina sobre la voluntad del hombre:

Ac per hoc Dominus omnipotens qui erat cum illo, adduxit istos ut eum regem constituerent. Et quemodo adduxit? numquid corporalibus ullis vinculis alligavit? Intra egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas; quis alius facit ut salubris sit correctio, et fiat in correptione corde correctio, ut coelesti constituatur in regno? (170).

Por muy enérgicas que sean las palabras con que S. Agustín inculca en este pasaje el poder divino sobre la voluntad libre del hombre, no hacen sino enunciar el hecho del dominio divino, admitido por todos los católicos, pero no explican el modo. Por consiguiente, no son una prueba en pro de la predeterminación física.

Lemos opina que, según S. Agustín, quien niega la predeterminación física destruye la libertad, y trae en prueba un trozo del libro primero *ad Bonifacium* (171). He aquí las palabras citadas por Lemos:

(167) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1045.

(168) *De correptione et gratia* c. 14 n. 45; ML. 44, 944.

(169) LEMOS, *Acta* l. c.

(170) *De correptione et gratia* l. c.

(171) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 26 c. 586.

*Liberum autem arbitrium defendendo praecipitant, ut de illo potius ad faciendam iustitiam, quam de Domini adiutorio confidatur, atque ut in se quisque, non in Domino glorietur [1 Cor 1, 31] (172).*

Con estas palabras S. Agustín reprocha a los pelagianos el que, exultando el libre albedrío por encima de la gracia, destruyen en último término el libre albedrío mismo; pero, como es evidente, aquí no se habla de la predeterminación física.

Negando la predeterminación física—continúa Lemos—los jesuitas, al mismo tiempo que renuevan el error de Pelagio, comparten además el de Calvino. Pelagio, en efecto, para defender el libre albedrío negó la predeterminación física, que es un dogma de fe. Al contrario Calvino, al defender el dogma de la predeterminación física, cae en el error de creer que ésta quita la libertad. Los jesuitas reúnen las dos herejías, negando como Pelagio la predeterminación física y afirmando con Calvino que la predeterminación física quita la libertad. Por eso contra ellos se dirigen las palabras con que S. Agustín declara a Juliano que, mientras llamaba erróneamente maniqueos a tantos doctores católicos, él mismo se hacía fautor de los maniqueos (173). He aquí las palabras que cita Lemos (174):

*Nunc ergo quia video te veritate desertum, ad maledicta esse conversum, ita distribuam disputationem meam, ut ostendam prius quantis et quilibet Ecclesiae catholicae doctoribus nomine Manichaeorum intolerabilem facere non cuncteris iniuriam, et cum me appetis, in quos tela sacrilega inculeris. Deinde monstrabo, quod tu ipse sic adiuvas Manichaeorum damnabilem et nefandae impietatis errorem, ut nullum talem patronum nec in suis dilectoribus valeant invenire (175).*

Ahora bien, Lemos hubiera debido demostrar que la defensa de los maniqueos, atribuida a Juliano por S. Agustín, consistía en negar la predeterminación física.

Otro texto de S. Agustín, que con el mismo fin Lemos dirige contra los jesuitas, es el siguiente (176):

*Quod opus nostrum ne longius fiat, quam causae ipsius necessitas postulat; quid opus est ea quoque refellere, quae dogmatis eorum insi-*

(172) *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 1 c. 2 n. 3; ML. 44, 552.

(173) Lemos, *Acta* l. c; d. 37 c. 986; p. 3 d. 7 c. 1214.

(174) *O. c. p. 2 d. 37 c. 985; p. 3 d. 7 c. 1214.*

(175) *Contra Iulianum* l. 1 c. 1 n. 3; ML. 44, 642.

(176) Lemos, *Acta* p. 2 d. 26 c. 686; d. 37 c. 985; p. 3 d. 2 c. 1213.

diosa venena non continent, sed tantum in auxilium suum, vel pro catholica fide contra Manichaeorum, sicut, loquantur profanitatem, consensionem Orientalium episcoporum videntur exposcere; nihil aliud nitentes, nisi ut horribili haeresi obiecta, cuius se adversarios esse confingunt, lateant intracti gratiae in laude naturae? (177).

Recordemos que el fin por el cual Lemos citaba estos textos era mostrar que, según la doctrina agustiniana, si se niega la predeterminación física, se niega la libertad. Por el contrario en estos textos no hay nada que pueda parecer ni una lejana alusión a la predeterminación física.

##### 5. Ley y predeterminación física.

De los preceptos de la ley divina, de las exhortaciones y de los consejos que encontramos en la Sagrada Escritura, nada se sigue, según Lemos, contra la predeterminación física, puesto que solamente con la predeterminación física se pueden practicar los preceptos y los consejos. El mismo S. Agustín—continúa Lemos—desarrolla esta doctrina contra los pelagianos, de lo cual son prueba, según él, las siguientes palabras (178):

Sicut ergo quamvis donum Dei sit, facta carnis mortificare; exigitur tamen a nobis proposito praemio vitae: ita donum Dei est et fides, quamvis et ipsa cum dicitur, *Si credideris, salvus eris*; proposito praemio salutis exigatur a nobis. Ideo enim haec et nobis praecipiantur, et dona Dei esse monstrantur: ut intelligatur quod et nos ea facimus, et Deus facit ut illa faciamus, sicut per prophetam Ezechielem apertissime dicit (179).

Como se desprende de estas palabras y del contexto, S. Agustín no habla aquí en manera alguna de la predeterminación física. El Santo quiere probar que la fe es también don de Dios, aunque se nos imponga por un precepto, y para esto asienta el principio general que también la observancia de una ley, aunque se nos imponga por precepto, es don de Dios.

En el texto siguiente, que cita Lemos en confirmación (180), S. Agustín responde a Pelagio, el cual había creído encontrar en los preceptos

(177) *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 2 c. 1 n. 1: ML 44, 371.

(178) Lemos, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1077.

(179) *De praedestinatione sanctorum* c. 11 n. 21: ML 44, 976.

(180) Lemos, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1078.



de la ley divina una prueba de que la misma ley se puede observar con sólo las fuerzas naturales:

Magnum autem aliquid pro sua causa se invenisse arbitratus est apud Isaiam prophetam, quia Deus dixit, *Si volueritis et audieritis me, quae bona sunt terrae manducabitis; si autem nolueritis et non audieritis me, gladius vos comedet. Os enim Domini locutum est haec.* Quasi non lex tota huiusmodi conditionibus plena sit; aut ob aliud superbis praecepta ista data sint, nisi quia *lex praevocationis gratia posita est, donec veniret semen cui promissum est* [Gal 3, 19]. Unde *subintravit ut abundaret delictum; et ubi abundavit delictum; superabundavit gratia* [Rom 5, 20]: id est, ut acciperet homo praecepta, superbe de suis viribus fidens, in quibus deficiens et factus etiam praevicator, liberatorem salvatoremque requireret; atque ita eum timor legis humilem factum, tanquam paedagogus ad fidem gratiamque perduceret (181).

Tampoco en este texto, aunque se afirma la necesidad de la gracia para observar la ley, se habla de la predeterminación física.

Lo mismo se debe decir del otro brevísimo texto que Lemos añade (182):

Aut quia dictum est, *Si voles praecepta, servabunt te*: quasi non debeat Deo agere gratias, quia praecepta voluit, qui desertus omni lumine veritatis haec velle non posset (183).

En el último texto, citado por Lemos para demostrar que, según la doctrina de S. Agustín, la ley se observa mediante la predeterminación física (184), el Santo Doctor declara que los pelagianos, atribuyendo la observancia de la ley a las solas fuerzas naturales, combatían la gracia que nosotros pedimos a Dios en la oración. En efecto, en vano se pediría a Dios la ayuda de la gracia si la observancia de la ley debiera de atribuirse únicamente a nuestra voluntad. He aquí las palabras citadas por Lemos:

Hic vero, quantumlibet isti se obtegant, aperiuntur. Declarant enim se contra Dei gratiam vel misericordiam disputare, quam volumus impetrare cum dicimus, *Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra; vel Ne nos inferas in tentationem, sed libera nos a malo* [Mt 6, 10, 13].

(181) *De perfectione iustitiae hominis* c. 19 n. 42: ML 44, 315.

(182) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1112.

(183) *De perfectione iustitiae hominis* c. 19 n. 41: ML 44, 314.

(184) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 4 c. 1117.

Utquid enim ista orando tanto gemitu petimus, si volentis hominis et currentis, non miserentis est Dei? Non quia hoc sine voluntate nostra agitur, sed quia voluntas non implet quod agit, nisi divinitus adiuvetur. Hæc est fidei sanitas, quæ nos facit querere ut inveniamus, petere ut accipiamus, pulsare ut aperiat nobis (Lc 11, 9). Contra istam qui disputat, contra se ipsum claudit ostium misericordiae Dei. Nolo plura dicere de re tanta, quia melius eam committo fidelium gemitibus, quam sermonibus meis (185).

Pero también de este texto está ausente la predeterminación física.

#### 6. *La parte del libre albedrío en los actos salutíferos.*

La actuación de nuestro libre albedrío en los actos salutíferos consiste, según Lemos, en consentir libremente por efecto de la predeterminación física. Para demostrar que ésta es también la doctrina de S. Agustín, Lemos aduce un trozo del capítulo tercero del *De prædestinatione sanctorum* (186). Leyendo íntegro el texto, del cual Lemos suprime algunas palabras, se ve que S. Agustín se retracta de algunas expresiones de su juventud, en las cuales había dicho que sólo las buenas obras y no la fe son fruto de la gracia. El Santo Doctor, corrigiéndose, declara que tanto la fe como las buenas obras son de Dios y también nuestras, puesto que proceden de nuestra voluntad preparada por la gracia:

Proinde quod continuo dixi, Dicit enim idem apostolus, *Idem Deus qui operatur omnia in omnibus* [1 Cor 12, 6]; nusquam autem dictum est, Deus credit omnia in omnibus: ac deinde subiungi, Quod ergo credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum; profecto non dicerem, si iam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quæ dantur in eodem Spiritu. Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei et caritatis. Neque enim sola caritas, sed, sicut scriptum est, *Caritas cum fide a Deo Patre et Domino Iesu Christo* [Eph 6, 23]. Et quod paulo post dixi, Nostrum est enim credere et velle; illius autem, dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem caritas diffunditur in cordibus nostris, verum est quidem, sed eadem regula; et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem; et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis (187).

(185) *De perfectione iustitiae hominis* c. 19 n. 40; ML 44, 314.

(186) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 213.

(187) *De prædestinatione sanctorum* c. 3 n. 7; ML 44, 953a.

En este texto se afirma la necesidad de la gracia aun para la fe, mas respecto al modo de obrar de la gracia, se dice solamente que ella prepara la voluntad. Esta preparación, que aquí no se explica, puede ser también una preparación moral y no una predeterminación física.

Lemos añade otro texto tomado del *De gratia et libero arbitrio* (188):

Certum est nos velle, cum volumus: sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est, quod paulo ante posui, *Præparatur voluntas a Domino* [*Prov 8: LXX*]; de quo dictum est, *A Domino gressus hominis diriguntur, et viam eius volet* [*Pi 36, 23*]; de quo dictum est, *Deus est qui operatur in vobis et velle* [*Philipp 2, 13*]. Certum est nos facere, cum facimus: sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit, *Faciam ut in iustificationibus meis ambulatis, et iudicia mea observetis et faciatis* (189).

También en este último texto se afirma la gracia en la voluntad; pero no se dice el modo cómo actúa y, por tanto, no se puede deducir de él nada en favor de la predeterminación física.

#### 7. Predeterminación física y acción divina.

Solamente admitiendo la predeterminación física—afirma Lemos—lo atribuímos, como es debido, todo a Dios en orden a la justificación. Los que la niegan, como Molina, atribuyen la parte principal al hombre. San Agustín, por el contrario, lo atribuía todo a Dios, defendiendo precisamente la predeterminación física, contra Fausto que la negaba. Como prueba de esto cita Lemos un trozo del *De prædestinatione sanctorum* (190). En este texto S. Agustín se pregunta por qué los semipelagianos, que atribuían a las fuerzas naturales el comienzo de la fe, no atribuyeron a las mismas el perfeccionamiento de la misma fe. El Santo responde que los semipelagianos, obligados por los textos de la Escritura que proclaman que también la fe es don de Dios, no se atrevieron a atribuirla totalmente a sólo el hombre, sino que hicieron una distinción, atribuyendo el comienzo al hombre y el perfeccionamiento a Dios:

Cur autem non totum tribuatur homini, ut qui sibi potuit institueret quod non habebat, ipse quod instituit augeat, omnino non video: nisi quia resisti non potest divinis manifestissimis testimoniis, quibus et

(188) Lemos, *Acta* 1. c.

(189) *De gratia et libero arbitrio* c. 16 n. 32; ML 44, 900.

(190) Lemos, *Acta* p. 2 d. 21 c. 589; d. 32 c. 830.

fides, unde pietatis exordium sumitur, donum Dei esse monstratur; quale est illud, quod unicuique *Deus partitus est mensuram fidei* [Rom 12, 3]; et illud, *Pax fratribus et caritas cum fide a Deo Patre et Domino Iesu Christo* [Eph 6, 23]; et cetera talia. Nolens ergo his tan claris testimoniis repugnare, et tamen volens a se ipso sibi esse quod credit, quasi componit homo cum Deo, ut partem fidei sibi vindicet, atque illi partem relinquat: et quod est elatius, primam tollit ipse, sequentem dat illi; et in eo quod dicit esse amborum, priorem se facit, posteriorem Deum (191).

Estas son las palabras citadas por Lemos. Evidentemente en este texto no se defiende la predeterminación física, sino únicamente la necesidad de la gracia, incluso para el comienzo de la fe.

Siempre, para mostrar que cuando S. Agustín lo atribuye todo a Dios no pretende sino defender la predeterminación física, cita Lemos un trozo del *Enchiridion ad Laurentium* (192). S. Agustín en este pasaje, para probar que no sólo las buenas obras, sino también la buena voluntad es efecto de la gracia, examina el texto de la Escritura: *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei* (193). Si el sentido de estas palabras—declara el Santo—fuese que no es el hombre sólo el que obra la salvación, entonces, puesto que tampoco sería Dios sólo el que la obra, se podría decir: *Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis*. Por tanto, el verdadero sentido de estas palabras es que la voluntad misma del hombre es prevenida y preparada por la gracia. Presentemos el texto que Lemos cita:

Alioquin si propterea dictum est, *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*, quia ex utroque fit, id est, et voluntate hominis, et misericordia Dei; ut sic dictum accipiamus, *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*, tanquam diceretur, Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei; non ergo sufficit et sola misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis: ac per hoc si recte dictum est, *Non volentis hominis, sed miserentis est Dei*, quia id voluntas hominis sola non implet; cur non et e contrario recte dicitur, *Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis*, quia id misericordia Dei sola non implet? Porro si nullus dicere christianus audebit, *Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis*, ne Apostolo apertissime contradicat; restat ut propterea recte dictum intelligatur, *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*, ut totum Deo detur, qui homi-

(191) *De predestinatione sanctorum* c. 2 n. 6; MI. 44, 983.

(192) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 31 c. 520; p. 3 d. 3 c. 1079a.

(193) *Rom* 9, 16.

nīs voluntatem bonam et praeparat adiuuandum, et adiuuat praeparatam (194).

Jansenio vió en este texto una prueba de su doctrina sobre la gracia irresistible (195). Lemos ve en la gracia que prepara y luego ayuda a la voluntad humana la predeterminación física y la condenación del sistema de Molina (196).

En realidad S. Agustín en este texto no pretende sino refutar un error en que él mismo había caído cuando joven, y que era defendido acérrimamente por los semipelagianos. El Santo atestigua haber enseñado antes de ser obispo que la fe y la buena voluntad no son efectos de la gracia, sino sólo de nuestras fuerzas naturales, y que con esta fe natural y con esta buena voluntad natural merecemos nosotros la gracia (197). Retractando este antiguo error suyo, S. Agustín, en el texto del *Enchiridion* que ahora examinamos, y en otros muchos declara que también la fe y la buena voluntad son efectos de una gracia precedente. Así, pues, mientras que el Santo había explicado primeramente las palabras: *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei* (198), en el sentido de que sola la buena voluntad natural no basta, si no es ayudada por la gracia, precedentemente merecida, ahora explica las mismas palabras en el sentido de que la gracia precede a todos nuestros méritos y nos da incluso la buena voluntad (199). Así pues, en este texto nada dice el Santo Doctor para explicar de qué modo sea eficaz la gracia. Por tanto la exégesis de Lemos es completamente arbitraria.

#### 8. El buen uso de la gracia.

Dice Lemos que si se niega la predeterminación física, se reduce a un acto puramente natural el buen uso de la gracia, o sea, el consentimiento de la voluntad a la misma gracia. Con esto se viene a caer, según él, en varios errores, a saber: se establece en primer lugar la existencia de un mérito natural, que precede a la gracia; se atribuye además a la naturaleza y no a la gracia el comienzo de la salvación, y se afirma final-

(194) *Enchiridion* c. 32 n. 9; ML. 40, 248.

(195) Cf. C. IANSENIVS, *Augustinus* t. 1 l. 5. c. 13; t. 3 l. 2 c. 24.

(196) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1080.

(197) *De praedestinatione sanctorum* c. 3 n. 7; ML. 44, 964.

(198) *ROM* 9, 16.

(199) FAURE, *Enchiridion Sancti Augustini notis illustratum* c. 32 (Neepol 1847) p. 70.

mente que Dios para dar la gracia espera primero los esfuerzos naturales del hombre.

Para Molina, en efecto—prosigue Lemos—, y para todos aquéllos que niegan la predeterminación física, el hombre, una vez recibida la gracia preveniente o excitante, comienza con sólo sus fuerzas naturales el camino de la salvación, dando a la gracia preveniente un consentimiento puramente natural, con el cual merece la gracia eficaz. Por otra parte, Dios espera este consentimiento puramente natural que el hombre da a la gracia preveniente para conceder la gracia eficaz (200).

Ya hemos demostrado cómo en la doctrina de Molina el hombre recibe de la gracia preveniente no sólo la elevación física necesaria para poder hacer actos sobrenaturales, sino también las fuerzas físicas y morales para dar el consentimiento (201). De aquí que también para Molina el buen uso de la gracia, o sea, el consentimiento, no es un acto puramente natural que merezca la gracia eficaz, sino un efecto de la gracia preveniente. De esta gracia preveniente, y no de la naturaleza, tiene para Molina comienzo la salvación. La única diferencia entre Molina y Lemos consiste en que para Molina el consentimiento no está físicamente predeterminado y, por tanto, podría ser negado. Por esto para Molina la gracia eficaz es aquella a la cual Dios sabe, con la ciencia media, que no le será negado el consentimiento. Para Lemos, por el contrario, la gracia eficaz es aquella que con la predeterminación física produce ineluctablemente el consentimiento.

Por lo demás, la concepción que Lemos atribuye a Molina es intrínsecamente absurda: En efecto, si el hombre, antes de poseer la gracia eficaz la merece, consintiendo naturalmente a la gracia preveniente, el hombre consintiendo merece la gracia de consentir, la cual le es dada después de su consentimiento. Creemos que Molina nunca pensó en tal cosa. Además, ¿cómo se puede decir que, puesta la gracia preveniente, el hombre comience con sólo las fuerzas naturales el camino de la salvación? Si hay gracia preveniente, ésta y no las fuerzas naturales solas, comienza el camino de la salvación.

Para probar que el consentimiento a la gracia se debe en la doctrina agustiniana a la predeterminación física, cita Lemos un breve trozo del *De predestinatione sanctorum* (202), en el cual demuestra S. Agustín por

(200) Lemos, *Acta* p. 2 d. 10 c. 3211; d. 21 c. 387, 389, 394; d. 37 c. 974.

(201) *Concordia Appendix Resp. ad obi.* 3 p. 595. Véase más arriba la nota 41.

(202) Lemos, *Acta* p. 2 d. 36 c. 934.

la promesa hecha por Dios a Abraham de hacerlo padre en la fe de muchas gentes, que la fe y las buenas obras son don de Dios, puesto que, si así no fuese, Dios no hubiera estado en condiciones de mantener las promesas hechas a Abraham. He aquí las palabras citadas por Lemos:

Quando ergo promisit Deus Abrahae in semine eius fidem gentium, dicens, *Patrem multarum gentium posui te* [Gen 17, 41.]; unde docet Apostolus, *Idco ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio omni semini*: non de nostrae voluntatis potestate, sed de sua praedestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines. Quia etsi faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum; ipse facit ut illi faciant quae praecepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit: alioquin ut Dei promissa compleantur, non in Dei, sed in hominum est potestate, et quod a Domino promissum est, ab ipsis reditur Abrahae (203).

En este texto se afirma que los hombres no pueden impedir la ejecución de los designios divinos, que las buenas obras de los hombres, lo mismo que su fe, son don de Dios, que Dios obra sobre nuestra voluntad, haciéndonos realizar lo que nos manda; mas no se dice que todo esto suceda por medio de la predeterminación física.

Para el mismo fin cita también Lemos un breve párrafo de las *Retracciones* (204) en el cual S. Agustín dice que todos los bienes proceden de Dios, aun el buen uso del libre albedrío, que es uno de los mayores bienes. Reproducimos este texto:

Et quia omnia bona, sicut dictum est, et magna, et media, et minima ex Deo sunt; sequitur, ut ex Deo sit etiam bonus usus liberac voluntatis, quae virtus est, et in magnis numeratur bonis (205).

Pero tampoco se dice aquí que el buen uso del libre albedrío deba ser atribuido a Dios, precisamente por la predeterminación física.

Finalmente aduce Lemos contra Molina y los jesuitas en general las siguientes palabras de S. Agustín (206):

Sed laborant homines invenire in nostra voluntate, quid boni sit nostrum, quod nobis non sit ex Deo: et quomodo inveniri possit ignoro (207).

(203) *De praedestinatione sanctorum* c. 10 n. 19: ML 44, 275.

(204) *Lemos, Acta* l. c.

(205) *Retractionum* l. 1 c. 9 n. 6: ML 32, 508.

(206) *Lemos, Acta* l. c.

(207) *De peccatorum meritis et remissione* l. 2 c. 18 n. 28: ML 44, 168.

Creemos, sin embargo, que ni Molina ni los jesuitas se han metido nunca en semejante trabajosa investigación.

9. *La predeterminación al acto pecaminoso.*

También la predeterminación física a la acción pecaminosa fué defendida—según Lemos—por S. Agustín. Para demostrarlo dice Lemos que los pelagianos la negaban con el siguiente razonamiento: Dios no puede predeterminar al pecado; mas, si predetermina a la acción pecaminosa, predetermina al pecado mismo; luego no puede predeterminar tampoco a la acción pecaminosa. Para demostrar que contra los pelagianos S. Agustín enseñó la predeterminación física a la acción pecaminosa, Lemos no trae ningún texto en particular, sino que remite en general a las siguientes obras (208): *Contra Iulianum* l. 3 c. 9 (209); *De gratia et libero arbitrio* c. 20 ss. (210); *De diversis quaestionibus* 83 q. 3 (211); *De libero arbitrio* l. 2 al fin (212); *De Trinitate* l. 3 (213).

Lemos observa justamente que en estas obras S. Agustín declara que Dios no sólo permite los pecados, sino que causa con su poder las acciones con las cuales se peca; pero, contrariamente a lo que cree Lemos, afirmar esto no equivale a sostener la predeterminación física al acto de la voluntad en que consiste el pecado.

10. *Solución de las dificultades.*

Como Bastida, defensor de Molina, había citado contra la predeterminación física una larga serie de Santos Padres (214), Lemos responde que éste era el argumento con que los semipelagianos acostumbraban combatir a S. Agustín, es a saber, diciendo que todos los Padres precedentes habían defendido la doctrina contraria a la suya, siendo así que, por el contrario, es S. Agustín el que nos da la verdadera interpretación de los Padres que le precedieron.

Así, pues, Lemos cita, en confirmación, un trozo del *De praedestina-*

(208) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 55 c. 916.

(209) ML 44, 711B.

(210) ML 44, 905B.

(211) ML 46, 11.

(212) ML 32, 1269B.

(213) ML 42, 867B.

(214) MEXIA, t. 1 l. 6 c. 13 p. 615a-622b; LEMOS, *Acta* p. 3 d. 6 c. 1159-1192.



*tione Sanctorum* (215), en el cual se dice que no se debe buscar la solución de las cuestiones suscitadas por los pelagianos en los Padres anteriores, los cuales habían hablado de la gracia solamente de pasada, ocupándose más bien de aquellos puntos que eran combatidos en su tiempo por los enemigos de la Iglesia.

He aquí las palabras citadas por Lemos:

Quid igitur opus est ut eorum scrutemur opuscula, qui priusquam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est ut de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter attingerent: immorarentur vero in eis quae adversus inimicos Ecclesiae disputabant, et in exhortationibus ad quasque virtutes, quibus Deo vivo et vero pro adipiscenda vita aeterna et vera felicitate servitur. Frequentationibus autem orationum simpliciter apparebat Dei gratia quid valeret: non enim poscerentur de Deo quae praecipit fieri, nisi ab illo donaretur ut fierent (216).

Ahora bien, estas palabras dichas por S. Agustín a propósito de la gracia, que negaban los pelagianos, ¿con qué derecho se las pretende aplicar a la predeterminación física que negaban los jesuitas?

Con el temor de no haber solucionado satisfactoriamente todas las dificultades contra la predeterminación física, Lemos concluye haciendo suyas las palabras con que S. Agustín, después de haber tratado de hacer un poco de luz sobre el misterio del pecado original y de la suerte de los niños que mueren sin bautismo, declara que, aunque no sabe contestar a los argumentos de los adversarios, no por eso ha de dejar de creer las verdades reveladas sobre este particular (217):

Ego autem etsi refellere istorum argumenta non valeam, video tamen inhaerendum esse illis quae in Scripturis sunt apertissima, ut ex his revelentur obscura; aut si mens nondum est idonea, quae possit ea vel demonstrata cernere, vel abstrusa investigare, sine ulla haesitatione credantur. Quid autem apertius tot tantisque testimoniis divinatorum eloquiorum, quibus dilucidissime apparet, nec praeter Christi societatem ad vitam salutemque aeternam posse quemquam hominum pervenire, nec divino iudicio iniuste posse aliquem damnari, hoc est, ab illa vita et salute separari? Unde fit consequens ut quoniam nihil agitur aliud,

(215) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 6 c. 1175.

(216) *De praedestinatione sanctorum* c. 14 n. 27: ML 44: 980.

(217) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 8 c. 1260.

cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur Ecclesiae, id est, Christi corpori membrisque socientur; manifestum sit eos ad damnationem, nisi hoc eis collatum fuerit, pertinere (218).

La aplicación que hace Lemos de estas palabras a la predeterminación física solamente será legítima, cuando se haya demostrado que la predeterminación física pertenece al depósito de la revelación, como las verdades de las que habla S. Agustín en el texto citado.

#### 11. Conclusión.

Hemos aducido y discutido todos los textos citados por Lemos para probar que S. Agustín defendió, como dogma de fe, contra los pelagianos la necesidad de admitir que la gracia eficaz consiste en la predeterminación física. Los mismos textos continuaron y continúan siendo citados en el mismo sentido y con el mismo fin perseguido por Lemos por los mantenedores de la predeterminación física (219).

Sin embargo, los más moderados entre los defensores de la predeterminación física, como por ejemplo Natal Alejandro, afirman que S. Agustín defendió contra los pelagianos tanto la necesidad de la gracia para cada uno de los actos, como la predeterminación física; esta última, sin embargo, no como dogma de fe (220).

Para nosotros, en cambio, es cierto que ninguno de los textos citados habla favorablemente de la predeterminación física, mientras que en otros pasajes el Santo Doctor se expresa de una manera absolutamente inconciliable con dicha doctrina.

#### C. SAN AGUSTÍN PARECE MÁS BIEN CONTRARIO A LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA

Bastida dividió en siete series los textos que adujo para demostrar que S. Agustín estaba en contra de la predeterminación física:

1. La eficacia de la gracia se debe a la vocación y a las excitaciones e invitaciones que la gracia produce en nosotros.

(218) *De peccatorum meritis et remissione* L. 3 c. 4 n. 7; ML. 44, 189.

(219) Puede verse por ejemplo entre los que últimamente han defendido esta interpretación en una obra de gran amplitud N. DEL PRADO O. P., *De gratia et libero arbitrio* p. 2 c. 3, § 11; p. 3 Epilogus 3, § 3 L. 2 p. 67-74; t. 3, p. 537.

(220) NATALIS ALEXANDER O. P., *Historia Ecclesiastica* t. 5 (saec. V) c. 3 n. 3 § 13 n. 13 p. 28.

2. La gracia eficaz consiste en la vocación; la gracia adyuvante es distinta de la vocación y de la gracia preveniente.

3. Dios atrae a los hombres con su gracia, pero de tal manera que deja al mismo hombre escoger lo que quiere y que se aplique a la operación.

4. La misma gracia es congrua para uno y no para otro, mueve a uno y no a otro, según las diversas disposiciones de aquéllos a quienes se da; la gracia que, dada en un cierto tiempo, sería rechazada, diferida a otro tiempo, es aceptada.

5. La gracia que los réprobos rechazaron habría sido eficaz, si ellos no lo hubieran impedido.

6. Todos los que fueron privados de la gracia eficaz, habrían podido convertirse y llegar a Dios con la gracia que tenían, si lo hubieran querido.

7. En nuestra conversión es también necesaria la eficacia de nuestra voluntad (221).

Hacemos notar que todos estos puntos, menos el último, fueron explícitamente rechazados por Lemos. En particular rechazó el sexto, es decir, el que afirma que todos puedan convertirse en la gracia que han recibido; y esto por dos razones: porque no todos los adultos reciben la gracia suficiente para la conversión, y además porque, puesta la gracia suficiente, se requiere además una nueva gracia, que consiste precisamente en la predeterminación física, la cual no se da a todos.

El séptimo punto, es decir, el que afirma que en nuestra conversión es también necesaria la eficacia de nuestra voluntad, lo admite Lemos, pero mientras para Molina y sus defensores es el hombre quien se auto-determina para un tal acto de la voluntad, para Lemos este acto de la voluntad es el efecto ineluctable de la predeterminación física (222).

#### 1. *La eficacia de la gracia consiste en la vocación.*

Para demostrar que la eficacia de la gracia consiste en la vocación, es decir, en las iluminaciones de la inteligencia y en las mociones de la voluntad que la gracia produce, en una palabra, en su acción moral, Bastida cita ante todo un trozo de la cuestión segunda *ad Simplicitatem* (223). En este texto S. Agustín quiere demostrar lo insondable de

(221) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603a.

(222) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1075a; d. 5 c. 1136-1147.

(223) MEYER, l. c.

la elección divina para la vida eterna. Después de haber afirmado que el criterio de tal elección no está constituido por los dones de ingenio o de cultura o por el hecho de haber cometido anteriormente menos pecados que los otros, se pregunta si la elección no se hace teniendo en cuenta la voluntad del elegido. A esta pregunta contesta el Santo que la voluntad no se puede mover si no es invitada por algo que la deleite. Por otra parte, no está en manos del hombre el que se le presente a la voluntad un objeto tal. Así consta, por ejemplo, en el caso de S. Pablo, que se convierte inesperadamente por efecto de la visión celestial:

Restat ergo ut voluntates eligantur, Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate. Quid volebat Saulus, nisi invadere, trahere, vincere, necare christianos? Quam rubida voluntas, quam furiosa, quam caeca! qui tamen una desuper voce prostratus, occurrente utique tali viso, quo mens illa et voluntas refracta sacvitia retorqueretur et corrigeretur ad fidem, repente ex Evangelii mirabili persecutore mirabilior praedicator effectus est [Act 8, 3; 9, 1] (224).

Bastida hace notar que aquí la conversión de S. Pablo se atribuye a la visión: *quo viso*, con lo cual se hace consistir la eficacia de la gracia en su acción moral (225). Lemos repuso a esto que las palabras de San Agustín no atribuyen la conversión de S. Pablo solamente a la visión externa de Cristo, sino a la eficacia de la gracia interna que la acompañó (226). Certísimo, así fué. Pero si nos preguntamos cómo explica San Agustín esta eficacia, encontramos en el texto citado la doctrina general de que la voluntad es solamente atraída por lo que le agrada, y que el presentar a la mente un tal objeto atrayente no depende del hombre, sino de Dios. Por eso la elección se llama gratuita, puesto que es don gratuito el ofrecer a nuestra voluntad eficaces atractivos para el bien. Por lo tanto, la eficacia de la gracia consiste en los atractivos para el bien y no en la predeterminación física.

Para demostrar que S. Agustín atribuye la conversión de S. Pablo a la acción moral de la gracia, Bastida cita, además, otro texto en el cual se llama vocación efficacísima a la gracia que convirtió a Saulo (227):

(224) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 1, q. 2 n. 22: ML, 40, 128.

(225) *MEVM*, I, c.

(226) *Lemos, Acta* p. 3 d. 5 c. 1137.

(227) *MEVM*, I, c.

Ut... tam magna efficacissima vocatione converteretur (Act 9), gratia Dei erat sola... (228).

Este nombre de vocación es ciertamente más apto para indicar la acción moral de la gracia que no la predeterminación física.

El defensor de Molina continúa citando un trozo del *De gratia Christi* (229), en el cual S. Agustín, para demostrar que la penitencia es don de Dios y fruto de la gracia interna, recuerda la conversión de S. Pedro y explica que aquellas palabras del Evangelio, *respexit eum Dominus* (230), no indican una mirada de los ojos, sino una gracia interna que reavivó la memoria del Apóstol, iluminó su mente y movió su afecto:

Legant isti Evangelium, et videant Dominum Iesum tunc intus fuisse, cum a sacerdotum principibus audiretur: apostolum vero Petrum fratris et deorsum in atrio cum servis ad focum nunc sedentem, nunc stantem, sicut veracissima et concordissima Evangelistarum narratione monstratur. Unde non potest dici, quod corporalibus oculis eum Dominus visibiliter admonendo respexit. Et ideo quod ibi scriptum est, *Respexit eum Dominus* [Le 22, 61]; intus actum est, in mente actum est, in voluntate actum est. Misericordia Dominus latenter subvenit, cor tetigit, memoriam revocavit, interiore gratia sua visitavit Petrum, interioris hominis usque ad exteriores lacrymas movit et produxit affectum. Ecce quemadmodum Deus adjuvando adest voluntatibus et actionibus nostris: ecce quemadmodum et velle et operari operatur in nobis (231).

En este texto describe S. Agustín la acción de la gracia eficaz que convirtió a S. Pedro. Los términos de esta descripción son los mismos que cualquier molinista emplearía para indicar las gracias internas en la inteligencia y en la voluntad, mientras que no hay nada que sugiera la idea de la predeterminación física.

Es notable la conclusión de S. Agustín, a saber: que la manera que él ha descrito es la que Dios emplea para producir en nosotros el querer y el obrar. Ahora bien, si para S. Agustín el modo con el cual obra Dios en nosotros el querer y el obrar es el descrito en las líneas precedentes, en las que no hay vestigio de la predeterminación física, la frase que el Santo usa con tanta frecuencia, *Deus operatur in nobis velle et opera-*

(228) *De gratia et libero arbitrio* c. 3 n. 12: ML 44, 889.

(229) *Maxima*, I, I, 6 c. 11 p. 603b.

(230) *Le* 22, 61.

(231) *De gratia Christi* l. 1 c. 45 n. 49: ML 44, 382.

(232), no equivale, como querría Lemos, a una afirmación clara de la predeterminación física.

En el texto que Bastida cita inmediatamente después, en confirmación del precedente (233), S. Agustín se propone la siguiente dificultad: si afirmamos que incluso la voluntad de creer es don de Dios, puesto que deriva del libre albedrío que Dios nos ha dado, también el pecado habría de atribuirse a Dios, puesto que también el pecado procede de nuestro libre albedrío. El Santo Doctor responde así a esta objeción: la razón por la cual la voluntad de creer es don de Dios no es solamente su procedencia del libre albedrío, creado por Dios, sino también el hecho de que los medios de persuasión, tanto externos como internos, con los cuales Dios produce en nosotros la fe, son dones suyos:

Si autem responderetur, cavendum esse ne quisquam Deo tribuendum putet peccatum, quod admittitur per liberum arbitrium, si in eo quod dicitur, *Quid habes quod non accepisti?* propterea etiam voluntas que credimus, dono Dei tribuitur, quia de libero existit arbitrio, quod cum crearemur accepimus: attendat, et videat, non ideo tantum istam voluntatem divino munere tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est; verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat; sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est (234).

En este texto la eficacia de la gracia se atribuye a la fuerza persuasiva de las iluminaciones producidas por Dios dentro del alma: *visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus* (235); iluminaciones que proceden no sólo de la predicación externa del Evangelio, sino también de la acción interna inmediata de Dios en el alma. En las líneas que siguen inmediatamente S. Agustín insiste sobre el mismo concepto, reafirmando que ése es precisamente el modo con el cual Dios produce en nosotros la voluntad de creer:

His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat; neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit sua-

(232) Cfr. *Phil* 2, 13.

(233) MEYER, l. c.

(234) *De spiritu et littera* c. 34 n. 60: ML 44: 240.

(235) L. c.

sio vel vocatio cui credat; profecto et ipsam velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos: consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est (236).

En estos textos se habla ciertamente de la gracia eficaz y se consigna como razón, que explica al mismo tiempo su necesidad, su gratuidad y su eficacia, el hecho de que el hombre no puede creer sin una ilustración divina que lo persuade a creer. Por otra parte, se dice que no está en manos del hombre el hacer venir a su mente una ilustración de tal género, mientras que sí puede, si quiere, corresponder o no al llamamiento divino.

El mismo Lemos ve que este texto podía ser una defensa de la eficacia moral de la gracia y contestó que no se debía alegar, puesto que ya los pelagianos se habían servido de él para atribuir a la gracia una eficacia sólo moral. S. Agustín, por el contrario—prosigue Lemos—, defendía la predeterminación física, que él llamaba *persuasio*, mientras que con el nombre de *suasio* quería indicar las gracias de eficacia moral admitidas por los pelagianos y por Molina. Como prueba de esta su interpretación cita Lemos las siguientes palabras, que son la conclusión del mismo capítulo del *De spiritu et littera*, del que Bastida había sacado los dos textos que hemos aducido hace poco (237).

Iam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita; duo sola occurrunt interim quae respondere mihi placeat: *O altitudo divitiarum [Rom 11, 33]!* et, *Numquid iniquitas apud Deum [Rom 9, 14]?* Cui responsio ista displicet quaerat doctiores, sed caveat ne inveniat praesumptores (238).

En este texto los dos verbos *suadere* y *persuadere* designan, respectivamente, la gracia suficiente y la gracia eficaz: *cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita* (239). En esto la interpretación de Lemos nos parece exacta; pero, cuando Lemos agrega que *persuadere* indica la predeterminación física, mientras que *suadere* indica las gracias morales,

(236) L. c.

(237) Lemos, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1137v.

(238) *De spiritu et littera* c. 34 n. 60: ML. 44, 241.

(239) L. c.

nos parece que comete una petición de principio, sin apoyo alguno en el texto (240).

También aparece clarísimamente del otro texto citado por Bastida (241) que S. Agustín atribuye la eficacia de la gracia, no a la predeterminación física, sino al atractivo moral que la gracia ejerce sobre el alma. En este texto S. Agustín, explicando el modo con que el Eterno Padre nos atrae a Cristo, dice que eso ocurre sin detrimento de nuestra libertad, puesto que nos atrae por medio del amor. Donde se subraya que esta atracción de la gracia no lesiona la libertad, parangonándola con la atracción que ejercen las nueces sobre un niño o un ramo verde sobre una oveja:

Ista revelatio, ipsa est attractio. Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illum. Noces puero demonstrantur, et trahitur; et quò currit trahitur, amando trahitur, sine laesione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur. Si ergo ista quae inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt; quoniam verum est, «Trahit sua quemque voluptas»; non trahit revelatus Christus a Patre? (242).

Es difícil el expresarse más claramente en favor de la eficacia moral de la gracia.

## 2. La vocación es distinta de la gracia adyuvante.

Bastida, después de haber afirmado que la gracia eficaz consiste, según S. Agustín, en la vocación congrua, quiso demostrar que ésta, en la doctrina del Santo Doctor, se distingue de la gracia adyuvante, ya que la vocación congrua es siempre una gracia preveniente, mientras la gracia adyuvante es unas veces concomitante y otras consecuente al consentimiento de la voluntad (243).

Lemos sostuvo, por el contrario, que, según S. Agustín, la gracia adyuvante es también preveniente, más aún, que la gracia eficaz consiste en la gracia preveniente adyuvante (244).

Podría parecer todo esto cuestión de meras palabras, pero no lo era para los contendientes en las famosas disputas. En efecto, para Lemos gracia adyuvante era sinónimo de predeterminación física. Por lo tanto,

(240) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1138.

(241) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603b. 603b.

(242) *In Iovannis Evangelium* II. 26 n. 3; ML. 33, 1609.

(243) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603b.

(244) LEMOS, *Acta* l. c.



diciendo que la gracia preveniente es al mismo tiempo adyuvante, quería afirmar que la gracia preveniente contiene como elemento necesario la predeterminación física. Y esto era precisamente lo que quería excluir Bastida.

Bastida cita, ante todo, un trozo de la cuestión segunda *ad Simplicianum* (245), en el cual S. Agustín, explicando nuevamente aquellas palabras, *Non volentis neque currentis, sed misericentis est Dei* (246), declara que son verdaderas, no simplemente, porque sin la ayuda divina no podemos llevar a término el bien que hemos querido, sino porque sin su vocación ni siquiera podemos querer el bien, de tal modo que la vocación divina precede a cualquier buena voluntad nuestra:

At enim quia non praecedit voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo recte tribuitur quod bene volumus, nobis vero tribui non potest quod vocamur. Non igitur ideo dictum putandum est, *Non volentis, neque currentis, sed misericentis est Dei*, quia nisi eius adiutorio non possumus adipisci quod volumus, sed ideo potius, quia nisi eius vocatione non volumus (247).

Del hecho de que S. Agustín en este texto distingue las dos palabras, *vocación* y *auxilio*, Bastida deduce la distinción entre *vocación* y *gracia adyuvante* (248). Lemos, por el contrario, de este mismo texto deduce que S. Agustín en la *vocación* incluye también la *gracia adyuvante*, esto es, la predeterminación física (249).

En realidad, en el texto citado S. Agustín quería simplemente afirmar la necesidad de la gracia no sólo para la ejecución de la buena obra, sino aun para el buen deseo, sin pensar en manera alguna en la distinción o identidad entre la gracia preveniente y adyuvante. Lo que ciertamente no dice es que la *vocación* incluya en sí la predeterminación física.

Bastida citó además un pasaje del *Enchiridion* (250), en el que San Agustín repite el mismo comentario a las palabras: *Non volentis, neque currentis, sed misericentis est Dei* (251). En este texto se leen las pala-

(245) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603b

(246) Rom 9, 16

(247) *De diversis questionibus ad Simplicianum* l. 1 c. 2 n. 12: ML 40, 118.

(248) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603b.

(249) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 5 c. 1141.

(250) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 604a.

(251) Rom 9, 16.

bras: *voluntatem bonam et praeparat adiuvandam et adiuuat praeparatam* (252), de las cuales Bastida deduce la misma distinción:

Porro si nullus dicere christianus audebit, Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, ne Apostolo apertissime contradicat; restat ut propterea recte dictum intelligatur, *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adiuvandam, et adiuuat praeparatam* (253).

Lemos declara que, según este texto, la gracia preveniente debe ser también adyuvante, esto es, predeterminante, ya que, en caso contrario, el hombre se aplicaría por sí mismo a obrar (254).

Ahora bien, esta interpretación del texto agustiniano es una simple petición de principio, puesto que es evidente que en él el Santo Doctor quiere simplemente afirmar la necesidad de la gracia, aun para el principio del acto salutífero, sin meterse a explicar el modo de su acción.

A los textos citados por Bastida, contraponen Lemos las palabras de S. Agustín, *ut convertamur ipse adiuuat* (255), de las cuales deduce que la gracia preveniente es también adyuvante, precisamente predeterminando (256).

Pero evidentemente las palabras citadas son demasiado genéricas para poder fundar en ellas una tal deducción. Más aún, en aquel mismo capítulo el Santo Doctor se pronuncia de un modo poco favorable a la predeterminación física, cuando dice:

*Adiutor enim noster Deus dicitur [Ps 61, 9], nec adiuvari potest nisi qui etiam aliquid sponte conatur* (257).

Lemos repite una vez más que el error de los pelagianos consistía precisamente en negar que la gracia preveniente predeterminase físicamente (258), pero hemos examinado ya los textos relativos a este punto (259).

(252) *Enchiridion* n. 9 c. 327 ML 40, 248.

(253) L. c.

(254) *Lemos, Acta* p. 3 d. 5 c. 11439.

(255) *De peccatorum meritis et remissione* l. 2 c. 5 n. 5; ML 44, 154.

(256) *Lemos, Acta* p. 3 d. 5 c. 1159.

(257) *De peccatorum meritis et remissione* l. 2 c. 5 n. 6; ML 44, 154.

(258) *Lemos, Acta* l. c.

(259) Véanse los textos citados en las notas 247, 252, 255, 257.

3. *El poder de elección y de aplicación a la acción.*

Bastida, para mostrar que en la doctrina de S. Agustín la gracia deja al hombre mismo el escoger lo que quiere y el aplicarse al acto, empieza por citar un pasaje del libro segundo *Contra litteras Petilianí* (260). En este texto S. Agustín quiere refutar la afirmación de Petiliano, que decía que el obligar a los hombres al bien mediante las sanciones de la ley civil es un atentado a la libertad del hombre. A tal error S. Agustín responde con una comparación: así como la gracia nos atrae al bien, sin disminuir en nada nuestra libertad, aunque permanezca en el misterio el modo cómo esto sucede, así las coacciones de la ley civil pueden movernos al bien, dejándonos, sin embargo, en plena libertad:

Si tibi proponam questionem, quomodo Deus Pater attrahat ad Filium homines, quos in libero dimisit arbitrio, fortassis eam difficile soluturus es. Quomodo enim attrahit, si dimittit ut quis quod voluerit eligat? Et tamen utrumque verum est: sed intellectu hoc penetrare pauci valent. Sicut ergo fieri potest ut quos in libero dimisit arbitrio, attrahat tamen Pater ad Filium, sic fieri potest ut ea quae legum coercitionibus admonentur, non auferant liberum arbitrium (261).

Lemos responde que precisamente en este texto aparece evidente que S. Agustín sostenía la predeterminación física, puesto que, tan sólo si se admite la predeterminación física, pueda decirse que la concordia entre la gracia y la libertad es un misterio, ya que es evidente que la acción moral de la gracia no puede lesionar el libre albedrío (262).

Nosotros creemos, sin embargo, que la conciliación entre la gracia y la libertad sigue siendo un misterio, aun en el caso de que no se admita la predeterminación física, y que el poder de elegir que la gracia deja al hombre hay que entenderlo aquí en el sentido obvio, es decir, *in sensu composito* con la predeterminación física y no *in sensu diviso* de la misma. S. Agustín, desde luego, en el texto en cuestión afirma que el hombre queda en libertad de escoger precisamente mientras está bajo la atracción de la gracia, por tanto *in sensu composito* con ella:

Quomodo enim attrahit, si dimittit ut quis quod voluerit eligat? Et tamen utrumque verum est: sed intellectu hoc penetrare pauci valent (263).

(260) *Meyer*, l. c.

(261) *Contra litteras Petilianí* l. 2 c. 84 n. 186; ML 43, 317.

(262) *Lemos*, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1142.

(263) *Contra litteras Petilianí* l. c.

En confirmación del texto precedente, Bastida cita un pasaje de la cuestión 68 del *De diversis quaestionibus* 83 (264), en el que S. Agustín, comentando la parábola evangélica de los invitados a la cena, declara que aquéllos que aceptaron la invitación no deben gloriarse, puesto que no habrían podido venir si no habieran sido invitados, mientras que aquéllos que rechazaron la invitación deben atribuirlo a su propia culpa, puesto que habían sido invitados:

Ad illam enim coenam, quam Dominus dicit in Evangelio praeparatam, nec omnes qui vocati sunt, venire voluerunt; neque illi qui venerunt, venire possent, nisi vocarentur [*Lc 14, 16-20*]. Itaque nec illi debent sibi tribuere qui venerunt; quia vocati venerunt: nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi; quoniam ut venirent, vocati erant in libera voluntate. Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur. Propterea et si quisquam sibi tribuit quod venit vocatus, non sibi potest tribuere quod vocatus est. Qui autem vocatus non venit, sicut non habuit meritum praemii ut vocaretur, sic inchoat meritum supplicii cum vocatus venire neglexerit (265).

Lemos declara repetidamente que si el hombre, después de haber recibido la gracia preveniente, se determina al consentimiento sin haber sido predeterminado físicamente por Dios, la voluntad precede a la gracia, y venimos a caer así en pleno pelagianismo (266).

Al contrario, nosotros creemos que S. Agustín en este texto distingue netamente la cuestión de la necesidad y gratuidad de la gracia preveniente de la del modo como obtiene la gracia el consentimiento del hombre. La necesidad y la gratuidad de la gracia preveniente se afirman claramente en estas palabras:

...neque illi qui venerunt, venire possent, nisi vocarentur... Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur (267).

Respecto del modo como la gracia obtiene el consentimiento, se dice simplemente que tal consentimiento está en poder del hombre, mientras que no está en su mano el darse a sí mismo la gracia preveniente:

(264) *MYRIN*, l. c.

(265) *De diversis quaestionibus* 83 q. 68 n. 3; ML 40, 73.

(266) Véanse por ejemplo entre otros los siguientes pasajes: LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1032m; d. 3 c. 1063s; d. 6 c. 1164.

(267) *De diversis quaestionibus* 83 l. c.

Propterea et si quisquam sibi tribuit quod venit vocatus, non sibi potest tribuere quod vocatus est (268).

Nos parece que esta diferencia entre la gracia preveniente, que no depende del hombre, y el consentimiento, que sí depende de él, se desvanece en la hipótesis de que aun el consentimiento se deba a la predeterminación física.

Podrían ofrecer dificultad las palabras *Vocatio ante meritum voluntatem operatur* (269), si S. Agustín no las explicase inmediatamente antes del trozo citado, diciendo que la voluntad la produce en nosotros Dios con su vocación, a saber: de una parte la vocación externa, que la constituyen las palabras y signos visibles, y de otra la vocación interna, que no es obra del hombre:

Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem, aut per aliqua signa visibilia, efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis [*Philipp* 2, 13] (270).

Que, según S. Agustín, la gracia deje al hombre el poder de elegir lo que quiere, se dice más claramente en el otro texto aducido por Bastida (271), y que ya hemos examinado anteriormente bajo otro aspecto (272), esto es, en aquel pasaje del *De spiritu et littera*, en que el Santo, después de haber hablado de la gracia que llama y persuade, concluye que el consentir o no consentir depende de nuestra voluntad:

His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat; neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit visio vel vocatio cui credat; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos: consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est (273).

Bastida cita además un pasaje tomado del *De actis cum Felice marichano* (274), en que se dice que todo hombre tiene el poder de elegir el bien o el mal, haciéndose así bueno o malo:

(268) L. c.

(269) L. c.

(270) L. c.

(271) *MERM*, l. c.

(272) Véase más arriba los textos citados en las notas 234 y 236.

(273) *De spiritu et littera* c. 34 n. 60: *ML* 44, 240.

(274) *MERM*, l. c.

Nemo enim nisi Deus facere arborem potest: sed habet unusquisque in voluntate, aut eligere quae bona sunt, et esse arbor bona; aut eligere quae mala sunt, et esse arbor mala... (275).

En este texto se afirma el poder del hombre de escoger entre el bien y el mal. Ahora bien, ningún católico niega este poder. La divergencia está en el modo de explicarlo, a lo cual el texto no hace alusión.

Para probar que, según la doctrina agustiniana, el hombre no tiene necesidad, para ejecutar los actos de la voluntad, de ser aplicado por Dios a la acción, mediante la predeterminación física, Bastida cita un trozo del tratado cuarto *in Epistolam Ioannis* (276), en el cual S. Agustín afirma que Dios nos hace castos sin perjuicio de nuestra voluntad, puesto que exige nuestra cooperación: nos ayuda; ahora bien, quien nada hiciera no podría ser ayudado:

Videte quemadmodum non abstulit liberum arbitrium, ut diceret, *castificat semetipsum*. Quis nos castificat nisi Deus? Sed Deus te nolentem non castificat. Ergo quod adiungis voluntatem tuam Deo, castificas teipsum. Castificas te, non de te, sed de illo qui venit ut inhabitet te. Tamen quis agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi aliquid tributum est. Ideo autem tibi tributum est, ut dicas sicut in Psalmo, *Adiutor meus esto, ne derelinquas me* [Ps 26, 9]. Si dicis, *Adiutor meus esto*, aliquid agis: nam si nihil agis, quomodo ille adiuvat? (277).

De este texto deduce Bastida que según la doctrina agustiniana es esencial para salvar el libre albedrío del hombre que el mismo hombre aplique su voluntad al acto y no sea aplicado a él por una predeterminación física independiente de él (278). Ciertamente los términos usados aquí por S. Agustín suenan de muy distinta manera que los de Lemos. S. Agustín, dice: *Ergo quod adiungis voluntatem tuam Deo, castificas teipsum* (279). Lemos, en cambio, repite sin cesar: *Deus applicat, determinat voluntatem nostram* (280). No menos que los términos, es igualmente contrario a la predeterminación física el sentido obvio de las palabras del Santo Doctor.

(275) *De actis cum Felice manichaeo* l. 2 c. 4: ML 42, 53<sup>b</sup>.

(276) *MIRAM*, t. 1 l. 6 c. 11 p. 604b.

(277) *In Epistolam Ioannis ad Parthos* tr. 4 n. 7: ML 35, 2009.

(278) *MIRAM*, t. 1 l. 6 c. 11 p. 604b.

(279) *In Epistolam Ioannis ad Parthos* l. c.

(280) Véanse por ejemplo entre otros los siguientes pasajes: *Lemos, Acta* p. 1 d. 3 c. 1063a; d. 4 c. 1094; d. 5 c. 1126.

Al mismo fin de mostrar que la aplicación de nuestra voluntad al acto no es obra de la predeterminación física, sino del hombre mismo, Bastida cita también las siguientes palabras (281):

... quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque coniungeret, in qua Jacob iustificatus est? (282).

También a este texto debe aplicarse cuanto hemos dicho del precedente.

4. *La misma gracia puede ser eficaz para uno y no para otro.*

El primer texto alegado por Bastida para probar que, según S. Agustín, la misma gracia puede ser eficaz para uno y no para otro, está tomado del *De diversis questionibus ad Simplicianum* (283). Allí el Santo busca una vez más la verdadera interpretación de aquellas palabras de la Escritura: *Igitur non volentis neque currentis, sed misereantis est Dei* (284). S. Agustín se ve ante dos alternativas: Si la vocación, esto es, el llamamiento a la fe, causa en el hombre el consentimiento, independientemente de su voluntad, las palabras escriturísticas citadas poco antes tienen un significado muy claro. Pero ¿cómo explicar aquellas otras: *Multi sunt vocati, pauci vero electi?* (285). Si, por el contrario se admite que depende de la voluntad del hombre el seguir o no la vocación, ¿cómo puede seguir siendo verdadero que: *non volentis, neque currentis, sed misereantis est Dei?* (286).

La solución de este dilema la encuentra S. Agustín en el hecho de que Dios tiene diversos modos de llamar. En efecto, es que entre los que son llamados del mismo modo hay algunos que corresponden a la vocación y otros que no corresponden, según las disposiciones de su libre voluntad. A Dios, sin embargo, no le faltan modos de obtener el consentimiento aun de aquéllos que han rechazado la vocación, llamándolos con un llamamiento más acomodado a su manera de ser. He aquí las palabras de S. Agustín:

(281) *Merito*, I. v.  
 (282) *De diversis questionibus ad Simplicianum* I. r q. 2 n. 12: ML 40. 119.  
 (283) *Merito*, t. r l. 6 c. 11 p. 624b.  
 (284) *Rom* 9, 16.  
 (285) *Mr* 20, 16.  
 (286) *Rom* 9, 16.

le latin: Sed si vocatio ista ita est effectrix bonae voluntatis, ut omnis eam vocatus sequatur, quomodo verum erit, *Multi vocati, pauci electi*? Quod si verum est, et non consequenter vocationi vocatus obtemperat, atque ut non obtemperet in eius est positum voluntate, recte etiam dici potest, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis; quia misericordiae vocantis non sufficit, nisi vocati obedientia consequatur. An forte illi qui hoc modo vocati non consentiant, possent alio modo vocati accommodare fidei voluntatem, ut et illud verum sit, *Multi vocati, pauci electi*; ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendae reperiuntur idonei; et illud non minus verum sit, *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem? Ad alios autem vocatio quidem pervenit; sed quia talis fuit qua moveri non possent, nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt sed non electi; et non iam similiter verum est, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis: quoniam non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur. Verum est ergo, *Multi vocati, pauci electi* (287).

Son notables en este texto algunas expresiones que conviene subrayar. A la misma vocación, esto es, a la misma gracia, algunos corresponden y y otros no; por tanto, la misma gracia, que para algunos es eficaz, para otros viene a ser puramente suficiente. Esto depende de las diversas disposiciones de aquéllos que reciben la gracia. Dios puede llamar a cada uno del modo que es más acomodado para él. La eficacia de la gracia consiste, por tanto, en la elección de parte de Dios y por su sola bondad de la gracia que se acomoda más a la indole de quien la recibe. Aquéllos que son llamados de un modo más acomodado para obtener su consentimiento, son elegidos a la fe; aquéllos, en cambio, que son llamados de un modo menos acomodado a su manera de ser, son llamados, sí, pero no son elegidos. La eficacia de la gracia deriva de Dios, puesto que es Dios quien escoge para un determinado individuo la vocación congrua con preferencia a aquélla que para él no sería congrua.

Lange opina que en la cuestión segunda *ad Simplicianum*, S. Agustín ha querido tan sólo mostrar la verdad de las palabras *Multi sunt vocati, pauci vero electi* (288), sin pretender explicar en qué consista la

(287) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1 q. 2 n. 13: ML 40: 118.

(288) *Mt* 20, 16.



eficacia de la gracia (289). Ahora bien, esta explicación de Lange nos parece contraria a las palabras sobradamente claras del Santo Doctor.

Por otra parte no acertamos a ver cómo puede Jacquín afirmar que la congruidad de que habla el Santo Doctor en ese texto sea independiente de las disposiciones del sujeto (290).

Es curioso el modo cómo mutila Lemos este texto para mostrar que S. Agustín enseña en él la doctrina de la predeterminación física, condenando, en cambio, la afirmación de que el consentimiento a la gracia dependa del hombre. Lemos aduce tan sólo las palabras siguientes (291):

Quod si verum est, et non consequenter vocationi vocatus obtemperat, atque ut non obtemperet in eius est positum voluntate, recte etiam dici potest, Igitur non misericordis Dei, sed volentis atque currentis est hominis; quia misericordia vocantis non sufficit, nisi vocati obedientia consequatur (292).

Hemos visto ya, citando el texto íntegro, que ésta no es la doctrina de S. Agustín, sino una objeción que el Santo Doctor se propone, y a la que responde con la teoría de la vocación congrua. Por el contrario, las palabras aducidas por Lemos son, como subraya Bastida, una prueba de que S. Agustín cree que es contraria a la libertad del hombre la afirmación de que el consentimiento a la gracia sea una consecuencia de la entidad misma de la gracia, como sería si se admitiese la predeterminación física (293). S. Agustín, en efecto, en las palabras citadas, contrapone como antitéticas estas dos afirmaciones: *La obediencia es una consecuencia de la vocación*, y ésta otra: *La obediencia depende de la voluntad del que es llamado*. Esta antítesis la resuelve S. Agustín, como hemos visto, con la doctrina de la vocación congrua, eficaz no por su entidad, sino por su adaptación al individuo que la recibe.

Los mismos conceptos son inculcados por S. Agustín, con una claridad todavía mayor, a continuación del mismo texto (294):

Illi enim electi, qui congruenter vocati: illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est, Non volentis neque currentis, sed

(289) H. LANGE S. J., *De gratia* n. 5 a. 2 n. 622 (Friburgi Br. 1929) p. 405.

(290) JACQUÍN, *La predeterminación (Según S. Agustín)*: *MiscAug* 2 (1931) p. 867.

(291) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 56 c. 943.

(292) *De diversis questionibus ad Simplicianum* l. c.

(293) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 605ab.

(294) O. c. p. 605a.

*miserentis est Dei; quia etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequatur. Falsum est autem si quis dicit, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis: quia nullius Deus frustra miseretur; cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat (295).*

Este texto, además de confirmar la doctrina precedentemente expuesta por el Santo Doctor, añade un nuevo elemento muy importante, esto es, que la eficacia de la vocación está basada en la presciencia divina del consentimiento: *sic enim vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat (296).*

El mismo concepto, a saber, que la misma gracia, que es eficaz para uno, puede no serlo para otro, según su diversa disposición, lo acentúa S. Agustín pocas líneas después. Aquí, hablando de la reprobación de Esau, observa el Santo Doctor que hubiera podido serle dada también a Esau la vocación a la fe, de tal modo que no la hubiese rechazado, porque nunca faltan al Omnipotente modos de hacer aceptar a cualquiera la fe. El endurecimiento, por el cual uno resiste a todos los llamamientos a la fe, es un castigo de Dios, consistente en que Dios no llama de aquel modo que resultaría eficaz para aquel individuo:

*Cum ergo alius sic, alius autem sic moveatur ad fidem, eademque res saepe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat; aliumque moveat, alium non moveat; quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iustificatus est? Quodsi tanta quoque potest esse obstinatio voluntatis, ut contra omnes modos vocationis obdurescat mentis aversio; quaeritur utrum de divina poena sit ipsa duritia, cum Deus deserit non sic vocando, quomodo ad fidem moveri potest. Quis enim dicat modum quo ei persuaderetur ut crederet, etiam Omnipotentí defuisse? (297).*

Hemos visto ya que, según Lemos, cuando S. Agustín usa el término *moovere*, quiere indicar aquellas gracias que actúan moral y, por tanto, ineficazmente, en orden a la obtención del consentimiento. En cambio, según el mismo Lemos, cuando el Santo usa la palabra *persuadere*, entendiéndole la predeterminación física (298).

(295) *De diversis questionibus ad Simplicianum* l. 1 c. 2 n. 13; ML 40, 119.

(296) *I. c.*

(297) *O. c.* l. 1 c. 2 n. 14; ML 40, 119. Véase el texto citado en la nota 282.

(298) Véase más arriba el comentario a los textos citados en las notas 286, 287. Cf. LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1137a.

Nosotros, en cambio, creemos que, en las últimas palabras de este texto, *Quis enim dicat modum quo ei persuaderetur ut crederet, etiam Omnipotenti defuisse?* (299), el verbo *persuadere* indica, como los verbos usados anteriormente en el mismo texto, la eficacia moral de la gracia y no la predeterminación física.

Bastida quiere además mostrar que, según S. Agustín, la misma gracia puede aceptarla en un tiempo y rechazarla en otro el mismo individuo, según sus diversas disposiciones. A este fin Bastida aduce un trozo de la *Enarratio in Psalmum 142* (300), en el que la gracia se describe bajo la figura de una lluvia benéfica. He aquí las palabras que cita Bastida:

Quae enim mora quando sic sitis, ad inflammandam sitim meam? Pluviam differebas, ut hauriens imbiberem, non respuerem quod influeret. Si ergo ideo differebas, iam da; *quoniam anima mea velut terra sine aqua tibi. cito exaudi me, Domine; defecit spiritus meus* (301).

Que la lluvia de que aquí se habla sea la gracia está claramente indicado por S. Agustín pocas líneas antes:

Complue, inquit, me ad faciendum fructum bonum. Dominus enim dabit suavitatem, ut terra nostra det fructum suum [*P* 84, 13] (302).

Y que esta lluvia de la gracia haya sido diferida para que no fuese rechazada, se dice claramente en las palabras citadas. Con razón, por tanto, Bastida ve aquí la prueba de que para S. Agustín una misma gracia puede ser eficaz o no serlo en el mismo individuo, en tiempos diversos (303).

Resumiendo, nos parece que en estos textos S. Agustín es netamente contrario a la predeterminación física. Las razones que tenemos para afirmar esto son las siguientes: en primer lugar, el Santo Doctor dice claramente que la misma gracia, que es eficaz para uno, no lo es para otro, y, aun en un mismo individuo, la gracia, que es eficaz en un tiempo, no lo es en otro. La predeterminación física, en cambio, es eficaz siempre y en todos los individuos, porque su eficacia no depende del hombre.

(299) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I. c.

(300) *Meyer*, I. c.

(301) *Enarratio in Psalmum 142* n. 12: *ML* 37, 1852.

(302) *O. c.* n. 11: *ML* 37, 1852.

(303) *Meyer*, I. c.

En segundo lugar, según el Santo Doctor, el modo como la gracia obtiene el consentimiento no es idéntico en todos: *Alius sic, alius autem sic moveatur ad fidem* (304). No pasa así con la predeterminación física.

Además S. Agustín, cuando explica la acción de la gracia eficaz, habla siempre tan sólo de las iluminaciones del entendimiento y de los santos afectos inspirados a la voluntad, sin nombrar aquel otro elemento distinto de los precedentes, que sería la predeterminación física. Por lo tanto, el Santo descuida precisamente aquel único elemento característico que diferencia, según sus defensores, la gracia eficaz de la suficiente.

Finalmente, S. Agustín hace consistir la especial misericordia hacia los elegidos en la elección de aquel modo de vocación que Dios prevé será eficaz para aquel determinado individuo: *cuius miseretur sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat* (305). Elección inexplicable en el sistema de la predeterminación física y que supone una presciencia muy afin a la ciencia media.

A estos textos Lemos responde que los jesuitas, con su doctrina de la vocación congrua, ponían la causa primera de la eficacia de la gracia en la disposición natural del hombre, mientras que S. Agustín la ponía en la eficacia que la gracia tiene en sí misma (306).

Ahora bien, esta respuesta no es exacta, porque, tanto S. Agustín como Bastida, bajo el nombre de vocación congrua entienden la elección misericordiosa de parte de Dios de aquella gracia que para aquel determinado individuo ha de ser eficaz.

En particular, Lemos responde a los textos aducidos del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, diciendo que estos textos no debían ser alegados, porque Belarmino, y por tanto todos los jesuitas, estimaban poco el libro *ad Simplicianum*, y porque más tarde el mismo S. Agustín abandonó las ideas que en aquella obra había expuesto, para defender únicamente la eficacia de la gracia independientemente de la voluntad del hombre (307).

No es verdad, sin embargo, que los jesuitas en general estimasen poco el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, ni tampoco que S. Agustín abandonase más tarde la doctrina expuesta en esa obra, puesto que hace referencias a ella hasta en los últimos días de su vida (308).

(304) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. c.

(305) *O. c.* l. 1 q. 2 n. 13; ML. 40, 119.

(306) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 114211.

(307) *O. c.* c. 1143.

(308) *De predestinatione sanctorum* c. 4 n. 8; ML. 44, 966. San Agustín com-

Lemos continúa diciendo que, si bien en el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, S. Agustín no se pronuncia de modo definitivo, sin embargo concluye por afirmar la gracia eficaz por sí misma, como consta de las palabras siguientes (309):

Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur; quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur. Petere iubemur ut accipiamus, et quaerere ut inveniamus, et pulsare ut aperiatur nobis (*Mt 7, 7*) (310).

Lemos ve en estas palabras la afirmación de la gracia eficaz por sí misma. Pero si encuadramos en su contexto el pasaje citado, aparece claro que S. Agustín aquí sólo afirma la necesidad de la gracia preveniente, confirmando al mismo tiempo la doctrina precedente sobre la vocación congrua. El Santo dice, en efecto, que el hombre no puede creer sin recibir primero una manifestación de las cosas que debe creer, y, por otra parte, que no puede por sí mismo infundir en su mente aquellos conocimientos que le muevan a la fe, y, finalmente, que no puede abrazar con la voluntad una cosa que no le resulte agradable, sino que es la gracia divina la que hace que nos resulten agradables aquellas cosas que nos conducen a Dios. He aquí el pasaje de S. Agustín presentado en su integridad:

Præcipitur ut recte vivamus, hac utique mercede proposita, ut in æternum beate vivere mereamur: sed quis potest recte vivere et bene operari, nisi iustificatus ex fide? Præcipitur ut credamus, ut dono accepto Spiritus sancti per dilectionem bene operari possimus: sed quis potest credere, nisi aliqua vocatione, hoc est, aliqua rerum testificatione tangatur? Quis habet in potestate tali viso attingi mentem suam, quo eius voluntas moveatur ad fidem? Quis autem animo amplectitur aliquid quod cum non delectat? aut quis habet in potestate ut vel occurrat quod cum delectare possit vel delectet cum occurrerit? Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur; quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate

puso esta obra en 429, un año antes de su muerte. Cf. B. ALTAMER, *Patrologie* p. 2 c. 2 § 88 (Friburgi B. 1954) p. 379-368.

(309) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1143.

(310) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* L. 1 q. 2 n. 31; ML. 40, 127.

ferventia, ille tribuit, ille largitur. Petere iubemur ut accipiamus, et quaerere ut inveniamus, et pulsare ut aperiat nobis [Mt 7, 7] (311).

También en este texto, como en los precedentes, se atribuye la eficacia de la gracia al don de parte de Dios de aquellos conocimientos e inspiraciones que nos hacen penetrar en la fe y amarla, amar y practicar las obras de caridad. Por lo tanto, una vez más la eficacia de la gracia se atribuye no a la predeterminación física, sino a la acción moral de una determinada gracia sobre un determinado individuo.

Quis habet in potestate tali viso attingi mentem suam, quo eius voluntas moveatur ad fidem?... aut quis habet in potestate ut vel occurrat quod eum delectare possit, vel delectet cum occurrerit? (312).

Pero Lemos, persuadido de haber demostrado con esta cita que la doctrina agustiniana coincide con la suya, aun en el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, concluye que S. Agustín en esta obra, después de haberse mostrado favorable al libre albedrío, termina sin embargo por afirmar la verdad, es decir, la predeterminación física (313). Lemos cita las palabras con las que S. Agustín, refiriéndose al *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, dice en el *De praedestinatione sanctorum*:

In cuius questionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae; sed vicit Dei gratia (314).

Notemos en contraste con las afirmaciones de Lemos que, en este mismo capítulo del *De praedestinatione sanctorum*, pocas líneas después de las copiadas anteriormente, el Santo Doctor añade que, mientras escribía el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, le fué revelada la verdadera doctrina sobre la gracia:

... quam [doctrinam] mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit (315).

Como hemos podido apreciar, esta doctrina, que S. Agustín, mientras escribía el *De praedestinatione sanctorum*, en plena controversia sempela-

(311) *O. c. l. 1 c. 2 n. 21*: ML 40, 126a.

(312) *O. c. l. 1 c. 2 n. 21*: ML 40, 127.

(313) *Lemos, Acta p. 3 d. 5 c. 114a*.

(314) *De praedestinatione sanctorum c. 4 n. 8*: ML 44, 966.

(315) *L. c.*

giana, año 429 (316), declara haberle sido revelada por Dios, no es precisamente la de la predeterminación física, sino la de la vocación congrua.

5. *La gracia rechazada hubiera podido ser eficaz si el hombre no lo hubiese impedido.*

Para probar que la vocación, que no pasó de ser puramente suficiente, hubiera sido eficaz, si el hombre hubiese querido, Bastida cita ante todo las siguientes palabras (317):

Noluit ergo Esau et non cucurrit: sed et si voluisset et cucurrisset, Dei adiutorio pervenisset, qui et etiam velle et currere vocando praesaret, nisi vocatione contempta reprobatus fieret (318).

Bastida cita además el pasaje (319), ya examinado en otro lugar (320), en el que S. Agustín, hablando de los invitados al banquete nupcial de la parábola evangélica, dice que ellos deben atribuir a propia culpa el no haber asistido a él porque a su voluntad libre había llegado el llamamiento:

Itaque nec illi debent sibi tribuere qui venerunt; quia vocati venerunt: nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi; quoniam ut venirent, vocati erant in libera voluntate (321).

En estos textos, S. Agustín atribuye únicamente a la mala voluntad de los hombres la ineficacia de la gracia, que no pasó de ser puramente suficiente. Bastida deduce de ello que aquella misma gracia que no pasó de ser puramente suficiente, hubiera sido eficaz si ellos hubieran querido (322). No era necesaria, por tanto, una nueva gracia, consistente en la predeterminación física, como quería Lemos (323).

Podemos afirmar, por lo menos, que de esta nueva gracia S. Agustín nada dice en los textos citados.

Lemos declara, en cambio, que las citadas palabras de S. Agustín a propósito de Esau deben entenderse en este sentido: Si Esau no hubiese

(316) B. ALTANUS, *Paralogis* l. c.

(317) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 605b.

(318) *De diversis questionibus ad Simplianum* I: 1 q. 1 n. 10: ML 40, 117.

(319) MEYER, l. c.

(320) Véase más arriba el texto citado en la nota 269.

(321) *De diversis questionibus* 83 o 68 n. 5: ML 40, 73.

(322) MEYER, l. c.

(323) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1073a.

despreciado la vocación, esto hubiera sido señal de que había recibido la vocación eficaz (324). Ahora bien, esta interpretación es evidentemente contraria al significado obvio de las palabras del Santo Doctor.

El último texto que cita Bastida a este propósito (325) afirma claramente que en este mundo los justos pueden evitar los pecados mortales, *crimina*, pero no todos los otros pecados, *peccata*; pero no dice cómo sucede ésto, por lo que no da nueva luz a nuestra cuestión:

Quoniam filii Dei quoadiu mortaliter vivunt, cum morte confligunt. Et quamvis de illis sit veraciter dictum, *Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei* [Rom 8, 14]; sic tamen Spiritu Dei excitantur, et tanquam filii Dei proficiunt ad Deum, ut etiam spiritu suo, maxime aggravante corruptibili corpore [Sap 9, 15], tanquam filii hominum quibusdam humanis motibus deficiant ad se ipsos, et ideo peccent. Interest quidem quantum: neque enim quia peccatum est omne crimen, ideo crimen est etiam omne peccatum. Itaque sanctorum hominum vitam quamdiu in hac mortali vivitur, inveniri posse dicimus sine crimine: *Peccatum autem si dixerimus quia non habemus, ut ait tantus apostolus, notumtipios seducimus et veritas in nobis non est* [1 Jo 1, 8] (326).

6. *Los que no tuvieron la gracia eficaz se hubieran podido convertir con la gracia que tenían.*

Los textos citados a este propósito por Bastida son los mismos que adujo el mismo Bastida, para demostrar que la gracia suficiente se da a todos y fueron examinados en su lugar (327).

7. *La gracia eficaz no es la única causa de nuestra conversión.*

Recordemos que a Molina le fué reprochada la afirmación de que el libre albedrío bajo la acción de la gracia es causa parcial del acto salvífico. Por el contrario, Lemos había dicho que la gracia es la causa única (328).

Contra la doctrina de Lemos cita Bastida ante todo un trozo del *De*

(324) *O. c.* p. 3 d. 5 c. 1145.

(325) *MORON*, t. 1 l. 6 c. 11 p. 605b.

(326) *Enchiridion* c. 64 n. 17; ML 40, 362.

(327) *MORON*, t. 1 l. 6 c. 11 p. 606a. Los textos que trae Bastida son los siguientes: *De Genesi contra manichaeos* l. 1 c. 3 n. 6; ML 34, 176; *De natura et gratia* c. 67 n. 81; ML 44, 288; *De correptione et gratia* c. 11 n. 32; ML 44, 925a. Véase en el mismo *MORON*, t. 1 l. 5 c. 29 p. 444b-446a y nuestro trabajo *La interpretación dada a San Agustín en las disputas de Auxilius*; ArchTG 13 (1950) 94-107.

(328) Véase, por ejemplo: *LEMONS*, *Acta* p. 2 d. 21 c. 585-606.



*peccatorum meritis et remissione* (329), en el que S. Agustín, después de haber inculcado la necesidad de la oración, dice que no debemos contentarnos con orar, sino que debemos también hacer esfuerzos con nuestra voluntad. Dios, en efecto—dice el Santo—, no trata con nosotros como seres inanimados o como con animales privados de entendimiento y voluntad, sino que exige para ayudarnos nuestro esfuerzo personal. He aquí las palabras de S. Agustín:

Nec ideo tamen solis de hac re votis agenda est, ut non subinfatur admitendo etiam nostrae efficaciae voluntatis. Adiator enim noster Deus dicitur [Pv 61, 9], nec adiuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur. Quia non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis (330).

Bastida hace notar que con estas palabras S. Agustín distingue el modo con que Dios trata con nosotros, no sólo del modo con que obra en los seres inanimados, sino también de aquél con que obra en los animales, y atribuye a nuestra voluntad algo más que el concurso puramente material a los propios actos. Afirma además que nuestra cooperación debe extenderse a algo más que a la sola oración, con lo cual el Santo Doctor muestra que no se inclina a la predeterminación física. Ese algo que nuestra voluntad debe añadir a la gracia—continúa Bastida—lo indica el mismo S. Agustín, cuando dice que está en manos del hombre el consentir a la gracia o resistir a ella, que Dios llama, pero que a nosotros nos toca el corresponder al llamamiento, etc. (331).

Lemos responde a ésto que los textos de S. Agustín prueban es cierto que la gracia produce nuestro libre consentimiento, pero que negar la predeterminación física es pelagianismo (332).

#### 8. San Agustín parece rechazar los fundamentos de la predeterminación física.

Después de esto, Bastida entra a demostrar que S. Agustín combate los mismos fundamentos de la predeterminación física. El defensor de Molina trata ante todo de probar que el Santo Doctor no deduce la pre-

(329) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 606b.

(330) *De peccatorum meritis et remissione* l. 2 c. 5 n. 6: ML 44, 154b.

(331) MEYER, l. 6.

(332) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1147b.

determinación física del hecho de que el libre albedrío creado dependa de Dios. Bastida argumenta de este modo: Ni en los ángeles, ni en Adán, antes del pecado, admite S. Agustín la predeterminación física. Por lo tanto la predeterminación física no se sigue necesariamente del hecho de que el libre albedrío creado dependa de Dios. Y prueba así el antecedente: Según S. Agustín, tanto los ángeles como Adán, antes del pecado, con la gracia de que estaban dotados, sin necesidad de otra nueva, tenían igualmente poder o para perseverar o para caer. Y trae en confirmación varios pasajes del *De correptione et gratia* (333). He aquí el primer texto:

Posset ergo permanere si vellet: quia non dedit adiutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet (334).

Bastida aduce además estas palabras del Santo Doctor:

Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem; in illa quippe cum fecerat qui fecerat rectum: dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in eius libero reliquit arbitrio (335).

Finalmente Bastida cita el texto siguiente:

Istam gratiam non habuit homo primus, quia nunquam vellet esse malus: sed sine habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed iam tamen per liberum arbitrium deicere posset (336).

De estos textos se deduce claramente que S. Agustín atribuye la caída de Adán y de los ángeles únicamente a su mala voluntad, no a la falta de predeterminación física necesaria para perseverar.

Lemos contesta que S. Agustín en los textos citados afirma solamente que Adán y los ángeles no necesitaban aquella mayor ayuda que nosotros necesitamos por razón de la concupiscencia, pero que no dice nada que se pueda interpretar como una negación de la necesidad metafísica de la predeterminación física (337).

(333) *ibid.*, l. c.

(334) *De correptione et gratia* 6. 11. n. 32; ML. 44. 915.

(335) *ibid.*, l. c.

(336) *ibid.*, 6. 11. n. 31; ML. 44. 915.

(337) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1148.

Bastida notó además que los mismos textos agustinianos, de los que se deduce que la predeterminación física no es una consecuencia necesaria del hecho que el libre albedrío creado dependa de Dios, prueban también que la predeterminación física no deriva lógicamente de la necesidad de asignar un medio con el cual Dios conozca los futuros libres (338).

Bastida continúa diciendo que este principio: la dependencia del libre albedrío creado respecto de Dios exige la predeterminación física, es contrario a aquellos textos en los cuales S. Agustín dice que Dios no es autor de los actos pecaminosos de la voluntad. Bastida cita como ejemplo las palabras siguientes (339):

*Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Malae quippe voluntates ab illo non sunt; quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est (340).*

Además:

*Nusquam autem legimus in Scripturis sanctis. Non est voluntas nisi a Deo. Et recte non scriptum est, quia verum non est: alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo: quoniam mala voluntas iam sola peccatum est, etiam si desit effectus, id est, si non habeat potestatem (341).*

Ciertamente es muy dificultoso conciliar estos textos y otros semejantes con la predeterminación física al acto material del pecado.

Contra la otra aserción de los adversarios de Molina, a saber, que se debe admitir la predeterminación física, para poder asignar un medio con el cual Dios conozca con certeza los actos libres, Bastida cita las palabras (342):

*Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi, nec tamen quae meministi omnia fecisti: ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit, ipse auctor est (343).*

Ahora bien, si se admite la predeterminación física como único medio

(338) *Metaph.*, I. 1. 6 c. 11 p. 607a.

(339) *O. c.* p. 608a.

(340) *De civitate Dei* I. 4 c. 9 n. 41: ML 41, 151.

(341) *De spiritu et littera* c. 31 n. 54: ML 44, 235.

(342) MEYER, l. c.

(343) *De libero arbitrio* I. 3 c. 4 n. 11: ML 34, 127b.

con el cual Dios conoce los futuros libres, es difícil decir que Dios no sea el autor de todas las cosas que conoce.

Bastida pasa después a demostrar que ni siquiera del hecho de que Dios produce en nosotros el querer y el obrar, se deduce la predeterminación física *ad idem*. Bastida cita para ello aquellos mismos textos, que ya hemos examinado, en los cuales S. Agustín explica que Dios produce en nosotros el querer mediante la vocación congrua, no mediante la predeterminación física (344).

Finalmente, la predeterminación física se deduce, según sus propugnadores, de la omnipotencia divina. Bastida muestra por el contrario que la omnipotencia divina, según S. Agustín, no actúa con todos de la misma manera, como sucedería en el caso de la predeterminación física, sino de variados e innumerables modos, consistentes siempre en mociones morales. Como ejemplo de estos modos innumerables, Bastida, después de haber citado nuevamente aquellos pasajes en los cuales S. Agustín habla de las diversas maneras de que Dios se vale para llamar a la fe, aduce dos textos (345) en los cuales el Santo Doctor habla de los medios que usó con él la omnipotencia divina para despertar en su alma el deseo de ir de Cartago a Roma:

Egisti ergo mecum ut mihi persuaderetur Romam pergere, et potius ibi docere quod docebam Carthagine. Et hoc unde mihi persuasum est, non praeteribo confiteri tibi; quoniam et in his altissimi tui recessus, et praesentissima in nos misericordia tua cogitanda et praedicanda est. Non ideo Romam pergere volui, quod maiores quaestus, maiorque mihi dignitas ab amicis, qui hoc suadebant, promittebatur; quanquam et ista ducebant animum tunc meum: sed illa erat causa maxima et penes sola, quod audiebam quietius ibi studere adolescentes, et ordinatiore disciplinae coercitione sedari, ne in eius scholam quo magistro non utuntur, passim et proterve irruant; ne eos admitti omnino, nisi ille permiserit (346).

Y un poco más adelante S. Agustín dice:

(344) *Meyn*, t. 1 l. 6 c. 11 p. 608ab. Los textos que trae Bastida son los siguientes: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1 q. 2 n. 10; *ML* 40, 117; *Retractionum* l. 1 c. 22 n. 4; l. 2 c. 1 n. 2; *ML* 32, 620, 630; *De diversis quaestionibus* 87 q. 68 n. 5; *ML* 40, 73; *De spiritu et littera* c. 32 n. 60; *ML* 44, 240; *Sermo* 176 (*De verbis Apostoli* 10) c. 5 n. 5; *ML* 38, 952; *De gratia Christi* c. 45 n. 49; *ML* 44, 382. Véase en este mismo capítulo de MEYER página 603ab y los textos citados más arriba en las notas 231, 235, 267 y 275.

(345) *Meyn*, t. 1 l. 6 c. 11 p. 609a. Véase en este mismo capítulo de MEYER página 605b y el texto citado más arriba en la nota 297.

(346) *Confessionum* l. 5 c. 8 n. 14; *ML* 32, 712.

Verum autem tu, spes mea et portio mea in terra viventium [Ps 141, 6], ad mutandum terrarum locum pro salute animae meae, et Carthagini stimulos quibus inde avellerer, admovebas, et Romae illecebras quibus attraherer, proponebas mihi per homines qui diligunt vitam mortuam, hinc insana facientes, inde vana pollicentes; et ad corrigendos gressus meos utebaris occulte et illorum et mea perversitate (347).

En estos textos se describe la acción de la omnipotente y misericordiosa providencia sobre las voluntades humanas para conseguir sus fines, pero de manera que no se refleja en ellos ciertamente la predeterminación física.

Hemos terminado el examen de los textos con los cuales Bastida quiso demostrar que la gracia eficaz no consiste, según S. Agustín, en la predeterminación física, sino en la vocación congrua, y además que la predeterminación física es inconciliable con la doctrina del Santo Doctor.

Todavía hoy muchos propugnadores de la predeterminación física creen encontrar en S. Agustín un patrono para su sentencia.

Otros, en cambio, como por ejemplo Pelluzza, consideran imposible determinar el modo en que S. Agustín entiende la eficacia de la gracia, porque creen encontrar en los escritos del Santo, al lado de fórmulas de sabor molinista, expresiones predeterministas (348).

Por lo que a nosotros toca, creemos que está fuera de toda duda que el Santo no pensó nunca en la predeterminación física.

Los autores de la escuela agustiniana consideran a S. Agustín como defensor de la predeterminación moral (349). También muchos autores no pertenecientes a esta escuela interpretan a S. Agustín de un modo semejante (350).

Creemos, sin embargo, que S. Agustín, al mismo tiempo que coloca la razón de la eficacia de la gracia en su acción moral, opina también que es elemento indispensable de esta eficacia la presciencia divina condicionada de la conducta de la voluntad creada, presciencia anterior al decreto

(347) L. c.

(348) P. PELLUZZA, *La consistenza della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino*: RivPhilNeosoc 23 (1931) Supplem. p. 267.

(349) N. MIZUHO, *S. Agostin et les dogmes du péché original et de la grâce* (Paris 1931) p. 386ss; F. CAVUÉ, *Précis de Pneumatologie* t. 1. 2 p. 2 c. 17 (Paris 1938) p. 687s.

(350) H. LAMON S. I., *De gratia* t. 5 n. 2 v. 622 p. 495ss; J. TILLEMENT, *Histoire de dogmes* t. 2 c. 11 § 5 (Paris 1915) p. 496.

divino de conferir una gracia determinada. Por lo tanto vemos en la vocación congrua, de que habla S. Agustín, los elementos fundamentales de la doctrina molinista sobre la eficacia de la gracia. Esta interpretación tiene en su favor prestigiosos defensores (351).

### III

#### SINTESIS DE LA DOCTRINA AGUSTINIANA SOBRE LA GRACIA ATRIBUIDA A CLEMENTE VIII

*Sumario:* A. LAS QUINCE PROPOSICIONES DE CLEMENTE VIII.—B. DISCUSIÓN DE CADA UNA DE LAS PROPOSICIONES.

##### A. LAS QUINCE PROPOSICIONES DE CLEMENTE VIII

En la sesión del 20 de septiembre de 1605 se discutió sobre un escrito que pretendía resumir en quince proposiciones la doctrina agustiniana acerca de la gracia (352). Lemos (353) y Serry (354) atribuyeron este documento a la obra personal de Clemente VIII. Terminaba con la pregunta: «¿Es ésta la verdadera doctrina de S. Agustín?» A esta pregunta seguían las palabras: «Para la próxima congregación» y la firma de Clemente VIII (355).

Es cierto por tanto que Clemente VIII hubiera querido que el documento se discutiese en una de las congregaciones, para ver si aquellas proposiciones sintetizaban exactamente la doctrina agustiniana sobre la gracia. Por la muerte del Papa estas discusiones tuvieron lugar bajo Paulo V y precisamente en la primera congregación tenida bajo su pontificado.

(351) En confirmación de esta interpretación puede verse el concienzudo estudio de E. PORTALIS, *Agustín (Suñer)*: DTC 1/2, 23293a y de FAURE, *Enchiridion S. Augustini novis illustratum* c. 52 p. 1008a.

(352) Esta Congregación es la 38.<sup>a</sup> (1.<sup>a</sup> bajo Paulo V) según Lemos y la 70.<sup>a</sup> (2.<sup>a</sup> bajo Paulo V) según Serry. Cf. LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 997; SERRY, *Octava tabula chronologica...* l. 4 c. 8 (*Opera omnia* t. 1 p. LXXVI: c. 468); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2-3 p. 552a-567b.

(353) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 997a.

(354) SERRY, l. 4 c. 5 (*Opera omnia* t. 1 c. 557-562).

(355) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 44; SERRY, *Appendix Historiae Congregationum de mensuris...* 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 124); S. B. BILLANOVIC, *De doctrina Sancti Augustini in materia gratiae in Auctoritate Bellarminiana*, editado por el R. P. XAVIER MARIÉ LE BACHELÉY, p. 1 c. 2 n. 11 (París 1913) p. 161a.

Por el hecho mismo de que Clemente VIII pretendiera someter al examen de las congregaciones aquel escrito, cosa que su sucesor realizó, y que en este examen en presencia de Paulo V no fueron pocas las críticas que de él se hicieron y aun Bastida de palabra y antes Belarmino por escrito (356) rechazaron una de las proposiciones del mismo, Meyer se siente autorizado a atribuir el documento, no a Clemente VIII, sino a los dominicos, los cuales reconocieron en él su propia doctrina e intentaron probar con el mismo que el Papa había querido significar que aprobaba y compartía su doctrina (357).

Prescindiendo del origen del documento podemos considerarlo como una síntesis del pensamiento de Lemos, porque Lemos mismo, tanto en sus *Acta* como en la *Panoptia*, declara que en él se contiene íntegramente su propia doctrina y también la de S. Agustín (358).

Al contrario, tanto Belarmino en su escrito, antes aludido, como Bastida en la discusión oral, declararon que en aquellas proposiciones no se contenía la doctrina íntegra de S. Agustín acerca de la gracia, antes bien que el punto principal de la controversia, esto es, la predeterminación física, no se tocaba y que una al menos de las proposiciones, tomada literalmente, era insostenible (359).

Belarmino añadió además en su respuesta, que en la sustancia y muchas veces en la misma forma coincide con la oral de Bastida, otras catorce proposiciones que habrían debido completar la exposición de la doctrina de S. Agustín sobre la gracia, supliendo las lagunas de los quince puntos propuestos por el documento atribuido a Clemente VIII (360). Las proposiciones propuestas por Belarmino no fueron discutidas en las sesiones, dando solamente lugar a una refutación escrita de Lemos (361).

He aquí el texto de las quince proposiciones del escrito atribuido a Clemente VIII, que después examinaremos una a una:

1. Secundum S. Augustinum datur duplex adiutorium gratiae divinae.
2. Duplex gratia, operans et cooperans.
3. Gratia Dei est, quod quis habent susceores ad bonum.

(356) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 149-172. Cf. MEYER, t. 1 l. 6 c. 2 p. 553b; SIBOV, *Historia Congregationum...* l. 4 c. 7 (*Opera omnia* t. 1 c. 566a).

(357) MEYER, t. 1 l. 6 c. 2 p. 553a.

(358) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1003.

(359) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 164b; MEYER, t. 1 l. 6 c. 2 p. 553b.

(360) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 164-172.

(361) MEYER, t. 1 l. 6 c. 2 p. 554a-558a; SIBOV, *Historia Congregationum...* l. 4 c. 7 (*Opera omnia* t. 1 c. 566a).

4. Secundum S. Augustinum datur gratia efficax, imo efficacissima, non tamen per eam laeditur libertas arbitrii humani.
5. Haec gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei et a dominio quod summa divina Maiestas habet in voluntates hominum, sicut et in caetera omnia quae sub coelo sunt, secundum S. Augustinum.
6. Per hanc gratiam, secundum S. Augustinum, agit Deus omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum, faciendo ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes.
7. Hanc gratiam efficacem, secundum S. Augustinum, infundit Deus in cordibus nostris per operationem Spiritus Sancti innumerabilibus et occultissimis modis.
8. Haec Dei gratia efficax secreta est, secundum S. Augustinum.
9. Haec gratia efficax, secundum S. Augustinum, est praevia, non pedissequa; datur enim, non quia volumus, sed ut velimus; atque adeo per ipsam efficit Deus, nedum ut operemur, sed etiam ut velimus.
10. Effectus huius gratiae efficacis, secundum S. Augustinum, est certus et infallibilis.
11. Haec gratia efficax secundum S. Augustinum non inducit fatum, nec efficit propterea Deum acceptorem personarum, nec tollit praedicationem et correptionem, sed cum libertate humanae voluntatis optime consistit.
12. Haec gratia efficax, cur uni detur et non alteri, occultioris iudicii Dei est.
13. Haec gratia est necessaria ad singulos actus.
14. Haec gratia nullis meritis nostris reddiur, sed gratuita bonitate donatur; nullum enim nostrum bonum meritum illam nec illius initium antecedit.
15. Donum perseverantiae est singulare quoddam Dei donum, non omnibus commune, per quod fit ut perseveret in bono quis usque in finem (362).

En el escrito propuesto por Clemente VIII para la discusión, cada proposición iba acompañada de algunos textos agustinianos que debían servir de prueba. En su mayor parte estos textos han sido ya referidos y examinados a lo largo del presente y de nuestro anterior trabajo (363). Algunos textos dieron lugar a diversas interpretaciones en la disputa de que

(362) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 149-164; LEMOS, *Acta p. r. c.* p. 44; MEYER, *I. I. l. 6 c. 2 p. 552a; c. 4 p. 559ab; SERRY, Appendix. 10 (Opera omnia t. 2 c. 103-124)*.

(363) La interpretación dada a San Agustín en las disputas *de auxiliis*: *ArchTG* 13 (1950) 5-171.



ahora nos ocupamos y serán citados y discutidos en las páginas siguientes. Otros, finalmente, carecían de importancia y los dejaron a un lado tanto Lemos como Bastida.

#### B. DISCUSIÓN DE CADA UNA DE LAS PROPOSICIONES

##### 1. *Secundum S. Augustinum datur duplex adiutorium gratiae divinae* (364).

En esta proposición se trataba del *auxilium quo* y del *auxilium sine quo non*. Tanto Lemos como Bastida identificaron el *auxilium sine quo non* con la gracia suficiente y el *auxilium quo* con la gracia eficaz (365).

##### 2. *Duplex gratia, operans et cooperans* (366).

Esta proposición fue admitida por Bastida, el cual, sin embargo, no explicitó en qué sentido la entendía (367). Lemos declaró que en el texto agustiniano, que como prueba de esta proposición presentaba a discusión el escrito propuesto, tanto la gracia operante cuanto la cooperante son gracias prevenientes. La diferencia entre una y otra residiría, según Lemos, en que S. Agustín en el texto citado llama operante a la gracia que nos mueve a querer el fin, y cooperante a la gracia que nos mueve a escoger los medios (368).

Examinando el texto citado, vemos que S. Agustín habla en él del Apóstol S. Pedro, el cual cuando declaró al Señor que estaba dispuesto a morir por Él, poseía ya la caridad, pero todavía débil. De esta caridad, todavía débil, afirma S. Agustín que es un don de Dios, don que prepara nuestras voluntades y realiza, cooperando con nosotros, lo que Él solo había iniciado sin nosotros. Dios, en efecto, comienza operando en nosotros para hacernos querer, y cuando nosotros ya queremos, coopera con nosotros para que ejecutemos lo que comenzamos. He aquí las palabras de S. Agustín:

(364) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 9; SERHY, *Appendix...* 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 103); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b-559a; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 149a.

(365) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1011a; MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 560a. Véanse los textos citados en las notas 151 y 153.

(366) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 11; SERHY, *Appendix...* 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 104); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b-559a; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 149b.

(367) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 560a.

(368) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1018.

Et tamen quamvis parva et imperfecta, non deerat, quando dicebat Domino, *Animam meam pro te ponam* [Jo 13, 37]: putabat enim se posse, quod se velle sentiebat. Et quis istam etsi parvam dare cooperat caritatem, nisi ille qui preparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus: *Certus non quoniam qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu* [Philipp 1, 6]. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valimus (369).

Los autores han interpretado la distinción de que se habla en este texto de maneras diversas.

Molina declara que en este texto S. Agustín llama *operante* a toda gracia actual que preceda a la justificación, no en el sentido de que el hombre no coopere con la propia libertad a los actos que preceden o acompañan a la justificación, sino en el sentido de que la gracia de la justificación y todas las gracias actuales que la preceden son absolutamente gratuitas e inmerecidas. Y llama *cooperante* a toda gracia que después de la justificación ayuda al hombre a merecer y conseguir la vida eterna (370).

En esta interpretación del texto citado, a la que se adhiere también Billot (371), la distinción entre gracia *preveniente* y gracia *cooperante* se la considera en orden a todo el conjunto de gracias que conducen al hombre, primero a la justificación y después a la vida eterna. Tal interpretación tiene a la verdad un sólido fundamento en el texto citado, pero no es la única posible.

Belarmino interpreta el texto diciendo que la gracia *operante* es la que mueve al acto deliberado de la conversión, y la gracia *cooperante*, la que mueve a los actos de voluntad que siguen a la conversión (372).

Boyer explica el texto citado de la siguiente manera: la gracia *operante* es la que tiene por efecto el acto de la voluntad que decide lo que hay que hacer, y la gracia *cooperante* es la que tiene por objeto la ejecución del propósito precedente (373).

(369) *De gratia et libero arbitrio* c. 17 n. 33: ML 44, 901.

(370) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 42 p. 242a.

(371) L. BILLOT, *De gratia Christi* p. 1 th. 9 § 1 (Romae 1920) n. 162.

(372) S. R. BELARMINO, *Controversia de gratia et libero arbitrio* l. 1 c. 14 n. 8 (*Disputationum Roberti Bellarmini*... [Pragae 1721] t. 4 p. 249b).

(373) C. BOYER S. I., *Tractatus de gratia divina* p. 1 q. 1 s. 1 a. 2 (Romae 1938) p. 241a.

Según Lennerz, S. Agustín llama gracia *operante* la que precede a nuestra voluntad y *cooperante* a la que coopera con nuestra voluntad y la ayuda en la ejecución (374).

Por lo que añade a nuestro estudio, podemos afirmar que la interpretación sugerida por Lemos no es exacta. Para Lemos, en efecto, la distinción agustiniana entre gracia *operante* y gracia *cooperante* equivaldría a la distinción entre gracia que mueve a la volición del fin y gracia que mueve a la elección de los medios (375). Ahora bien, S. Agustín, en el texto citado, no indica en manera alguna que quiera distinguir entre volición del fin y elección de los medios.

En cuanto a la otra afirmación de Lemos de que para S. Agustín la gracia cooperante es preveniente como la operante (376), tenemos que decir que la gracia cooperante, en el texto citado, no puede ser preveniente en el mismo sentido que la operante. S. Agustín, en efecto, las distingue por razón de que una se nos da *ut velimus* y la otra *cum volumus*.

3. *Gratia Dei est, quod quis habeat sumores ad bonum* (377).

Esta proposición fué admitida sin dificultad, como conforme a la doctrina de S. Agustín (378).

4. *Secundum S. Augustinum datur gratia efficax, imo efficacissima, non tamen per eam laeditur libertas arbitrii humani* (379).

También esta proposición fué admitida pacíficamente, como conforme a la doctrina de S. Agustín. Bastida (380) y Belarmino (381) advirtieron, sin embargo, que, si bien era esa sin duda la doctrina de S. Agustín, con todo en los textos citados no estaba expresada con aquellas formales palabras. En uno de los textos—continúan ambos—S. Agustín, hablando de la visión que tuvo S. Pablo en el camino de Damasco, llama a la gracia que lo convirtió *vocación efficacissima*. He aquí las palabras citadas:

- (374) H. LENNERZ, S. J., *De gratia Redemptoris* p. 4 th. 17 (Romae 1940) p. 318a.  
 (375) LEMOS, *Acta* l. c.  
 (376) L. c.  
 (377) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 11; SUREY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 105); MEYER, t. 1 l. 6 c. 24 p. 552b. 5590; S. R. BELLARMINO, *De doctrina Sancti Augustini in materia gratiae et Auxilium Bellarminianum* p. 150a.  
 (378) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1005; MEYER, l. c.  
 (379) LEMOS, *Acta* p. 2 c. 12; SUREY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 105); MEYER, t. 1 l. 6 c. 24 p. 552b. 5590; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 150a.  
 (380) MEYER, l. c.  
 (381) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 151a.

Ut autem de coelo vocaretur, et tam magna efficacissima vocatione converteretur [Act 9], grātia Dei erat sola; quia merita eius erant magna, sed mala (382).

Con razón Belarmino y Bastida pusieron de relieve que en este texto se habla en realidad de la gracia eficaz.

El otro de los textos citados, en el cual Belarmino (383) y Bastida (384) reconocieron justamente la afirmación de que la gracia no quita la libertad, pertenece a la carta 157 *ad Hilarium*:

Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia iuvatur; sed ideo iuvatur, quia non tollitur (383).

S. Agustín en el contexto habla de la gracia mediante la cual se observan de hecho los Mandamientos, esto es, de la gracia eficaz. A la gracia eficaz hay por tanto que referir la afirmación de que la ayuda dada a nuestro libre albedrío no lesiona su libertad.

5. *Hoc gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei et a dominio quod summa divina Maiestas habet in voluntates hominum, sicut et in caetera omnia quae sub coelo sunt, secundum S. Augustinum* (386).

Tanto Belarmino (387) como Bastida (388) rehusaron admitir que esta proposición contuviese la doctrina agustiniana y católica, porque—decían—si se afirma que Dios mueve la voluntad humana del mismo modo que mueve las otras cosas creadas, se niega la libertad, como Calvino. Por el contrario, Lemos afirmó que en esta proposición se aseveraba la predeterminación física, doctrina agustiniana y católica (389). Aquí se encendió de nuevo el debate sobre la cuestión de si la eficacia de la gracia era debida a la predeterminación física o a la vocación congrua. Los argumentos y los textos aducidos en esta ocasión fueron ya examinados en otro lugar (390).

(382) *De gratia et libero arbitrio* c. 5 n. 12; ML 44, 389.

(383) S. R. BELLARMINO, l. c.

(384) MEYER, l. c.

(385) *Epistola 157 (Ad Hilarium)* c. 2 n. 10; ML 33, 677.

(386) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 15; SHIRRY, *Appendix* . 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 107); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2-4 p. 552b, 559ab; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 1312b.

(387) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 1312b.

(388) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 560b.

(389) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1005-1008, 1015-1024.

(390) Véase más arriba el comentario hecho sobre los textos citados en las notas 108, 160, 168, 170.

6. *Per hanc gratiam, secundum S. Augustinum, agit Deus omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum, faciendo ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes* (391).

Esta proposición fué admitida sin dificultad como doctrina agustiniana tanto por Belarmino (392) como por Bastida (393).

7. *Hanc gratiam efficacem, secundum S. Augustinum, infundit Deus in cordibus nostris per operationem Spiritus Sancti innumerabilibus et occultissimis modis* (394).

También esta proposición fué admitida sin dificultad (395).

8. *Haec Dei gratia efficax secreta est, secundum S. Augustinum* (396).

Igualmente esta proposición obtuvo unánime consentimiento (397).

9. *Haec gratia efficax, secundum S. Augustinum, est praevia, non dissequa; datur enim, non quia volumus, sed ut velimus; atque adeo per ipsam efficit Deus, sedum ut operemur, sed etiam ut volumus* (398).

Bastida afirmó expresamente que admitía la doctrina contenida en esta proposición, esto es, que la gracia eficaz, considerada *in actu primo*, a saber, como gracia que obtendrá infaliblemente su efecto, es previa, no sólo al mérito, sino también a la cooperación del hombre (399). Pero Lemos repitió la vieja acusación de que en realidad para los jesuitas la gracia es posterior a la voluntad del hombre (400).

(391) LIMOS, *Acta*, p. 1 c. 18; SERRY, *Appendix... 10* (*Opera omnia* t. 2 c. 100); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 352b, 359b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 153a.

(392) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 154a.

(393) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 361b.

(394) LIMOS, *Acta*, p. 1 c. 22; SERRY, *Appendix... 10* (*Opera omnia* t. 2 c. 111); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 352b, 359b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 154a.

(395) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 154a; MEYER, l. c.

(396) LIMOS, *Acta*, p. 1 c. 25; SERRY, *Appendix... 10* (*Opera omnia* t. 2 c. 112); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 352b, 359b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 155b.

(397) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 155b; MEYER, l. c.

(398) LIMOS, *Acta*, p. 1 c. 26; SERRY, *Appendix... 10* (*Opera omnia* t. 2 c. 113); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 352b, 359b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 155b.

(399) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 361b.

(400) LIMOS, *Acta*, p. 3 d. 1 c. 101b.

10. *Effectus huius gratiae efficaciae, secundum S. Augustinum, est certus et infallibilis* (401).

Bastida admitió que esta proposición era conforme a la doctrina de S. Agustín, añadiendo que para el Santo Doctor la certeza de la eficacia de la gracia se funda en la presciencia divina, como aparece en el pasaje siguiente del *De Correptione et gratia*, en el cual S. Agustín dice que ninguno de los predestinados perece, porque Dios no se engaña (402):

Illi ergo electi, ut saepe dictum est, qui secundum propositum vocati, qui etiam praedestinati atque praesciti. Horum si quisquam perit, fallitur Deus: sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus: sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus (403).

En este texto se trata directamente de la eficacia de la predestinación, no de una gracia actual particular; pero la cuestión en el fondo es la misma. Allí se dice que la predestinación es infalible, porque Dios no puede engañarse ni ser vencido. Ahora bien, nada en el texto citado deja entrever si esta infalibilidad es anterior a la ciencia media y basada únicamente sobre la naturaleza de la gracia o si se basa en la misma ciencia media.

Lemos no respondió directamente al texto citado, sino que declaró simplemente que la eficacia de la gracia se basa únicamente en la causalidad de la gracia y no en la ciencia media, ya por él rechazada en anteriores congregaciones (404).

Belarmino reconoció que la infalibilidad de la gracia eficaz era un punto de doctrina católica y agustiniana, pero no habló de las causas de esta infalibilidad (405).

11. *Haec gratia efficax secundum S. Augustinum non inducit fatum, nec efficit propterea Deum acceptorem personarum, nec tollit praedicationem et correptionem, sed cum libertate humanae voluntatis optime consistit* (406).

(401) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 28; SENIV, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 115); MEYER, t. 1 l. 6 c. 24 p. 553b. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 157a.

(402) MANSUS, t. 1 l. 6 c. 4 p. 562a.

(403) *De correptione et gratia* c. 7 n. 14; ML. 44. 924.

(404) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1020.1019.

(405) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 158a.

(406) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 31; SENIV, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 116); MEYER t. 1 l. 6 c. 24 p. 553b. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 158a.

Esta proposición la admitieron pura y simplemente tanto Bastida (407) como Belarmino (408).

12. *Hæc gratia efficax, cui uni datur et non alteri, occultioris iudicii Dei est* (409).

También aquí el acuerdo fué completo (410).

13. *Hæc gratia est necessaria ad singulos actus* (411).

Belarmino observó que la gracia necesaria para cada acto en particular no era exclusivamente la gracia eficaz (412). Bastida explicó que, según S. Agustín, la gracia era necesaria solamente *ad actus pios*, y que la gracia necesaria para poder ejecutar tales actos era la suficiente, mientras que la gracia eficaz se daba para realizar de hecho dichos actos.

Propuso, por tanto, cambiar la proposición, formulándola del modo siguiente: *Gratia efficax Dei ad singulos actus pios datur*.

Con tal modificación—explicó él—se va contra aquéllos que sostienen como necesaria la ayuda divina eficaz, consistente en la predeterminación física, aun para los actos pecaminosos; además se refuta a los que defienden la necesidad de la gracia para los actos naturales moralmente buenos (413).

A estas observaciones que nos parecen justas, Lemos respondió simplemente que según S. Agustín la gracia eficaz es necesaria para cada acto en particular, no sólo *ad facilius posse*, sino simplemente *ad posse* (414).

14. *Hæc gratia nullis meritis nostris redditur, sed gratuita bonitate donatur; nullum enim nostrum bonum meritum illam nec illius initium antecedit* (415).

Belarmino declaró que S. Agustín afirmaba la gratuidad absoluta so-

(407) MEYER, l. c.

(408) S. R. BELLARMINO, O. c. p. 159b.

(409) LEMOS, Acta p. 1 c. 34; SERIVY, Appendix... 10 (Opera omnia t. 2 c. 118); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b-559b; S. R. BELLARMINO, O. c. p. 159b.

(410) S. R. BELLARMINO, O. c. p. 160a; MEYER l. c.

(411) LEMOS, Acta p. 1 c. 35; SERIVY, Appendix... 10 (Opera omnia t. 2 c. 118); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b-559b; S. R. BELLARMINO, O. c. p. 160b.

(412) S. R. BELLARMINO, O. c. p. 161a.

(413) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 562ab.

(414) LEMOS, Acta p. 3 d. 1 c. 1011.

(415) LEMOS, Acta p. 1 c. 36; SERIVY, Appendix... 10 (Opera omnia t. 2 c. 119); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 553a-559b; S. R. BELLARMINO, O. c. p. 161a.

lamente respecto a la primera gracia, mientras que el aumento de la misma, según el mismo Santo y la universalidad de los teólogos, es objeto del mérito (416). Bastida, reconociendo la gratuidad absoluta de la primera gracia, añadió que no sólo el aumento de la gracia santificante es objeto de mérito, sino que también las sucesivas gracias eficaces pueden merecerse *de congruo* (417).

Tanto Bastida (418) como Belarmino (419), para mostrar que, según S. Agustín, no todas las gracias son gratuitas del mismo modo, apelaron a un pasaje de la carta 186 *ad Paulinum*, en el cual S. Agustín dice que el hecho de que la fe sea el medio para obtener la justificación no quita nada a la gratuidad de la misma justificación, puesto que también la fe es fruto de una gracia precedente. Por tanto, cuando la fe impetra la gracia, esto no sucede por un mérito humano que preceda a la gracia, sino que es la misma gracia que merece ser acrecentada y llevada a su perfección. En todo lo cual la voluntad humana no precede, sino que sigue a la gracia:

Nec dicat sibi: Si ex fide, quomodo gratis? quod enim fides mereatur, cur non potius redditur, quam donatur? Non dicat ista homo fidelis, quia cum dixerit, Ut merear iustificationem, habeo fidem; respondetur ei. *Quid enim habes quod non accepisti [I Cor 4, 7]? Cum ergo fides impetret iustificationem, sicut iniquique Deus partitus est etiam ipsius mercuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti precedit humani, sed ipsa gratia mereatur augeri, ut aucta mereatur perfici, contingente, non ducente, pedisequa, non praevia voluntate* (420).

Notemos que en este texto se habla de los actos que preceden a la justificación y que se afirma que la fe tiene un cierto valor meritorio respecto a las gracias sucesivas. Es difícil, sin embargo, establecer si San Agustín habla aquí de verdadero mérito y cuál sea exactamente el objeto de tal mérito. El fin del Santo Doctor es únicamente aclarar que el valor de la fe para obtener las gracias sucesivas se funda en la misma gracia, de la cual también es fruto la misma fe. Recordemos finalmente

(416) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 162a.

(417) MEYER, I y I. 6 c. 4 p. 562b. Respecto a la cuestión de si, después de la gracia santificante y de la primera gracia eficaz, pueden o no merecerse *de congruo* las ulteriores gracias eficaces, los teólogos aun hoy no están de acuerdo.

(418) MEYER, I. c.

(419) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 162a.

(420) *Epistola 186 (Ad Paulinum)*; c. 3 n. 10: ML. 33, 819.



que S. Agustín no se cansa jamás de repetir contra los semipelagianos que la fe es la gracia que precede, no el mérito natural.

15. *Donum perseverantiae est singulare quoddam Dei donum, non omnibus commune, per quod fit ut perseveret in bono quis usque in finem* (421).

Esta proposición fué unánimemente admitida como agustiniana y católica (422).

Mientras Lemos concluyó que las precedentes proposiciones eran todas de S. Agustín y sintetizaban toda la doctrina del Santo Doctor acerca de la gracia (423), Bastida, además de haber hecho las reservas que hemos indicado, afirmó que no sólo no se sintetizaba en las proposiciones precedentes toda la doctrina agustiniana sobre la gracia, pero que ni se tocaba el punto principal de la discusión entre jesuitas y dominicos, esto es, no se decía nada acerca del origen de la eficacia de la gracia, a saber: si había que ponerlo en la predeterminación física o en otra cosa (424).

También Belarmino declaró que en las proposiciones discutidas no se contenía toda la doctrina agustiniana sobre la gracia, y para completarla propuso otros catorce puntos (425). Los puntos propuestos por Belarmino no se sometieron a examen en las discusiones. Nosotros los referiremos como complemento.

Proposiciones propuestas por Belarmino como complemento de las precedentes:

1.<sup>o</sup> *Propositio. Gratia Dei efficax, secundum D. Augustinum, in vocatione interna, alta et secreta consistit, ea nimirum quae secundum propositum est.*

2.<sup>o</sup> *Propositio. Haec vocatio ideo secundum Augustinum est efficax, quia apta est, et congrua mentibus eorum quibus adhibetur; propterea ex uno modo vocatis alii sequuntur, alii non.*

3.<sup>o</sup> *Haec vocatio, secundum S. Augustinum talis est, ut ei consentire aut dissentire propriae voluntatis sit.*

4.<sup>o</sup> *Haec gratia efficax, per quam Deus trahit, est interna verita-*

(421) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 28; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 126); MEYER, t. 1 l. 6 c. 24 p. 553a-559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 162a.

(422) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 164a; MEYER, l. c.

(423) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1003.

(424) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 c. 263a.

(425) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 164b.

tis revelatio, et ostensio, et spiritualis voluptatis, vel dulcedinis excitatio et persuasio, secundum Augustinum.

5.<sup>a</sup> Gratia Dei efficax, per quam venit ad Christum et cor lapideum auferitur, doctrina dici potest, secundum Augustinum, non exterior et publica, sed interior et secreta.

6.<sup>a</sup> Haec gratia efficax, quam occulto suo iudicio Deus dispensat, interior suasio et persuasio appellatur ab Augustino.

7.<sup>a</sup> Haec vocatio efficax apud Augustinum a gratia adiuvente distinguitur: altera praecedit et praeparat voluntatem adiuvandam; altera adiuvat praeparatam, nec est in nobis nisi quando agimus.

8.<sup>a</sup> Per hanc vocationem secundum propositum agit, et peragit Deus in nobis, ut credamus et convertamur, et operatur in nobis velle et operari.

9.<sup>a</sup> Per hanc gratiam non operatur Deus in nobis salutem nostram, sicut in lapidibus vel sicut in iis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, secundum Augustinum.

10.<sup>a</sup> Haec gratia efficax non se sola operatur nostram salutem, sed nostrae etiam adhibenda est efficacia voluntatis.

11.<sup>a</sup> Haec gratia efficax, ut de malis bonos faciat, eosque reformet, non uno eodemque modo, sed diversis et mirabilibus homines vocat.

12.<sup>a</sup> Haec gratia efficax, per quam Deus movet ad fidem et agit ut credamus, visorum suasionibus id praestat.

13.<sup>a</sup> Vocatio quae non est congrua, talis est ut dedisset velle et currere, nisi eam homo contempsisset; unde qui vocatus non venit, non debet alteri tribuere, sed tantum sibi.

14.<sup>a</sup> Haec gratia efficax, per quam bonarum voluntatum auctor est Deus, non est aliquid commune bonis operibus et malis (426).

Lemos, en su réplica escrita a los puntos de Belarmino, rechaza la vocación congrua, la distinción entre gracia adyuvante y eficaz, la posibilidad de que a la misma gracia uno consienta y otro no, acusa a Belarmino de ambigüedad y de mala fe y declara que la eficacia de la gracia consiste no en su acción moral, sino en la predeterminación física (427).

(426) *Q.* c. p. 1649-1726. Cf. *MIRAM*, t. I l. 6 c. 2 p. 555ab; *SANCY*, l. 4 c. 7 (*Opera omnia* t. I c. 367).

(427) *MIRAM*, t. I l. 6 c. 3 p. 5549-5584; *SANCY*, l. c.

## IV

## CONCLUSIONES

Hemos terminado de examinar los textos agustinianos, citados en las disputas solemnes tenidas ante el Sumo Pontífice en favor y en contra de las doctrinas de Molina y de Lemos, acerca del concurso divino y la predeterminación física.

Lemos acusó a Molina y a los jesuitas en general de negar todo género de concurso divino distinto de la creación, más aún, de considerar al hombre un primer principio paralelo e independiente de Dios, tanto en el ser como en el obrar, y juntamente con esto de hacer a Dios autor de los pecados.

Además Lemos imputó a los jesuitas la negación de la gracia interna, tanto eficaz como suficiente, en la voluntad.

En realidad, Molina afirma que en el orden natural el concurso divino no es previo, sino simultáneo. Respecto a la necesidad y a la gratuidad de la gracia Molina no se separa un punto de la doctrina católica, y muy particularmente en lo que concierne a la gracia inmediata, en la voluntad. Lo único que niega Molina es la necesidad de mociones previas no vitales y, desde luego, la predeterminación física.

El punto principal de la herejía de Pelagio consistía, según Lemos, en negar la predeterminación física. S. Agustín en sus escritos—dice Lemos—dirigió preferentemente sus tiros contra ese error y propugnó como dogma de fe dicha predeterminación.

Nosotros, por nuestra parte, tenemos que confesar que en ninguno de los textos aducidos en las disputas habla el Santo Doctor de un modo favorable a la predeterminación física, más aún, muchas veces usa expresiones netamente contrarias a esta doctrina.

En particular, por lo que hace a la eficacia de la gracia, el Santo Doctor la atribuye, no a la predeterminación física, sino a la acción moral de la misma gracia, esto es, a la vocación congrua.

Podríamos repetir aquí algunas de las consideraciones generales que hacemos al final de nuestro anterior trabajo, ya varias veces citado; pero nos remitimos a lo que dijimos entoncez (428).

(428). *La interpretación dada a San Agustín en las disputas «de auxiliis»*: ArchTG 13 (1950) 168-171.