

ENCICLOPEDIA CATOLICA.

TOMO VIII.



ENCICLOPEDIA CATHOLICA

TOMO VIII



TEODICEA CRISTIANA

ó

COMPARACION DE LA NOCION CRISTIANA

CON

LA NOCION RACIONALISTA DE DIOS,

ESCRITA EN FRANCÉS

POR H. L. C. MARET,

DOCTOR EN TEOLOGÍA Y CANÓNIGO DE PARÍS,

y revisada en la version castellana

POR DON ANTOLIN MONESCILLO.

Hoc est vita æternæ; ut cognos-
cant te solum Deum vivum.
Joan. 17, 3.

CON LICENCIA DEL ORDINARIO.

MADRID: 1846.

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

TEODICIA CRISTIANA

COMPARACION DE LA NOCION CRISTIANA

LA NOCION HEBREO-EGIPTIA DE DIOS

ESCRITA EN FRANCÉS

POR H. E. C. MARBT,

DOCTOR EN TEOLOGIA Y CANONICO DE PARIS.

Traducida en la version castellana

POR DON ANTONIO MONSIEU.

He visto el original de este
manuscrito en la biblioteca de
don J. B.

CON LICENCIA DEL ORDINARIO.

MADRID: 1816.

Imprenta de D. José Félix Palacios, editor.

EL TRADUCTOR.

Hace tiempo que ocupados los ánimos en intereses materiales, y del momento, apenas han fijado sus miradas en las cuestiones fundamentales de la religion y de la sociedad; y no es porque no se hayan debatido frecuentemente muchos de los puntos que con ellas tienen gran conexión y contacto; sino porque tratándolos en sus consecuencias y resultados mas bien que en su raíz y fundamentos, parece haberse trasladado esa movilidad política interesada en los hechos y en los sucesos, al terreno augusto é inamovible de mas caros objetos, de los sagrados objetos de la religion y de la moralidad de los pueblos.

Mas de un siglo ha que dijo el profundo Leibnitz: «Siempre he creído que se reformaria el género humano, si se reformase la educacion de la juventud.» Y preciso es convenir en que las sociedades como los reinos no se forman, no se moralizan, ni viven sino por la perpetuidad y fijeza de buenas y legítimas enseñanzas. Asi pues, llamado el ministerio eclesiástico á moralizar los pueblos comunicándoles por medio de la palabra viva y eficaz (aquel *sermo vivus et efficax*..... de que habla el apóstol) la savia dulce y conservadora de las creencias católicas, de todas las virtudes morales y sociales, y con ellas de todo progreso, y adelanto civil y doméstico, hállese en el caso de hacer respetables sus funciones, y recomendar alta y poderosamente las legítimas influencias de sus doctrinas, consejos y amonestaciones.

Mas como nada basta en una época de trastornos profundos, y de complicadas discusiones, se ha ensau-

chado en cierta manera el círculo de accion en que debe funcionar el ministerio sagrado. Hasta hace un siglo habian sido suficientes los tratados de controversia escritos en su máxima parte en la lengua latina, lengua sabia y facultativa en orden á la religion, y á la moral; mas secularizada en cierto modo la contienda, propuesta, y combatida en el fecundo arsenal de las lenguas vulgares, á ellas ha sido preciso recurrir para organizar la defensa, y establecer un plan de buena campaña.

Claro está que para combatir á los filósofos materialistas, el panteismo y racionalismo, á los ecléticos, sensualistas y prosélitos de un socialismo á la vez ridículo y trastornador, habia que hacer algunas escursiones, y aprovechar otros medios que los empleados en tiempos mas tranquilos, y felices. Por consiguiente los catecismos, las instrucciones públicas y privadas, los consejos y amonestaciones de los ministros del Señor cada dia mas necesarias é indispensables, no alcanzan ya, como ni la discusion facultativa (llamo así á la latina) á satisfacer tantas y tan variadas necesidades.

En tal supuesto, se comprende bien cuán indispensables son aquellos libros en que haciéndose la apología de las doctrinas católicas, se asienten como indestructibles preliminares las bases de toda la enseñanza católica, al propio tiempo que su historia de combates y de triunfos. Este objeto, vasto en verdad, y que requiere muchos tratados, y profundas meditaciones hállase expuesto con sencillez, imparcialidad y utilísimas aplicaciones en la *Teodicea* escrita por M. Maret. Abraza este libro en veinte y una lecciones desde el objeto de la teología y sus fuentes, tales como la revelacion, la iglesia etc. hasta el fondo y tendencias de la escuela racionalista alemana, que con la humanitaria resumen el ruidoso cuanto ya olvidado periodo de S. Simon y sus discípulos, de Fourier y los suyos, de

los Hegel y Schelling. En una palabra en la *Teodicea* se ven marchar á la vez la teología y la filosofía, sus respectivas historias, sus acuerdos y contiendas: por manera que de esta comparacion y sus precisos contrastes resalta con claridad la idea dominante del autor, relativa á demostrar la insuficiencia de todos los sistemas anticristianos, y la necesidad de la doctrina católica para satisfacer las necesidades religiosas y sociales del hombre.

La enseñanza pues es propia del sacerdocio, su magisterio universal es de todas las épocas, se ejerce en todos los lugares; y cual doctor siempre vivo del género humano, tiene que entenderse con todas las generaciones, dirigiéndolas por las vías y purgándolas de todos los vicios y extravíos á que propendan ó las dominen. En fin, como dice el abate Combalot, «ha llegado el momento en que el sacerdocio debe *catolizar* la ciencia, la filosofía y la literatura; manifestando por una parte la identidad radical y completa del principio que sirve de base al catolicismo, con la ley primera y fundamental del entendimiento humano; y buscando por otra en solo el catolicismo la fuente progresiva é infinita de lo *verdadero*, de lo *justo*, de lo *santo*, de lo *útil* y de lo *bello*....»

Es de esperar que los lectores de la *Teodicea*, hallarán en su plan y desarrollo los muchos y variados gérmenes que una filosofía divorciada de la revelacion, de la ciencia teológica, de las verdades inconcusas del cristianismo; que una filosofía en fin anticristiana, ha depositado en las sociedades modernas para hacerlas egoistas, díscolas y rebeldes, á pretexto de ensalzar la razon, el exámen y la exégesis mal llamada científica; como tambien es de esperar que no se pierdan estas lecciones, que sirven de otros tantos avisos á los que todavía indiferentes hácia las cuestiones doctrinales que dividen los ánimos, se pagan poco de las enseñan-

zas públicas, no todas exentas por desgracia de un puro racionalismo, de un panteísmo grosero, y de mil tendencias absurdas, que sacando las cosas de su natural estado, y haciendo del hombre ya un tejido de órganos mas ó menos delicado, ya un ser ideal que vive fuera de todas las realidades, y apartado de todos los destinos, han trastornado las relaciones comunes, generales y propias del ser racional, para establecer el dominio de la materia y de los sentidos contra las facultades morales, ó bien se han formado un mundo de inteligencias visionarias, á que no da nombre la verdadera filosofía. En una palabra, todo es ilegítimo, todo excéntrico, todo conspira contra la verdadera noción de la ciencia cuando las investigaciones giran fuera de la órbita del catolicismo.

Para concluir: la dedicatoria que M. Maret hace al Sr. Arzobispo de París y la recomendacion de este prelado en favor de la *Teodicea* dan una idea bastante exacta del espíritu y plan de esta obra filosófica á la par que erudita y amena.

DEDICATORIA

A MONSEÑOR EL ARZOBISPO DE PARÍS.

MONSEÑOR: el derecho de enseñar la teología emana únicamente de la iglesia y de sus primeros pastores. Vuestra honorífica eleccion, y la mision que me habeis dado han podido solas legitimar á mis ojos, como á los de todos los católicos, mi enseñanza. El homenaje de un libro que la reproduce os pertenece de derecho, Monseñor. Dignaos acogerle con la bondad de que tantas pruebas me habeis dado.

Apenas han transcurrido algunos años desde vuestra elevacion á la silla de París, y sin embargo os habeis adquirido ya derechos al reconocimiento de la ciencia eclesiástica. La institucion de las conferencias en vuestra diócesis; la sabia direccion y alentamientos dados á los estudios; los consejos de una alta razon y de una prudencia consumada dirigidas á los escritores católicos; el establecimiento de una comision de examen de libros, preciosa garantía de la pureza de las doctrinas, no son sino una preparacion á la realizacion de mas importantes proyectos. ¡Ojalá podais, Monseñor, triunfar de todos los obstáculos y ejecutar todos los planes que habeis concebido en vuestro amor á la iglesia y á la ciencia sagrada!

Este es el voto que formo, ofreciéndooos el homenaje de mi profundo respeto.

H. MARET.

RECOMENDACION

DE MONSEÑOR EL ARZOBISPO DE PARÍS,

dirigida el 8 de enero de este año á los eclesiásticos que forman la conferencia central, en favor de la obra intitulada *Teodicea Cristiana*, por el abate M. Maret, profesor de la facultad de teología de París.

SEÑORES: A pesar de los trabajos que nos impone la administracion de nuestra diócesis, no nos hemos dispensado jamás el deber de precaver á los fieles confiados á nuestra solicitud de los perniciosos errores de algunos sistemas filosóficos de nuestra época.

No pudiendo discutirlos en detalle, nos propondremos al menos señalar sus falsos principios, el método erróneo empleado para hacerlos prevalecer y sus funestas consecuencias.

La naturaleza de semejante discusion os explica bastante, señores, cómo no nos ha sido posible traer hasta aquí una suficiente libertad de entendimiento. Sin embargo; estabamos siempre preocupados de ello, cuando ha realizado felizmente este proyecto el abate M. Maret en una parte de su *Teodicea cristiana*. La naturaleza mixta de la discusion, que es á la vez filosófica y teológica, nos hacia muy difícil una aprobacion propiamente dicha. Sin embargo, recomendamos esta obra á vuestra atencion y á la de todos los hombres instruidos. Pareceos superior á la obra del mismo autor sobre el *panteismo*, que han acogido con tanto favor los católicos y todos los filósofos cristianos. La *Teodicea* os interesará sobre todo, señores, segun que es un precioso antídoto contra los sistemas socialista, ecléctico y contra todas las teorías anticristianas del racionalismo moderno.

En vez de tomar los racionalistas por punto de partida verdades evidentes y axiomas consagrados por el buen sentido de todos los pueblos, ponen por fundamento de sus sistemas algunas proposiciones vagas, tales, por ejemplo, como esta: no hay mas que una sustancia en el mundo. Estas aserciones, lejos de ser principios, es decir, verdades primarias, son por el contrario el resultado de las mas falsas miras del entendimiento, y de un extravío que ante toda discusion es apercibido por la inteligencia menos ejercitada. No pueden ser mas verdaderas las deducciones que los principios sobre que se las apoya. ¿Es posible tambien dar el nombre de deducciones á una multitud de observaciones muy contestables, á unas analogías históricas tan inciertas, producidas por unos entendimientos presuntuosos, cuyas ideas estan continuamente divididas, de manera que en vez de marchar en su seguimiento por una senda fácil, se pierden de vista sin cesar sus huellas? No se puede poseer una doctrina con certeza, sino en cuanto puede adherirse á ella con firmeza el entendimiento. Mas ¿cómo adherirse á lo que huye ó se evapora cuando se lo quiere coger? Imágen verdadera y sensible de estas falaces teorías, cuyos autores mismos estan tan poco satisfechos, que las modifican ó abandonan con una movilidad que supone una ausencia completa de conviccion. Con el auxilio de semejante método, no hay error que no sea capaz de sostener el racionalismo; empero bastárale haber producido el mas fundamental de los errores, el que altera la noción de Dios para asegurar el triunfo de los demas. Emana todo, como dice con razon el abate M. Maret, de esta noción: «El derecho y el deber, el bien y el mal, las esperanzas »y los temores, el consuelo y la desesperacion, la fuerza »y la debilidad del hombre, la religion, la moral, la »filosofía, todo en una palabra se deriva de la idea mas »ó menos verdadera que se forma de la divinidad.»

Acaso, señores, absorbidos por las funciones de vuestro ministerio, y acostumbrados á encontrar errores muy diferentes entre los que llegan á revelar los secretos de su conciencia, estareis inclinados á no atribuir á los falsos sistemas metafísicos una acción moral tan espantosa. No nos dejemos engañar, señores; sin duda en las malas pasiones del corazón humano es en donde toman su origen la mayor parte de los extravíos que turban la existencia del hombre y llevan el desorden á la sociedad; mas con frecuencia también estas mismas pasiones, después de haber oscurecido la inteligencia, la hacen producir errores puramente metafísicos; los que adoptados una vez justifican, fecundan y multiplican hasta el infinito los errores morales.

Sería necesario ser muy extraño á la historia de la filosofía para ignorar la influencia ejercida sobre todo un siglo por un error ó una verdad filosófica protegida por genios bastante poderosos para dominar su siglo.

No ha dado Descartes al suyo un impulso tan feliz, sino en cuanto ha respetado los dogmas cristianos, mientras que llamaba al entendimiento humano á proseguir con un ardor y una independencia aun desconocidas la solución de todos los problemas colocados fuera de las verdades reveladas.

Al contrario, Locke ha lanzado á mas de un filósofo al materialismo, vacilando afirmar si puede Dios ó no comunicar á la materia la facultad de pensar. Sus discípulos á su vez han producido teorías que han tenido sin duda algunos resultados favorables á las ciencias físicas y al perfeccionamiento material del hombre; pero que han producido también bajo la relación religiosa y moral males incalculables á la Francia y á la Europa.

El error de los materialistas es un error prodigiosamente destructivo; después que aniquila la libertad del hombre hace desaparecer toda sanción de la ley na-

tural, y aun tambien hace á esta imposible. Pero un error mas fundamental aun es el que se remonta hasta Dios, niega su existencia, le confunde con la naturaleza, ó le hace desvanecer en abstracciones incomprensibles.

Exhumado del olvido el ateismo por el judío Espinosa, y refutado tan victoriosamente por el inmortal Fénelon, no habia hallado en el siglo XVII sino raros prosélitos desconocidos al pueblo y despreciados por todos los grandes pensadores de esta época. En el siglo siguiente volvió á aparecer en el seno de la Alemania protestante bajo nuevas formas. Por hábiles que hayan sido los discípulos de Espinosa, no han podido exceder á su maestro, que habia bebido la idea madre de su sistema en las tenebrosas tradiciones de la cabala, conforme acerca de este punto con muchos cultos y escuelas de la antigüedad. Fichte, Schelling y Hegel, sin ser mas lógicos que este mal sofista, estan mas opuestos, si es posible á las verdades primarias que forman el sentido comun del género humano.

Sin embargo ¡qué no puede una deplorable prevencion! se han formado entre nosotros muchas escuelas que viendo el descrédito en que comenzaban á caer el materialismo y el sensualismo del siglo XVIII, han preferido los nebulosos sistemas de un pais vecino á la filosofia cristiana, que tantos bellos genios habian ilustrado. Acusados sus jefes de confundir á Dios con la naturaleza, han protestado contra la acusacion, empero no han podido demostrar su falsedad. Para separar sus doctrinas del panteismo, los unos despues de haber establecido los principios de este error monstruoso, han rechazado arbitrariamente las consecuencias (1); preconizando los otros sucesivamente á Espinosa, Hegel,

(1) Véase la leccion XIX sobre las escuelas socialista y humanitaria.

Descartes y Leibnitz, han seguido las mas contrarias direcciones (1), persistiendo en todo en sostener que son cristianos y católicos. Estos diversos escritores tienen de peligroso que adoptando muchas expresiones consagradas por el cristianismo le son realmente mas opuestos que el deismo del siglo XVIII. No han podido ni pueden conservar como este los dogmas fundamentales de toda moral; los dogmas de un Dios criador del mundo que gobierna con su providencia; el de las penas y recompensas de la otra vida. Para profesar estas grandes verdades se ven precisados á renunciar á todas las reglas de la lógica.

Mas hé aquí un peligro mas grave todavía: una de estas escuelas, el eclecticismo, puesto que es necesario llamarle por su nombre, despues de haber producido la mas deplorable anarquía intelectual, aspira á dominar todas las cátedras de filosofía, y pretende para justificar esta dominacion que su enseñanza es tambien la del Estado. No discutiremos tal pretension; nos limitaremos á observar con espanto que si fuese admitida alguna vez llegaria un dia y no lejano en que la Francia estaria sin moral pública. Hay un lazo necesario entre la noción de Dios y las reglas de la moral. Pues bien, no ha determinado todavía el eclecticismo, y es impotente para hacerlo jamás una noción sobre la cual estan todos sus partidarios en lucha, y que ha presentado ya su fundador bajo muchas formas contradictorias (2).

Mas esperando que venga la experiencia todos los dias á hacernos mas sensibles estos funestos resultados, no se ve cuán absurda es la pretension de estos doctores, que no teniendo principio alguno fijo, ni doctrina alguna fundamental reclaman sin embargo el derecho

(1) Véase la lección xx.

(2) Véase la misma lección xx.

exclusivo de exponer una enseñanza que han contraído ya y que cambiarán probablemente aun mas de una vez si les concede Dios una larga vida.

Tiene ademas este absurdo un carácter tiránico, en el cual se ha fijado poco la atencion. Los que le profesan nos acusan de ser *menesianos* obstinados, enemigos de la razon.

Ahora bien, sabe todo el mundo que el clero de Francia habia rechazado el sistema de M. de La M. á causa precisamente de su oposicion á la certeza racional profesada constantemente en nuestras escuelas; y todo el mundo puede saber que los Bossuet, los Fenelones y los Descartes han razonado, y que nosotros tambien razonamos y discutimos con nuestros acusadores, mientras que se limitan á dogmatizar y protestar en favor de sus doctrinas tan justamente acusadas, prueba irrecusable de que el racionalismo y la razon son dos cosas muy diferentes. Estas rápidas reflexiones os bastarán, señores, para haceros conocer con qué interés debeis acoger la *Teodicea cristiana*. Esta obra escrita con claridad, con precision y con un talento notable de estilo, es una respuesta sabia y perentoria á los diversos sistemas que han producido una confusion tan espantosa en las doctrinas filosóficas. Mas estas doctrinas deben ejercer á su vez una grande influencia sobre la literatura, sobre la historia, sobre las ciencias morales, sobre las leyes mismas: no se puede pensar sin terror en la suerte reservada á una sociedad que estuviese condenada á encontrar las tinieblas y la corrupcion en todas las vias en que debe hallar la luz y la vida.

PREFACIO.

La cuestion que afecta mas profundamente al ánimo, y cuya solucion destruye ó consolida las bases del mundo moral es la de Dios. En efecto, emana todo de la noción de Dios. El derecho y el deber; el bien y el mal; las esperanzas y los temores; los consuelos y la desesperacion; la fuerza y la debilidad del hombre; la religion, la moral, la filosofia; todo, en una palabra, se deriva de la idea mas ó menos verdadera que se forma de la divinidad.

Unos filósofos y escritores cristianos en Alemania y Francia han descubierto el verdadero carácter del racionalismo, y manifestado el escollo en que vienen á estrellarse sus especulaciones. Se ha pronunciado una palabra, la del *panteismo*; y ha parecido esta palabra á los entendimientos que solo se fijan en la superficie de las cosas, pero que quieren penetrar su fondo, el verdadero símbolo del racionalismo. Ha quedado y pasado á todas las bocas esta palabra.

¿Qué ha sucedido entonces? ¿Ha aceptado el racionalismo una discusion que hubiera podido esclarecer la opinion? ¿Ha demostrado la ilegitimidad de las deducciones sacadas de sus principios? No; ha creído que bastaba á su dignidad una protesta contra la acusacion de que era objeto; y aun cuando es el panteismo el fondo de la mayor parte de las teorías filosóficas modernas, nadie ha querido ser panteista.

Han aparecido obras nuevas. El autor del libro de la *Humanidad* y el del *Bosquejo de una filosofia* han procurado separar sus doctrinas del panteismo. El jefe del eclecticismo sobre todo ha protestado mas enérgi-

camente que nunca contra toda solidaridad con un sistema que ha infamado con el nombre de ateismo expreso.

Estas denegaciones han causado la mas extraña confusion en el campo del racionalismo. No hay en sus filas un sistema que tenga alguna unidad y conjunto; ni una idea que tenga plenamente la conciencia de sí misma. Aquí se establecen principios cuyas consecuencias se retienen arbitrariamente; se querria detener la lógica que una fuerza irresistible impulsa siempre adelante (1). Allí se presenta al mundo bajo el nombre de eclecticismo, una mezcla de doctrinas donde se encuentran Descartes, Leibnitz y Hegel (2). Y los discípulos de esta escuela dominadora que ocupan casi todas las cátedras de filosofía del reino pueden optar entre unas direcciones tan contrarias, y apoyarse igualmente en las palabras del maestro.

El nombre de Dios está en la boca de todos; mas ¿qué idea se forma de este nombre sagrado? Los profesores del colegio de Francia, que se glorian de enseñar á Dios la iglesia (3), y de engrandecer la idea de Dios (4), ¿querrian definirnó el Dios que invocan? ¿Si han descubierto alguna cosa de los misterios de lo infinito, que hablen; que instruyan á la tierra! ¿Para qué retener en el secreto de su conciencia el dogma nuevo necesario al mundo? Y si su opinion es rica de verdad, ¿por qué no enseñan sus libros mas que la duda? Habiéndose atrevido á negar el racionalismo el dogma que ha sido hasta aquí la base de la vida de los pueblos, y oponiendo á la noción cristiana de Dios otra noción,

(1) Véase la leccion XIX sobre las escuelas socialista y humanitaria.

(2) Véase la leccion XX sobre el eclecticismo.

(3) M. Michelet, *De los jesuitas*, p. 38.

(4) M. Quinet, *De los jesuitas*.

todo filósofo racionalista que habla de Dios está obligado á definirle, si no quiere engañarse á sí mismo y á sus lectores.

Indudablemente es una gran desgracia esta carencia de unidad sobre la primera de las creencias, sobre la que conduce á las demas. Es una calamidad este abuso de lenguaje que puede ocultar bajo las mismas palabras ideas contrarias. En medio de esta anarquía intelectual, se debilita el entendimiento y se encuentra bajo la dominacion cada vez mas imperiosa y exclusiva de los instintos y de las necesidades materiales. De lo cual resulta un peligro siempre creciente para la dignidad humana y para el orden social. Si se le quiere conjurar, no basta invocar, como se ha hecho en una discusion reciente, una unidad moral del estado, que abrigando en su seno las doctrinas mas contrarias, no presentaria mas que la imágen perfecta del caos panteístico (1). No basta recurrir á los principios religiosos y morales del estado cuando no se pueden determinar ni definir estos principios (2). La moral pública, como la privada, tienen por único fundamento la idea de Dios. En tanto que esta grande nocion quede indeterminada, no se tiene derecho de dogmatizar; y las construcciones que se ensayan en el dominio religioso y moral son un edificio sin basa. Toda la cuestion del siglo está pues en la nocion de Dios. No se debe cesar de llamar á los adversarios del cristianismo á este terreno; pues aquí es donde se manifiestan la fuerza ó la debilidad de las doctrinas.

En esta situacion general de los entendimientos sin

(1) M. Quinet, en sus lecciones sobre los jesuitas.

(2) M. Lermínier, en un artículo de la *Revista de los dos Mundos*, 15 de octubre de 1843, sobre las observaciones de M. el arzobispo de París relativas á la libertad de enseñanza.

consultar nuestras fuerzas y no obedeciendo sino á la inspiracion de nuestra conciencia, hemos creido útil presentar el dogma católico. Hemos pensado que una exposicion del conjunto y de las pruebas de este dogma era necesaria á los entendimientos que buscan la verdad, y que en vano la piden al racionalismo.

Para dilucidar mas y mas la grande cuestion que se agita hoy, y que contiene el porvenir del mundo, opon-dremos al dogma católico los sistemas racionalistas. Podrá establecer el lector una comparacion fecunda en enseñanzas. Las teorías germánicas de lo *absoluto* nos han dado la verdadera fórmula del dogma racionalista. Contra esta fórmula se debaten en vano el autor del libro de la *Humanidad* y el del *Bosquejo de una filosofía*. Aunque rehuse negar un pasaje glorioso sin duda, pero que no está sin defecto, el eclecticismo sin embargo, por sus últimas explicaciones, se separa de estas funestas doctrinas. Le felicitamos por ello lamentando á la vez, que no haya creido deber borrar las páginas que ha infamado él mismo. Las posiciones entonces hubieran sido sinceras y sencillas; y en vez de una mezcla deplorable de las doctrinas mas contrarias, ofreceria el eclecticismo una poderosa unidad. Adquiriria fuerza, y podria llegar á ser el aliado útil de la causa de Dios. Mas en la presente situacion, no tememos decirlo, habrá de parte de los católicos mas que sencillez en acoger sin exámen sus protestas de ortodoxia.

Continuaremos pues aquí la lucha empeñada en otra parte. Sin duda es la paz una cosa dulce; es dulce tambien estrechar la mano de un hermano. Mas si no ocultase la paz sino un misterio de indiferencia, cobardes concesiones ó temores interesados, seria una vergüenza. No queremos pues esta paz. En el actual estado del entendimiento humano es inevitable la discusion, es necesario que se resigne á ello. No puede haber entre el cristianismo y el racionalismo paz ni tregua. El mundo

:

debe ser ilustrado; necesario es que sepa bajo qué bandera debe alistarse. ¿Quién podrá ofenderse de discusiones graves, sinceras y benévolas? ¿Serán los hombres que se presentan como los apóstoles de la libertad del entendimiento humano? ¿En qué contradicción no incurrirían?

¿Quién no ve por otra parte que las sabias discusiones son el único medio de llegar á la unidad de espíritu hácia que camina el mundo? Discutir es pues servir á la causa de la verdad, de la humanidad de Dios y de la paz.

Las discusiones científicas tendrán tambien la ventaja de disipar preocupaciones funestas. Cuando se ve á los miembros del clero recurrir á la ciencia, estudiar á fondo los sistemas que los llama el deber á combatir, apelar continuamente á la libre discusion, á la libre conviccion, á la razon; ¿cómo se les podrá presentar siempre como los enemigos eternos de la filosofía, de la razon, y como los aliados necesarios de todos los despotismos?

No nos lisonjamos de obtener aquí iguales resultados. Pero esperamos al menos que todo lector imparcial reconocerá que en esta obra jamás sacrificamos los legítimos derechos de la razon; que honramos en ella siempre la verdad y la buena filosofía. Esto será nuestra única respuesta á una acusacion procedente de lo alto, y que presenta á los miembros del jóven clero como otros tantos *menesíanos* enemigos fanáticos del entendimiento humano (1).

Esperamos tambien no traspasar jamás los límites de la dignidad, de la imparcialidad, de la estricta justicia que en ningun caso deben abandonar la causa de la verdad. ¿Por qué han de hacer perder los defensores de esta santa causa la fuerza de la moderacion!

(1) M. Cousin, prefacio á los *Pensamientos de Pascal*.

Suplicamos á los téologos que lean este libro, no olviden que el auditorio de la Sorbona, ante el cual se han pronunciado estas lecciones, se compone de seglares jóvenes que pertenecen á las diversas escuelas especiales, y que los eclesiásticos no constituyen sino una pequeña minoria. Podrán tambien tener en cuenta nuestra marcha y nuestro método.

No querremos sin embargo que se infiriera de estas últimas palabras que segun nuestra opinion el método seguido en este curso no conviene mas que á los legos. Por el contrario, creemos firmemente que los progresos de la teología en Francia estan unidos á la adopcion de un método semejante al que hemos creido deber seguir. La teología escolástica debe ser siempre la base de la enseñanza clerical; y lejos de abandonarla, se deberá al contrario tratarla con mas ciencia y extension que nunca. Mas ¿no será útil, necesario tambien, juntar á la escolástica un método de exposicion mas en armonía con el estado y necesidades de los entendimientos? La decision de esta cuestion pertenece á los que han recibido la mision de perpetuar y conservar el depósito de la doctrina sagrada.

Por ahora nos limitamos á estas cortas observaciones.

2 de enero de 1844.

CURSO DE TEOLOGIA FILOSOFICA.

TEODICEA.

LECCION I.

DE LA TEOLOGÍA.

Necesidad de tener ideas exactas acerca de la naturaleza de la teología. — Su objeto: la revelacion, Dios y el hombre en su naturaleza y en sus relaciones mas misteriosas y profundas, lo infinito. — Fuentes de la teología: estando depositada la revelacion en la Escritura y en la tradicion, y confiada á la iglesia, las fuentes especiales de la teología son la Escritura, la tradicion y las definiciones de la iglesia; la autoridad de los padres y de los teólogos, y todas las fuentes legítimas del conocimiento humano proveen á la teología de sus principios secundarios. — Procedimientos sobre que se eleva la ciencia teológica; distincion entre la fe y la teología, que es *la ciencia de la fe*; uso de la razon en la teología; la razon sistematiza, desarrolla, prueba y explica las verdades reveladas. — Las verdades demostrables, siendo tambien el objeto de la revelacion, caen bajo el dominio de la teología, que puede tratarlas por el método puramente racional. — Consecuencias de los principios establecidos: la teología es una ciencia de autoridad y una ciencia de razon; la teología y la filosofía son distintas, mas no deben jamás estar separadas; males que se siguen de esta separacion; necesidad de la teología filosófica; disposiciones para este estudio (1).

Antes de abordar al grande objeto que debe ser este año la materia de nuestros estudios, he creído, señores,

(1) Autores que deben consultarse: 1.º Melchor Cano,

que seria útil consagrar algunas lecciones á consideraciones muy importantes sobre la teología en general.

Toda ciencia tiene un objeto y un método. Antes de estudiar una ciencia es natural informarse de su objeto y del método que puede guiar al entendimiento en sus investigaciones relativas á este objeto. ¿Qué se debe estudiar? ¿Cómo es necesario estudiar? Hé aquí una doble cuestion que sirve de preliminar á toda ciencia.

En la teología acaso mas que en toda otra ciencia, importa mucho tener ideas sencillas y justas acerca de estos dos puntos; el error en estas materias tendria muy graves consecuencias. Si por ejemplo, no habiendo adquirido ideas justas sobre el objeto de la teología, la confundís con la filosofía, un desvío semejante á la entrada del santuario de esta ciencia puede teneros siempre alejados de ella. Un error relativo al objeto de la ciencia arrastrará necesariamente un nuevo error en el método. Aplicareis á la teología procedimientos que pertenecen á otras ciencias, y serán estériles vuestros esfuerzos é infecundos vuestros trabajos. El error es tanto mas fácil aquí cuanto que circulan mas falsos sistemas sobre este objeto. Se ha querido confundir todas las nociones; y no temo decir que hay acaso muchas personas en este auditorio que no saben de una manera muy sencilla y precisa lo que es la teología. Sin embargo, señores, queremos tratar aquí de la teología; queremos estudiarla; nos importa pues mucho definirla. Cuando esté bien determinado y circunscrito el objeto de la teología; cuando esten bien delineadas y fijas las relaciones y diferencias que existen entre la teología y lo que no lo es, pero que se aproxima mucho á ella, nada será

de Locis theologicis; 2.º Tournely, *Tractatus de Deo: Disputatio prævia*; 3.º Thomasinus, *Dogmata theologica: Tractatus de Prolegomenis theologiæ*; 4.º Perron, *de Locis theologicis*.

entonces mas fácil que trazar el método que deberá dirigirnos en este estudio.

Debe derivarse este método de la naturaleza misma de la teología. Me propongo pues hoy, señores, determinar la naturaleza de la teología: 1.º exponiendo su objeto; 2.º indicando las fuentes en que bebe sus principios; 3.º describiendo los procedimientos que emplea para constituir la ciencia que la es propia; 4.º en fin, sacaré de todos los principios establecidos algunas consecuencias que pondrán en luz el carácter especial, la dignidad y la importancia de la teología.

Se dice ordinariamente que la teología es la ciencia de Dios, la ciencia de la religion y de las cosas divinas. Esto es verdad sin duda; sin embargo, no podemos contentarnos con tan vagas definiciones, es necesario penetrar mas adentro en nuestro objeto, es necesario formarnos de él ideas mas exactas y completas.

Todos nuestros trabajos del año último han sido consagrados á establecer la necesidad, la verdad de la revelacion y la divinidad de la iglesia. Estas son, señores, las grandes bases, los fundamentos sobre que se eleva el edificio de la ciencia teológica. Considerémoslos aun una vez, penetremos todavía una vez hasta estos muros profundos é indestructibles. En la revelacion divina es en donde encontraremos el objeto de la teología.

En tanto que la razon no haya sido fecundada por la palabra y por la idea está en el estado de pura potencia, de potencia inerte; está sumida en ún letargo profundo. Empero desde que ha recibido el hombre de la sociedad el don exterior de la palabra, y ha penetrado el sentido de los términos por la iluminacion interior de la idea, en el instante entra la razon en actividad y desarrolla todas sus facultades. Entre estas facultades la de intuicion y la de raciocinio son las mas sublimes é importantes. La facultad de raciocinar que su-

pone siempre principios evidentes, y por consiguiente el ejercicio de la facultad intuitiva, no es mas que el poder de asentar ecuaciones y de resolverlas. Raciocinar, es apercibir la identidad ó contradiccion que pueden existir entre las ideas, es asociarlas ó separarlas. Para ejercitar esta potencia, la razon debe necesariamente penetrar la esencia de las ideas, de los principios que se la han presentado en la intuicion primera, y que desde luego ha entrevisto de una manera general y confusa; debe apoderarse sencilla y distintamente de todas sus fases y relaciones. Entonces puede expresar sus principios en términos adecuados, desarrollarlos en todos sus compuestos, encadenando unas á otras todas estas deducciones por el lazo de la identidad. Asi abriéndose la idea madre queda siempre la misma. En este trabajo evolutivo, experimenta la razon grandes goces, los de la evidencia y certeza racionales.

Asi como tiene la razon la facultad de unir las ideas que se convienen, es decir, de afirmar el *ser*, tiene tambien la facultad de separar las ideas que se rechazan y de afirmar la contradiccion, ó el *no-ser*.

La potencia de apoderarse de la identidad y de la contradiccion es el grande instrumento de los descubrimientos racionales. Vosotros, señores, que habeis estudiado las ciencias exactas, habeis gozado la satisfaccion de ver salir de un pequeño número de principios evidentes una serie innumerable de consecuencias encadenadas unas á otras, y participando todas, por consiguiente, de la claridad y evidencia de los mismos principios.

Este procedimiento rigurosamente racional, que encuentra tan bellas aplicaciones en la esfera de las ciencias exactas y que encuentra sin embargo límites tambien, trasportado á la de las ciencias filosóficas y morales, sufre numerosas restricciones, porque el objeto sobre que obra la razon es mas grande que ella.

Los principios primarios de la metafísica, de la teología y de la moral poseen una grande evidencia. Sin embargo, señores, es necesario reconocer que estos principios primarios son poco numerosos; que sus consecuencias perfectamente evidentes son restringidas; que es imposible sacar de ellos una ciencia completa de Dios y del hombre; que es imposible sacar toda la ciencia necesaria al hombre.

Para dilucidar esto, tomemos el hecho fundamental del conocimiento humano, el hecho sin el cual no hay inteligencia, por consiguiente ni moralidad, ni sociabilidad: yo siento, pienso, quiero y existo; mas no soy sensible, pensador y libre en querer sino con la condicion de la coexistencia de un mundo físico, de un mundo social y humano que me modifican de todas maneras, que limitan mi fuerza, mi potencia, mi accion, y que, á su vez, son limitados por mí y por mi accion. Este mundo y este yo se me representan pues como limitándose recíprocamente, por consiguiente como limitados, como finitos. Mas, ¡ó prodigio! no puedo pronunciar la palabra *finito* sin que mi espíritu no pronuncie al mismo tiempo la negacion de lo finito, de la limitacion, y sin que no se eleve sobre mi imaginacion como un sol majestuoso brillando con sus mil rayos la idea de lo infinito, ó la idea de Dios.

Encuentro pues tres hechos, tres ideas fundamentales en mi conciencia; en mi razon: la idea del yo, la idea del mundo, y la idea de Dios.

Comparando estas tres ideas, estas tres existencias, no tardo en apercibirme de que estan unidas por unas relaciones necesarias y evidentes; afirmo que Dios es causa, causa inteligente, omnipotente, sabia y buena del mundo, que es autor del yo, y de este yo que es mi persona.

Se eleva de en medio de mi conciencia una grande

voz que me prescribe, en órden á Dios, padre y señor absoluto de los hombres y del mundo, la adoracion y la obediencia; hácia mis semejantes, el respeto de sus derechos. Me ordena esta ley, respeto á mí mismo, encaminarme á toda la perfeccion de que es susceptible mi naturaleza. Deduzco de estos principios todo lo que me parecen contener; combino estas ideas de todas las maneras posibles; procuro poner en todas mis deducciones el lazo de la identidad que constituirá su fuerza y las autorizará á los ojos de mi propia razon.

Exige sin duda este trabajo una razon firme, iluminada, virtuosa; y ciertamente son raras estas cualidades. Las supongo todas, é invito á mi razon á marchar tan lejos como quiera ó como pueda en sus deducciones evidentes. No necesito oponerla barreras arbitrarias; ¡ay! las encontrará demasiado reales en los límites inherentes á su naturaleza, en su debilidad natural y adquirida.

En efecto, viene á estrellarse toda mi ciencia de deduccion rigurosa y toda mi ciencia racional ante algunas cuestiones que nacen necesariamente de los hechos que conozco y poseo.

Estoy en relacion con el mundo; el espacio y el tiempo me han enviado sus expresiones múltiples y diversas; he estudiado este mundo, he observado los hechos, he combinado las leyes, he penetrado tambien ciertos secretos, ciertos misterios de la naturaleza. ¿Mas qué es este mundo? ¿cuál es su origen y cuál será su fin?

En el estudio de mí mismo he obtenido tambien bellos resultados; he distinguido las dos sustancias que, unidas por un lazo misterioso, componen mi naturaleza. Veo bien que no puede ser el mismo el destino de estas dos sustancias, y concluyo de una manera cierta, de la espiritualidad del principio pensador, combinada con las nociones de la sabiduría y bondad

divinas su inmortalidad. ¿Mas cuál será esta inmortalidad que afirmo? No puede ser mi guía la evidencia hacia el mundo futuro que entreveo al través de tantas nubes. Si no puedo decir de una manera cierta lo que llegaré á ser despues de esta vida, experimento dificultades no menos graves cuando pregunto á mi razon sobre mi origen y sobre la historia de la naturaleza humana, cuando la pido explicacion de ciertos fenómenos que me presenta en su presente estado.

En fin si me elevo hácia Dios cuya existencia conozco, si me pregunto cuáles son sus perfecciones, cómo se concilian entre sí, como vé, como crea, mi razon entonces se confunde en sus propias ideas y permanece muda á mis preguntas. Entro ahora en el dominio de lo infinito; y si, en el estudio del mundo y del yo, me he visto detenido por abismos que no he podido saltar, deberé admirarme de no poder dar un solo paso seguro en las regiones de lo infinito, donde no tengo brújula para guiar mi carrera incierta. De aquí es muy evidente que no puedo establecer por el solo raciocinio todas las relaciones que me unen á Dios, al mundo y á mis semejantes; es evidente tambien que hay aquí términos en desproporcion con mi inteligencia, y que no puedo proceder ya por ecuaciones.

Sin embargo, si desfallecen la evidencia y el raciocinio, la aspiracion humana no desfallece. Una vez que ha entrevisto el alma humana las cuestiones que acabamos de asentar, y multitud de otras que seria largo enumerar, en vano la aconsejareis que permanezca indiferente á su solucion: conoce muy vivamente que una solucion interesa su dignidad, su reposo y su dicha; conoce tambien que las sombras que arroja esta grande noche, que se eleva sombría y terrible sobre su imaginacion, se extienden á lo que la parece mas evidente y cierto; se atormenta tambien y persi-

que sin tregua la luz que huye siempre de ella. Estos esfuerzos de la razon han traído la sucesion de los sistemas filosóficos, soluciones impotentes y estériles de un problema siempre renaciente. ¡Y bien! señores, allí donde desfallecen la razon, la evidencia y la filosofía comienza la teología, se abre su dominio.

No ha dado Dios la inteligencia al hombre como un martirio, y como un martirio inútil. Debe á su criatura todo lo que la es necesario para realizar sus fines; y si esta criatura infiel y olvidadiza abandona la verdad y disipa su herencia, es digno de la bondad y sabiduría de Dios, restablecer, promulgar de nuevo y conservar la verdad divina necesaria al hombre.

Esta intervencion divina, directa é inmediata será una enseñanza divina proporcionada á las necesidades del hombre y á la naturaleza humana. De aquí las revelaciones positivas é históricas que han tenido por objeto la direccion y el complemento de la razon limitada y extraviada. Estas revelaciones sucesivas han sido la palabra divina promulgada por un hombre enviado é inspirado de Dios, y que ha recibido la mision de fundar sobre la tierra una sociedad espiritual cuyo fin único es el perfeccionamiento del hombre. Ha sido cerrado el círculo de las revelaciones cuando el Verbo, la sabiduría de Dios, habiéndose mostrado visiblemente á la tierra ha venido á cumplir todo el destino humano. Las condiciones de la revelacion han sido siempre calçadas sobre la naturaleza, la constitucion y las necesidades de la humanidad; y si el origen de la revelacion ha sido un acto de intervencion divina, directa é inmediata, su perpetuidad y su conservacion exigirán la continuacion de esta intervencion directa é inmediata, que será la asistencia prometida para todos los tiempos á la sociedad depositaria de las manifestaciones divinas. Todo esto, señores, ha sido establecido, probado y desarrollado extensamente durante el curso del año último;

he debido recordarlo para asignar de una manera sencilla y precisa el objeto de la teología.

Tiene pues por objeto propio y especial la teología la revelacion positiva y sobrenatural, todas las verdades reveladas, conservadas en la iglesia y propuestas por ella á la fe y á la aceptacion de la inteligencia. Y como todas estas verdades se refieren á Dios y al hombre, el objeto de la teología es Dios y el hombre; Dios y el hombre en su naturaleza, en sus relaciones; los misterios de Dios, los misterios del hombre, en una palabra, lo infinito.

Asi en la teología son conocidos Dios y el hombre no solamente por la luz incierta y vacilante de una razon limitada y alterada; sino tambien por la luz de la palabra divina, conservada con su sentido indeleble en la iglesia fundada y asistida por el mismo Dios. Esta revelacion divina que viene á satisfacer todas las necesidades creadas, todos los nobles instintos del hombre; esta revelacion que da la mas perfecta solucion á las destructoras cuestiones que son el tormento de la razon abandonada á sí misma; esta revelacion que nos explica las contradicciones de nuestra naturaleza, nos refiere la belleza de nuestro origen, la grandeza de nuestros futuros destinos, y nos introduce en todos los misterios de la esencia divina, es sin contradiccion el mayor beneficio que pudo Dios conceder al mundo; y ¡cuán dignos de compasion son los que la rechazan y rehusan tambien informarse de su existencia! La revelacion eleva al hombre mas allá de la esfera limitada del razonamiento adecuado; descubre á sus ojos túrbidos el mundo divino; y la fe divina es como un nuevo sentido añadido á la humanidad para completar y perfeccionar su vida.

Mas ¿en dónde se encuentra esta revelacion divina? Aquí se presenta la segunda cuestion que hemos fijado: vamos á indicar rápidamente las fuentes en que bebe la teología sus principios y las verdades que enseña.

En primer lugar en la sagrada Escritura es en donde se halla contenida la revelacion divina. Habiendo comunicado Dios su palabra á la tierra debia fijarla y perpetuarla por la Escritura. Hay pues un libro en el mundo que contiene las manifestaciones y enseñanzas divinas. Este libro es el verdadero título de nobleza de la naturaleza humana; habla de Dios de una manera digna del soberano Ser, y tiene en orden á las cosas divinas, un lenguaje extraño á la tierra. Es incomparable este libro; se muestra muy superior á todas las obras procedentes de la mano del hombre. No me extenderé sobre este objeto que exige tan largos estudios.

No menciono aquí la sagrada Escritura sino como el libro fundamental de la teología, como el libro del teólogo tambien, y como el libro de los principios. El es en donde han encontrado sus sublimes inspiraciones los grandes teólogos. En él se ha iluminado el genio de Orígenes, de Agustin, de Tomás de Aquino y de Bossuet.

Sin embargo, señores, no contiene la Escritura todas las verdades reveladas. Al lado de la Escritura coexiste la tradicion oral de ciertas verdades de origen divino, y no menos necesarias que las mismas verdades escritas. Estas tradiciones que se hacen reconocer por su antigüedad, universalidad é inmutabilidad, forman la segunda fuente en que va á beber el teólogo su doctrina.

La palabra divina está pues contenida en la Escritura y en la tradicion; empero habria hecho Dios un triste y funesto presente al mundo comunicándole su palabra, si no le hubiese dado al mismo tiempo su sentido exacto y preciso, y si no conservase este sentido inalterable y puro en el seno de la sociedad cristiana. Separada la Escritura de la iglesia que perpetúa su sentido legítimo, es una carta muerta, susceptible de muchas interpretaciones diversas; pues tal es la condicion

inevitable, la imperfeccion necesaria del lenguaje humano. La Escritura sola seria pues una tea de discordia arrojada en la sociedad religiosa: la anarquia de las interpretaciones individuales destruiria bien pronto la sociedad que debe ser eterna, y lejos de unir á los hombres, no serviria la palabra divina sino á dividirlos. No es tal el plan divino; ni puede ser tal el plan de una sabiduría y bondad infinitas. Necesario es pues que el sentido de la Escritura sea conservado por la iglesia; luego deberá interpretarse siempre la Escritura segun el juicio comun, antiguo y universal de la iglesia y de sus pastores. Asi el sentido de la Escritura será un hecho vivo y perpetuo en la iglesia, y la letra será siempre vivificada por el espíritu.

La iglesia es necesariamente una sociedad: ahora bien, no hay sociedad sin autoridad; pues esta es el lazo de la sociedad. Queriendo establecer el divino fundador del cristianismo una sociedad espiritual, ha debido establecer, y ha establecido en efecto, una autoridad espiritual para regirla. Teniendo la iglesia la funcion de enseñar, debe poseer necesariamente un ministerio docente; y como la enseñanza viene de Dios, la facultad de enseñar y la institucion del ministerio docente debe venir del mismo Dios, de Jesucristo.

Hay pues en la iglesia un ministerio, una autoridad docente fundada por Jesucristo y asistida siempre por él. Este ministerio es el cuerpo de los primeros pastores, de los obispos unidos al soberano pontífice, remontándose por una sucesion continua hasta el mismo Jesucristo. Al cuerpo de los pastores es á quien se ha confiado principalmente el depósito de la Escritura y de las tradiciones apostólicas con su sentido que no puede perecer. Se suscitan en el seno de la iglesia controversias doctrinales que ponen en peligro la unidad de fe, lazo necesario á la sociedad religiosa, es evidente que corresponde al cuerpo de pastores terminar las dis-

cusiones por medio de un fallo definitivo y sin apelacion, y fijar de este modo lo que debe creerse. Este fallo es dado por el cuerpo de pastores unidos al soberano pontífice en los concilios generales, ó fuera de estos concilios, poco importa. Guardémonos de creer que los concilios y los papas hacen dogmas nuevos; son los testigos de la tradicion; siendo un hecho la revelacion, atestiguan un hecho. Dicen lo que se ha creído y enseñado siempre; extienden fórmulas que no son mas que la expresion pura, pero mas desarrollada de la fe anterior, y proscriben las opiniones extrañas que habian querido enturbiar la pureza del rio tradicional. Las definiciones de los concilios y de los papas determinan el dogma y forman una fuente nueva, una fuente esencial de la enseñanza teológica. Todo esto recibirá á continuacion de esta enseñanza los desarrollos de que no podemos ocuparnos hoy.

Asi la Escritura, la tradicion y las definiciones de la iglesia, tales son las fuentes especiales en que bebe la teología los principios que la sirven de fundamento y de base. Ya lo veis, señores, la revelacion divina ha sido siempre conservada, perpetuada é interpretada.

Segun esto, la teología toma principios secundarios de todos los principios legítimos del conocimiento humano. Como á nada es extraña, como tiene relaciones necesarias con todos los desarrollos humanos, pone en contribucion la conciencia, la razon, la experiencia, la historia, los trabajos de la filosofía y la especulacion humana. Encuentra en estos diversos dominios documentos que la son necesarios, confirmaciones de sus principios, analogías con sus doctrinas; empero coloca siempre á la cabeza de estas autoridades humanas, sus santos doctores, sus teólogos seguros y fieles.

Conocemos ya el objeto de la teología; sabemos dónde se halla y dónde se le debe buscar. Ahora, ¿cómo

se comporta la teología con su objeto? ¿qué hace de él? Si no hace mas que aceptarle por la voluntad, por la sumision de la razon, no se distingue de la simple fe. Sabe la fe que Dios ha hablado; cree en Dios, adora su palabra. Mas la teología apoyándose sobre la fe es alguna cosa mas que la simple fe. La teología es la *ciencia de la fe*. Es la aplicacion de todas las facultades humanas, por consiguiente de la inteligencia, de la razon en el objeto de la fe. Es la teología un desarrollo humano de la fe, *discursus rationalis et naturalis*, como dicen los teólogos. ¿Cuál es pues el uso de la razon en la teología? ¿Cuáles son los procedimientos racionales que constituyen propiamente la ciencia teológica?

Los principios de la teología son los hechos divinos, las verdades comunicadas por la revelacion, y que no son siempre probadas en sí mismas. Estos principios ciertos de toda la certeza de la misma revelacion, estos principios, garantidos por el testimonio infalible del Dios de toda verdad, son sistematizados, desarrollados, probados, defendidos y explicados en fin por la razon cuanto son susceptibles de serlo en el estado presente de nuestras facultades. Aquí nace la filosofía de la teología, la única que merece verdaderamente este nombre, porque es la única completa.

Digo que las verdades reveladas son en primer lugar sistematizadas por la razon humana. Coordina la exposicion de todas las partes de la doctrina sagrada; todo está dispuesto en el orden mas natural y conforme á la verdad y naturaleza de las cosas. Se vé cómo contienen las verdades generales las particulares, cómo engendran los principios las consecuencias. Resulta de esto un conjunto, un todo armonioso que abraza á Dios, al hombre y al mundo en todas sus relaciones mas elevadas y misteriosas. Pero no se contenta la inteligencia con disponer así las verdades que se la comunican. Las

desarrolla, saca todas sus consecuencias, y muestra sus aplicaciones. Si son estos principios disputados y atacados, los defiende el teólogo contra los adversarios que encuentra. Asi prueba al hereje que los dogmas disputados por la herejía estan contenidos en la Escritura y en la tradicion, y que han sido siempre profesados por la iglesia. Cuando la incredulidad se revela contra el misterio y le acusa de ser contrario á la razon, la prueba el teólogo que no hay contradiccion real entre la razon y la fe; que las verdades de estos dos órdenes, partiendo de un mismo principio, no pueden estar opuestas entre sí. Mas esta prueba es puramente negativa; la especulacion teológica va mas lejos, busca, descubre y prueba las conveniencias, las armonías de los misterios con la naturaleza de Dios y del hombre; pide analogías al mundo físico y á la naturaleza, verificaciones, y confirmaciones á la conciencia y al corazon del hombre: describe los maravillosos efectos de las doctrinas divinas sobre el hombre y la sociedad; muestra el perfeccionamiento progresivo é incesante, de los cuales son el origen benéfico. Elevándose mas alto aun, y sondeando las leyes mas profundas del ser, reconoce en el misterio la expresion mas perfecta y sublime de estas leyes. Estas especulaciones elevadas son una especie de demostracion *à priori* de los mismos misterios; los mas grandes santos, los mas grandes doctores se han entregado á estas altas investigaciones, y encerradas en sus legítimos límites son el mas bello uso de la inteligencia, el origen de los mas inefables gozos que puede gustar aquí bajo. Queda sin duda siempre en el misterio un fondo impenetrable y oculto para siempre á los ojos terrenos; mas estas obscuridades se encuentran en todas las ciencias y no impiden al rayo luminoso de llegar hasta el alma para iluminarla. Compara S. Pedro el misterio á una antorcha luciendo en medio de las tinieblas, *lucerna lu-*

cens in caliginoso loco (1). Está circundada esta antorcha de velos y nubes, lo concedo, pero es siempre una antorcha: no lo olvideis jamás, señores.

El dominio de la teología no está circunscrito en la esfera de los misterios de Dios y del hombre; el dominio de la teología se extiende tan lejos como el de la revelacion y de la fe; y como nos propone la fe no solo los misterios, sino tambien, y antes de los misterios, todas las verdades, demostrables del orden metafísico y moral, y las reviste de su autoridad, se ocupa tambien la teología de las verdades accesibles á la razon humana. Nos presenta santo Tomás en algunas palabras llenas de sentido las razones por que las verdades demostrables son propuestas tambien por la via de la fe: y es que estas verdades son de difícil comprension por la via racional de la demonstracion, para los mismos que tienen el tiempo necesario y la capacidad suficiente para seguirla. Por otra parte, esta via, en evidente desproporcion con el estado intelectual de la inmensa mayoría de los hombres, es poco segura en sí misma, y preserva difícilmente al entendimiento de los mas graves errores sobre los puntos mas importantes, como lo acredita la experiencia. Por estos motivos, dice el santo doctor, han querido la sabiduría y bondad divinas que las verdades demostrables fuesen tambien propuestas por la fe. *Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facile possent divinæ cogitationis participes esse, et absque dubitatione et errore* (2). En cuanto á estas verdades, no son diferentes los procedimientos de la teología de los de la filosofía racional: las trata por el raciocinio, aplicándolas el principio de la identidad y de la contradiccion.

(1) 2 Petr. 1, 19.

(2) *Summa adv. Gent.*, lib. I, cap. 4.

Segun todo lo que acabamos de decir, señores, es necesario concluir que la teología es una ciencia, pues tiene su objeto determinado, sus principios ciertos. Importa poco que estos principios no sean probados siempre en sí mismos por la via racional, y no gocen siempre de una evidencia adecuada. Porque, señores, ¿cuál es la ciencia que prueba sus principios? y los principios de todas las ciencias ¿poseen siempre una evidencia perfecta? Basta que los principios de una ciencia sean ciertos, ó como *hechos*, ó como *ideas*. Los principios de la teología son ciertos, puesto que son revelados por el mismo Dios. Esta revelacion divina, basa de su autoridad, es el punto fundamental que establece la teología en primer lugar; y esta es la tarea que hemos llenado el año último.

La teología es pues una ciencia, pero ante todo una ciencia de autoridad. ¿Cuál es el hombre prendado del amor de la verdad, y persiguiendo sin tregua la posesion de este bien supremo, que no haya conocido el valor de una autoridad capaz de prevenir y sanar la duda, la duda, que tanto mal causa al alma? ¿Cuál es el hombre que no haya invocado alguna vez el socorro de una autoridad para servirle de guia en los senderos oscuros del mundo sobrenatural? La existencia de esta autoridad es perfectamente conforme á las necesidades y constitucion de la naturaleza humana. ¿Y cuál otra autoridad hay para el hombre y para la razon que la de la revelacion y de la iglesia, su eterno órgano? Siendo la teología una ciencia de autoridad y de fe, responde pues á una de las necesidades mas profundas y universales de nuestra naturaleza.

Mas al lado de la necesidad de creer coexiste la de ver, conocer y cerciorarse. No tienen valor la autoridad y la fe sino en cuanto preparan al hombre á la razon. *Auctoritas fidem flagitat*, dice S. Agustin (1), et

(1) August., de *Vera religione*.

rationi præparat hominem. Para ser la teología una ciencia completa, debe ser pues una ciencia racional, una ciencia de razon, y acabais de ver la magnífica parte que está reservada á la razon en la teología. Este puesto, es verdad, es subordinado; no domina la razon en la teología, sino que sirve. Está determinada esta subordinacion ya por el objeto de la teología, que es lo infinito, ya por la autoridad de Dios, y en fin tambien por la enfermedad de nuestra naturaleza. Nuestra ciencia de las cosas divinas aquí abajo no es sino su aurora; el dia de lo infinito apenas comienza en las regiones del alma. La modestia, la reserva, la sumision convienen pues perfectamente á la razon, y cuando sale de este puesto, cuando llega á hacerse altiva y orgullosa, cuando afecta independendencia se extravía, cae, se diseca y perece.

Otra conclusion de todos los principios establecidos es que la teología y la filosofía son distintas, pero jamás deben estar separadas. La filosofía parte de la evidencia y se encierra en su dominio; es tambien absolutamente insuficiente y no corresponde en manera alguna á todas las necesidades del hombre. La teología al contrario, parte de la fe, se eleva progresivamente á la evidencia, y abraza en su esfera todo lo infinito. Distintas por su objeto y método, la teología y la filosofía no pueden sin embargo subsistir y florecer la una sin la otra. Por un lado la absoluta insuficiencia de la filosofía, por otro la necesidad de introducir en el dominio teológico la especulacion racional, tales son las bases sólidas de la alianza de estas dos ciencias necesarias al mundo. La ruptura de esta alianza, la separacion violenta de la filosofía y de la teología es un atentado de lesa-humanidad, fecundo en desgracias de todo género. Quereis tratar de la filosofía pura, decid; quereis proceder como si no hubiese comunicado Dios su palabra al mundo, como si no hubiese resuelto él mismo los gra-

des problemas del destino humano; colocaos en la deplorable posicion de los filósofos antes del cristianismo. ¡Y bien! os vereis castigados de vuestro extravío ó temeridad por la versatilidad de vuestras doctrinas, por la inutilidad de vuestros esfuerzos; os vereis reducidos á exhumar del tiempo pasado algun viejo sistema que la humanidad ha infamado ya con su reprobacion. No, no podeis olvidaros de la teología. La teología, lo reconozco de todo corazon, no puede olvidarse tampoco de la filosofía, pues entonces no corresponderia á todas las necesidades del alma. La teología y la filosofía son pues dos hermanas que no pueden vivir la una sin la otra, que necesitan ayudarse, y deben marchar unidas. Una filosofía teológica, una teología filosófica, hé aquí señores, lo que conviene al mundo, sobre todo al mundo actual. ¡Cuál no es la necesidad de una ciencia concebida de esta manera! ¡Qué inmenso vacío no deja la teología en el mundo entregado á las estériles experiencias de los filósofos racionalistas! No conocéis á Dios ni al hombre: dejais estos grandes objetos en una vaga indeterminacion como en una tenebrosa nube, y ¡quereis en seguida constituir la ciencia de la sociedad, la ciencia de la naturaleza, tambien la ciencia del arte! Y no os apercibís que la mayor parte de vuestros principios son defectuosos, que dejais detrás de vosotros grandes lagunas, que acusan la impotencia de vuestras doctrinas. Por vuestros procedimientos se llega á una ciencia política y económica que materializa la sociedad, rebaja las almas y los ánimos, y engendra el despotismo ó la anarquía; á una ciencia de la naturaleza sin profundidad, sin unidad, sin vida; á teorías del arte que no son sino ensueños de una imaginacion extraviada. Esto consiste, señores, en que todas las ciencias tocan á Dios, á lo infinito, y en tanto que no es conocido Dios, la sombra gigantesca de esta ignorancia se esparce sobre la ciencia, y la envuelve con sus velos. La teología

tiene relaciones necesarias con todas las ciencias: y todo hombre hoy, todo jóven que tiene tiempo y ánimo debe desear iniciarse en esta ciencia divina. Habeis conocido, señores, la necesidad de la teología; vuestra presencia en este lugar me lo atestigua.

Despues de esta corta exposicion podeis convencerros ya de la necesidad, belleza y excelencia de esta ciencia. Sin hablar de los resultados de la teología para el perfeccionamiento moral del hombre, y el cumplimiento de sus mas altos destinos, de sus destinos sobrenaturales, puede ejercer sobre todas vuestras facultades la mas feliz influencia. Pensad que es la teología la que ha inspirado el genio político de Suger, el genio poético de Dante, y el genio filosófico de Pascal y de Leibnitz. Los grandes artistas de los siglos XV y XVI ¿no eran tambien teólogos? La teología puede elevar vuestras almas, perfeccionar vuestros talentos, templar vuestros caracteres, y haceros hombres útiles á la patria. Para tocar estos resultados es necesario sinceridad, asiduidad, meditacion, lectura, trabajo; es necesario sobre todo una intencion recta, pureza de corazon y la oracion. ¡Ah! si hay entre vosotros, señores, jóvenes poseidos del amor de esta ciencia, y que quisiesen cultivarla, les prestaré mi apoyo con entera amistad; mis esfuerzos y mis trabajos recibirian una dulce recompensa. La teología es una cosa muy grande y muy santa para mirarla como un pasatiempo. Revistámonos del celo y gravedad que requiere esta enseñanza, y de este modo recogeremos sus frutos.

LECCION II.

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA.

Utilidad de la historia de la teología. — Resúmen de la leccion precedente. — Dos partes en la teología: la una inmutable, y la otra variable; fundamento de la historia de esta ciencia. — Tres épocas en esta historia: época primera, que abraza los seis primeros siglos. — Carácter de los tiempos apostólicos, que determina el de la teología en este siglo de formacion; san Ignacio. — Las apologías, primeros ensayos de la controversia y de la exposicion científica del cristianismo; Atenágoras y san Justino. — La escuela de Alejandría y su influencia sobre la teología: Orígenes, sus trabajos y su método. — Estado de la ciencia cristiana desde los siglos II y III. — Prodigioso desarrollo de la teología en los siglos IV y V; los padres y sus trabajos; san Atanasio y san Agustin; filosofía teológica; literatura cristiana; transformacion del mundo (1).

Despues de habernos ocupado en la primera leccion de la naturaleza de la teología, antes de tratar del método que deba guiarnos en nuestros estudios, he creído que seria útil presentaros un compendio de la historia de la teología. El conocimiento del desarrollo histórico de esta ciencia, de las diversas fases por que ha pasado, de los métodos que se han empleado sucesivamente en su enseñanza, os ayudará á penetrar mejor la naturaleza é importancia de esta ciencia, y os dispondrá á comprender mejor el método que nos proponemos adoptar. Por otra parte ¡qué espectáculo mas interesante en sí mismo que el que nos presenta la historia de la teolo-

(1) Autores que deben consultarse: 1.º D. Ceillier, *Historia general de los autores eclesiásticos*; 2.º Elfas Dupin, *Nueva biblioteca eclesiástica*; 3.º Fleury, *Historia eclesiástica*; 4.º Tillemont, *Memorias*.

gía! Y si la historia de una ciencia cualquiera, la historia de su formacion y progresos, de sus diversas fortunas, de la parte de influencia que ha tenido sobre los destinos de la humanidad y la marcha de la civilizacion, es un objeto tan interesante, ¿qué será cuando se trate de la ciencia que es el desarrollo mas elevado del entendimiento humano, y que ha ejercido sobre el destino humano la influencia mas decisiva?

Hemos definido la teología en la última lección: «La ciencia que discurre de Dios y de las cosas divinas, segun las verdades reveladas propuestas por la iglesia.» La razon humana hemos dicho que es una revelacion natural; puede conducir al hombre hasta el asiento del mundo divino. Mas cuando impulsado el hombre por el irresistible instinto de su naturaleza, quiere lanzarse á este mundo y hacer en él descubrimientos, ve bien pronto palidecer la luz de su astro; sin guia y sin apoyo no puede dar un solo paso seguro. Dios que en el origen de las cosas creó la razon por el don de la verdad, jamás abandona á la criatura salida de sus manos. Las revelaciones sucesivas, basadas todas sobre la constitucion de la naturaleza humana, han venido á continuar y acabar la educacion del género humano; y Dios está siempre presente en medio de la sociedad que ha hecho depositaria de sus manifestaciones.

Estas revelaciones divinas son hechos históricos que ocupan el primer lugar en los anales de la humanidad; hechos probados y verificables por sus caracteres y resultados. Cuando se ha convencido el hombre de la verdad y divinidad de estos grandes hechos, cuando ha abierto su corazon á las impresiones divinas de la gracia, hace acto de fe á la palabra divina. Este acto y esta fe crea en él, si me es permitido expresarme así, un sentido, un nuevo órgano capaz de ponerle en relacion con el mundo superior y divino, que entreve la razon, pero donde no la es dado penetrar. Esta fe es una nueva

luz que purifica, fortifica la razon y la eleva mas allá de sí misma. Lejos de ser destruida por la fe, es pues ennoblecida y engrandecida por ella la razon: conduce la fe al hombre á la inteligencia. Entonces una ciencia nueva, una ciencia especial sale de la fe: y esta ciencia, señores, ya lo sabeis, es la teología. Apoyada sobre la fe se apropia la razon sus comunicaciones, sus principios y sus verdades; las dispone, desarrolla, prueba y explica: y asi es constituida la ciencia teológica, ó la teología filosófica.

Vemos pues en la teología dos objetos muy distintos; unas verdades comunicadas, reveladas; unos dogmas contenidos en la Escritura y tradicion, propuestos por la iglesia y con frecuencia definidos rigurosamente por ella. Esta parte es eterna, inmutable é invariable. Es la base asentada por el mismo Dios, base inmóvil, que ve pasar á sus pies las generaciones humanas, y que batida frecuentemente por las olas tumultuosas de la imaginacion, permanece siempre inamovible á sus golpes. Demos gracias á Dios, señores, porque al lado de los principios eternos y necesarios de la razon, inmutables tambien por consiguiente, hay otras doctrinas mas elevadas, y que no son sin embargo puramente racionales, poseyendo tambien la inmutabilidad que atribuimos necesariamente á lo verdadero; doctrinas que en medio de la rapidez y fluidez de las cosas é ideas humanas, conservan el carácter de la absoluta inmutabilidad de Dios: esto es una prueba palpable de su origen divino.

Sobre esta base absolutamente divina se eleva el trabajo de la razon humana que forma el segundo objeto de la teología. Está sometido este trabajo á todas las condiciones de las cosas humanas, al desarrollo, á la mutacion, sucesion y progreso. Por esto es por lo que tiene la teología su historia, y podemos referiros sus diversas fases.

¿Cuáles han sido, señores, en la sucesion de las

edades cristianas, pues nos limitamos á este período, los actos de la razon humana aplicada al objeto divino de la revelacion? ¿Cómo han sido expuestas, desarrolladas, probadas y explicadas estas verdades? ¿Qué método se ha seguido en estos diversos trabajos? ¿Qué nueva filosofía de Dios y del hombre se ha creado? ¿Qué accion ha ejercido esta filosofía sobre la marcha general de la civilizacion y sobre el perfeccionamiento de la naturaleza humana?

Hé aquí ciertamente un grande y bello objeto de estudios, muy propio á aficionaros mas y mas á la teología, á haceros comprender toda su excelencia. Será tratado este objeto de una manera extremadamente rápida y breve; no haremos tampoco sino bosquejar y delinear aquí y allí algunos rasgos de este gran cuadro (1).

Para poner algun orden en esta exposicion, dividiré la historia de la teología en tres grandes épocas; la primera que se extiende hasta el siglo VI; la segunda que abraza toda la edad media; la tercera en fin que trata de los tiempos modernos. Hoy solo nos ocuparemos de la primera.

No ignorais, señores, que la mayor parte de los primeros discípulos de los apóstoles, la mayor parte de los primeros cristianos fueron hombres sencillos y sin cultura, hombres del pueblo. El mismo san Pablo nos enseña que no habia en la comunidad cristiana un crecido número de hombres ricos y nobles: *non multi divites, non multi nobiles*. Si de vez en cuando se junta-

(1) Suplicamos al lector no pierda jamás de vista esta advertencia en las lecciones consagradas á la historia de la teología; no se trata aquí tampoco de un sumario completo donde no haya de omitirse ningun hecho ni personaje importante. Aunque conocemos todos los vacíos de esta rápida exposicion, dejaremos sin embargo subsistir estas lecciones, en la persuasion de que podrán ser útiles.

ban á estos primeros fieles hombres y mujeres ilustres, miembros del areópago de Atenas ó del senado de Roma, y personajes consulares, era una excepcion. La obra que cumplia el cristianismo en el siglo I era preparar un mundo nuevo, echando una base profunda sobre la que debia levantarse. Esta base era la fe, la fe capaz de vencer todas las resistencias y obstáculos. De aquí el carácter de esta época de origen y formacion. Debíó ser y fue este primer siglo mucho mas práctico que especulativo, mucho mas de accion que de palabra. La doctrina estaba perpetuada por la tradicion oral y viva; estaba concentrada en algunas palabras graves y sencillas que han resonado hasta nosotros en el símbolo de los apóstoles, primer compendio de la teología cristiana. Se probaba entonces la fe de una manera muy sencilla y eficaz. Los testigos de la vida, muerte y resurreccion del hombre Dios estaban entonces vivos y esparcidos en todo el mundo; decian: Hé aquí lo que hemos visto. ¿Quereis asegurar la paz del alma? ¿quereis conseguir la verdadera dicha? Creed. Si se suscitaban algunas discusiones entre los primeros fieles, una palabra salida de la boca de un apóstol ó de un primer discípulo las terminaba para todos los hombres sinceros. En fin, se justificaba esta fe á los ojos de todos por la renovacion que obraba en todo el hombre, por las virtudes desconocidas que producía; hacia reinar la paz, la fraternidad é igualdad; derramaba en su derredor todo linaje de beneficios.

Tenia la fe para propagarse un medio mas eficaz que la discusion, mas poderoso que la elocuencia humana. ¡Qué nuevo espectáculo venia á admirar y afectar al antiguo mundo romano, gastado por el escepticismo y los vicios, á este mundo adormecido en la mas vergonzosa esclavitud que jamás pesó sobre la tierra cuando era citado el mártir ante el procónsul ó el emperador! Escuchad, señores, en un solo hecho todos los de este

género (1). «Trajano, despues de haber vencido á los dacios, pasó á Oriente el año noveno de su imperio, 106 de Jesucristo, marchando á Armenia para combatir á los partos. Como estuviese en Antioquía Ignacio, discípulo de los apóstoles y obispo de esta ciudad, fue conducido á su presencia. «¿Quién eres tú, desgraciado, le dijo el emperador, que desprecias nuestras órdenes, y persuades á los demas á perderse?» Habiendo dicho Ignacio su nombre de *Theophoro*, que significa llevar á Dios, dijo Trajano: «¿Quién es el que lleva á Dios?» Respondió Ignacio: «El que tiene á Jesucristo en el corazon.» Dijo Trajano: «¿Crees pues que no tenemos nosotros tambien en el corazon á los dioses que combaten con nosotros contra nuestros enemigos?» Respondió Ignacio: «Te engañas en llamar dioses á los demonios de los gentiles. No hay mas que un Dios que ha hecho el cielo, la tierra, el mar y todo lo que contienen; no hay mas que un Jesucristo, hijo único de Dios, á cuyo reino aspiro.» Dijo Trajano: «¿Hablas del que ha sido crucificado bajo Poncio Pilato?» Respondió Ignacio: «El que ha crucificado mi pecado con su autor, y el que pone toda la naturaleza y á los demonios bajo los pies de los que le llevan en el corazon.» Dijo Trajano: «Luego ¿llevas contigo al crucificado?» Respondió Ignacio: «Sí, pues está escrito: yo habitaré y marcharé con ellos.» Trajano pronunció esta sentencia: «Ordenamos que Ignacio, que dice llevar consigo al crucificado, sea encadenado y conducido á Roma por los soldados, para ser devorado por las fieras en las diversiones del pueblo.» Exclamó Ignacio lleno de alegría: «Os doy gracias, Señor, por haberme honrado con la caridad perfecta hacia vos, para ser cargado de cadenas de hierro como vuestro apóstol Pablo.» ¡Qué lenguaje, señores, y qué contraste! Aquel lleva á Dios que tiene á Jesucristo en

(1) Fleury, *Historia eccl.*, t. I. l. III.

el corazon. — Llevamos en el corazon á los dioses que combaten á nuestros enemigos.» Dos mundos estan aquí en presencia y en lucha; ¡y cómo deben obrar sobre los entendimientos, estas ideas, estos sentimientos, este valor modesto y tranquilo, pero invencible!

Abandonando Ignacio á Antioquía y durante su viaje á Roma, escribió á las iglesias de Asia sus despedidas, que con el interrogatorio que acabamos de referir, nos describen en todo su precio la grande figura de esta edad heróica. Llegado á Esmirna el santo obispo, encontrando allí á los efesianos que partian inmediatamente á Roma y debian llegar allí antes que él, escribió á los fieles de esta ciudad á fin de separarlos del designio en que estaban de impedir su muerte por medio de sus sollicitaciones y el crédito de que gozaban algunos de ellos. «Temo, dice, que me perjudique vuestra caridad.... Jamás tendré una ocasion tan bella de llegar á Dios. Si no os interesais por mí, iré á Dios; si me amais segun la carne volveré á la carrera. No podeis proporcionarme una dicha mayor que la de ser inmolado una vez que está el altar aun dispuesto..... Os lo pido encarecidamente, no me ameis en mi perjuicio; permitid que sea el pasto de las fieras que me harán gozar de Dios. Soy el trigo de Dios, y seré molido por el diente de las fieras para llegar á ser el pan puro de Jesucristo. Llamad mas bien á las fieras, á fin de que sean mi tumba, y no dejen nada de mi cuerpo, de miedo que despues de mi muerte no sirva de carga á alguno. Seré verdadero discípulo de Jesucristo cuando no vea el mundo mi cuerpo..... Quiera Dios que goce de las fieras que me estan preparadas. Deseo encontrarlas dispuestas, y yo las llamaré para que me devoren prontamente, y que no me suceda como á algunos á quienes no se han atrevido á tocar. Si ellas no quieren las obligaré. Perdonadme, conozco lo que me es útil. Ahora comienzo á ser discípulo. Ninguna criatura visible ni invisible me

impedirá llegar á Jesucristo; que vengan sobre mí el fuego, la cruz la division de mis miembros, la separacion de mis huesos y la destruccion de mi cuerpo con tal que goce de Jesucristo. Os escribo ansioso y amante de la muerte. Mi amor está crucificado. No es un fuego material, sino un agua viva la que habla en mí y me dice: vayamos hácia el padre. No soy sensible al alimento corporal ni á los placeres de esta vida. Deseo el pan de Dios, el pan celestial, el pan de vida, que es la carne de Jesucristo. Deseo la bebida de Dios, su sangre que es la caridad incorruptible y la vida sin fin.»

¡Este lenguaje tan nuevo, esta fe tan profunda, este amor tan apasionado por Jesucristo y por Dios, y este entusiasmo del martirio, convienen mucho á un hombre que habia conocido personalmente al mismo Jesucristo, y que habia sido el discípulo de los apóstoles! Con la verdad de los hechos evangélicos, todo esto es natural, y se concibe fácilmente. Si lo poneis en duda, este lenguaje y sentimientos, que por otra parte no eran el lenguaje y sentimientos de un solo hombre, sino de toda la comunidad cristiana, son para siempre un enigma inexplicable.

Empero volvamos á nuestro objeto. En este interrogatorio y carta vive todo el primer siglo y se presenta á nuestra vista. Es viva y palpitante en él la fe inmensa é indomable que sola puede vencer al mundo; está allí con su propio carácter, con su elevacion, profundidad y poder de transformacion y de regeneracion; pero al mismo tiempo con la pureza y sencillez extrañas á toda consideracion racional, á toda discusion científica, segun convenia á esta edad que tocaba á los hechos generadores de la fe, á estos hechos que era tan fácil comprobar. Sin embargo contenia ya esta fe en gérmen toda la ciencia de las cosas divinas que el genio de los Agustinos, de los Tomases de Aquino y de los Bossuet desarrollará despues. Asi estaban contenidas en estos senci-

llos relatos todas las bellezas de la poesía y elocuencia cristianas, en las exhortaciones paternas que el pontífice de la iglesia primitiva dirigía á los fieles agrupados en su derredor en la obscuridad de las criptas y de las catacumbas. Así, todo el arte cristiano, que cubrirá despues con sus obras maestras la tierra, y producirá todas las maravillas de la edad media y del renacimiento cristiano, estaba en gérmen en los groseros, pero interesantes bosquejos que se veneran con indecible emoción en el seno de las catacumbas.

El espectáculo de la fe y de las virtudes cristianas debía producir su efecto. Se conmovia el mundo; y se sentia animado por un espíritu nuevo; de todas partes, á pesar de las persecuciones y el poder conjurado de los sacerdotes, de los filósofos y de los Césares, se precipitaban hácia la iglesia; los pequeños y los grandes, los ignorantes y los sabios entraban en ella de tropel. Sin embargo, la nueva doctrina era desconocida y calumniada. Entonces unos cristianos, que habian sido filósofos, emprendieron las famosas apologías que nos ha conservado la antigüedad y que han sido los primeros ensayos de la defensa del cristianismo. No espereis de mí un análisis de estas apologías; no puedo caracterizarlas sino de una manera muy general.

Luchan eternamente sobre la tierra la verdad y el error, el bien y el mal; es una de las leyes mas profundas del mundo. El cristianismo que, en el primer siglo, apenas habia combatido mas que derramando su sangre y muriendo, desde el segundo llamó en su auxilio la erudicion, la lógica, la elocuencia y la razon; y comienza entonces entre la verdad y el error una controversia que no debe tener fin sobre la tierra. Filósofos convertidos, los apologistas de este siglo Atenágoras y Justino desarrollaron en sus escritos una superioridad de talento y de ciencia que nos admira y arrebató. ¡Con qué poderosa lógica rechazan las acusaciones

de ateismo, de disolucion y de homicidio que circulaban contra los cristianos! Sin embargo, no se circunscriben solo á la defensiva, prueban la verdad de la doctrina cristiana por excelentes razonamientos; la realidad de la revelacion por los milagros y por las profecías pero sobre todo por las profecías, argumento mas propio á herir á sus adversarios. Brillan ya en su exposicion ideas profundas y puras sobre la naturaleza de Dios y del hombre. Van mas lejos, atacan por medio de la lógica y la historia el paganismo y la filosofía. Sin embargo dirigen estas apologías á los protectores mas poderosos de los cultos establecidos, á los emperadores y á los emperadores filósofos; y mientras que todo temblaba y flaqueaba, tenian un lenguaje lleno de noble independencia; abogaban con valor por la causa de la verdad, de la justicia y de la libertad. ¡Cómo triunfan cuando manifiestan los absurdos, inmoralidades y contradicciones del politeismo! Es bello sobre todo verá Atenágoras reducir á la nada las explicaciones alegóricas por las que, en este siglo, se queria sostener el politeismo vacilante por todas partes. «Que Jupiter sea el fuego, Juno la tierra, Pluton el aire y Nestis el agua, el fuego, el agua y el aire no dejaran de ser unos elementos, y ninguno de ellos será Dios, ni Júpiter, ni Juno, ni Pluton. Toda organizacion toda creacion no es otra cosa que la materia dividida y labrada por Dios. El fuego, el agua, la tierra, el aire y la simpatía que reina entre ellos, hé aquí, segun Empédocles, la universalidad de las cosas. Sin la simpatía que las une, no podrian subsistir; las confundiria la discordia. ¿Cómo se podria hacer dioses de estas cosas? La amistad manda, segun Empédocles, y los elementos compuestos obedecen. El que manda, hé aquí el señor. Pero atribuyendo una misma naturaleza al que manda y al que obedece, igualamos, con desprecio del buen sentido, la materia corruptible, variable y vacilante

:

con el Dios eterno, inmortal y semejante siempre á sí mismo (1).»

Quereis, señores, oir la conclusion de san Justino contra la filosofía, escuchad sus bellas y nobles palabras: « Abandono á Platon, no porque su doctrina sea contraria á la de Jesucristo, sino porque no la es semejante en todo. Formo el mismo juicio de los demas, es decir de los discípulos de Zenon, y de vuestros poetas é historiadores. Pues viendo alguna porcion de la razon divina sembrada por todas partes, y sintiendo su armonía con su propia naturaleza, han hablado magníficamente de ella; mas cuando han acogido sobre los puntos mas graves las doctrinas contradictorias, no ha sido su ciencia tan bella, ni tan incontestable. Todo lo que entre los demas ha sido bien pensado y dicho nos pertenece á nosotros los cristianos. Mas todos estos escritores, con el auxilio del gérmen uatural é innato de la razon, no pudieron ver sino obscuramente las realidades. Una cosa es la semilla y la imagen comunicadas proporcionalmente á nuestra deilidad, y otra el objeto cuya comunicacion é imagen se forman en nosotros segun la plenitud de la gracia (2).»

Apenas hacia ciento cincuenta años que habia dejado Jesucristo la tierra, y tales palabras eran dirigidas ya por los cristianos á los señores del mundo.

No eran los únicos adversarios del cristianismo los paganos y los filósofos; lo eran tambien los judíos. El diálogo de san Justino con Trifon nos muestra que se empleaba ya la argumentacion sacada de las profecías, con tanto arte y poderío, contra esta nacion culpable. Las obras de san Ireneo y de Tertuliano nos enseñan tambien que la controversia con los herejes estaba des-

(1) *Legatio pro christianis*, §. 22, p. 298, edit. de los benedictinos.

(2) *Apología* 2, §. 13, p. 97, edic. de los benedictinos.

de entonces apoyada sobre la autoridad de las tradiciones apostólicas.

Acabamos de ver manifestarse á la luz el cristianismo; emplear en su provecho todos los conocimientos humanos, y hablar á la razon y á la inteligencia. Ha llegado para él el momento de un desarrollo muy superior al que acabamos de comprobar. Habia fundado Alejandro el Grande, cerca de la embocadura del Nilo, una ciudad de la cual queria hacer el punto de contacto de Oriente y de Occidente. Fiel á su destino, acogia Alejandría en su seno todos los pueblos, todos los errores y todas las doctrinas. Habia tenido allí afortunadamente el cristianismo numerosos discípulos. En la iglesia fundada por san Marcos, habia existido siempre una escuela de letras cristianas, que adquirió un nuevo esplendor cuando fue gobernada por Pantenes, filósofo estoico, cristiano convertido, y despues por Clemente, platónico convertido.

Esta escuela que ha ejercido una influencia tan grande sobre la teología merece detenernos un instante. Una sucesion de jefes, tales como Pantenes, Clemente y Orígenes, todos hombres de santidad y de genio; la rivalidad, con las escuelas de los judíos y de los paganos, numerosas y célebres en esta ciudad; la actividad inmensa de los entendimientos en este centro intelectual del mundo; todas estas causas contribuyeron á dar á la escuela cristiana de Alejandría el primer lugar entre las demas, que estaban ya fundadas en la iglesia. Se señaló por grandes é importantes trabajos: para limitarme, me contentaré con haceros un bosquejo de los de Orígenes, el mas célebre de sus doctores.

Fue fundada por manos de Orígenes la exégesis bíblica; la controversia recibió nuevos desarrollos; se ensayó una sistematizacion completa de la doctrina y tuvo su origen la filosofía teológica. Dió Orígenes una

edición de los textos sagrados en muchas columnas, á fin de que se pudieran comparar entre sí las diferentes versiones. De aquí las *tetraplas* las *hexaplas* y las *octaplas* segun el número de las columnas. No se limitó á proporcionar la exactitud y pureza de los textos, sus sabias y elocuentes homilías no eran sino un comentario dogmático y moral de los libros sagrados. Con Orígenes dió la controversia un paso adelante; se engrandeció y se fijó. No se contenta Orígenes en su libro contra Celso con destruir las objeciones particulares de este filósofo, mina sus fundamentos y establece sólidamente la religion cristiana, no por razonamientos abstractos, sino por hechos, por las profecías que han prometido á Jesucristo, por sus milagros y por las costumbres de sus discípulos. Se halla en este escrito todo el fondo de la argumentacion moderna en favor del testimonio apostólico. En el libro *de los Principios* pone Orígenes las bases de una exposicion metódica de la doctrina revelada y de una filosofia cristiana. Habia sido precedido en esta carrera por san Teófilo de Antioquía. Mas ninguno de su tiempo adelantó estos trabajos tanto como él. Adulterado por los herejes, no ha llegado á nosotros el libro *de los Principios* tal como salió de las manos de su autor de manera que es difícil formarse una idea exacta de la doctrina de este bello genio.

Mas es un objeto lleno de interés para nosotros conocer el método de enseñanza que se seguia en la escuela de Alejandría, presidida por tales maestros, y donde se formaron tantos grandes hombres, tantos santos y tantos mártires. Debemos al mas ilustre discípulo de Orígenes, á san Gregorio Taumaturgo, una exposicion de este método llena de encanto y de interés. El grande obispo de Neo-Cesarea nos refiere cómo Orígenes, despues de haber preparado á sus discípulos á su enseñanza por un encadenamiento de atractivos discurs-

sos, y á los que no podian resistir, comenzaba á darles lecciones de verdadera filosofía. « Los instruia primeramente en la lógica, habitúandolos á no admitir ni rechazar á la ventura las pruebas, y sí á examinarlas cuidadosamente sin fijarse en la apariencia ni en las palabras cuyo brillo deslumbra ó cuya sencillez disgusta, y á no rechazar lo que parece á primera vista una paradoja y suele ser frecuentemente lo mas verdadero; en una palabra, á juzgar de todo sanamente y sin prevenicion. Despues los aplicaba á la física, es decir, á la consideracion de la omnipotencia y sabiduría infinitas del autor del mundo tan propia á humillarnos. Les enseñaba tambien las matemáticas, principalmente la geometría y astronomía, y finalmente la moral, que no hacia consistir en discursos vanos, en definiciones y divisiones estériles, sino que la enseñaba prácticamente haciéndoles notar en sí mismos los movimientos de las pasiones, á fin de que viéndose el alma como en un espejo pudiese arrancar hasta la raíz de los vicios y fortificar la razon que produce todas las virtudes. A los discursos unia el ejemplo, siendo él mismo un modelo de todas las virtudes. Despues de los demas estudios los conducia á la teología, diciendo que el conocimiento mas necesario es el de la causa primaria. Les hacia leer todo lo que habian escrito los antiguos, ya poetas, ya filósofos, griegos ó bárbaros, excepto los que enseñaban expresamente el ateismo. Les hacia leerlo todo, á fin de que conociendo lo fuerte y lo débil de todas las opiniones pudiesen librarse de las preocupaciones; mas los dirigia en este estudio, teniéndolos como por la mano para impedirlos deslizarse y para mostrarles lo que tenia cada secta de útil, pues las conocia todas perfectamente. Los exhortaba á no unirse á ningun filósofo, cualquiera que fuese su reputacion, sino á Dios y á sus profetas. En seguida les explicaba las sagradas escrituras, de las cuales era el mas sabio intérprete de su

tiempo (1).» Aquí es donde les mostraba el encadenamiento y conjunto de toda la doctrina cristiana, y elevaba sus almas á la inteligencia de las verdades reveladas.

Es necesario convenir, señores, en que era extenso y poderoso este método: abrazaba la enciclopedia de todos los conocimientos existentes entonces, y los traía á su centro que es Dios; era la teología como la coronación y perfección de todo el edificio científico. Cuán propio era este método á fecundar el entendimiento, á fortificar el alma, á desarrollar todas las virtudes. Tenía todavía un mérito mas relevante, el de formar mártires; sabéis que la escuela de Orígenes fue llamada un plantel de mártires. Se seguían en las demas escuelas cristianas métodos semejantes: pero no podemos hablar de ellos en este rápido bosquejo. Apenas contaba dos siglos de vida en el mundo el cristianismo cuando habia ya llegado á estos resultados. Mientras que vacilaba todo en su derredor, cuando el neoplatonismo y el eclecticismo alejandrinos se entregaban á una especulación sin principio y sin regla que tocaba en la extravagancia, el cristianismo alimentado de la fe poderosa que era su principio vital fortificado por las sangrientas luchas del martirio, y desarrollado por los vigorosos ejercicios de este método tan rigurosamente científico y racional, preparaba al mundo ideas, caracteres y opiniones nuevas, una nueva civilización. Luego que llegue á concederse la paz á la iglesia, vais á ver florecer esta civilización con un brillo, una riqueza y abundancia que excede bajo ciertas relaciones á todo lo que habrá conocido el mundo; y el caracter incommunicable de esta civilización, que contendrá un momento al mundo precipitándose hácia su ruina será proclamar todas las verdades, y producir todas las virtudes.

(1) Fleury, *Hist. eccles.*, t. II. l. v.

Medio siglo despues de la muerte de Orígenes pacificó Constantino á la iglesia.

Se abre aquí, señores, una carrera iomensa, de la cual no puedo detenerme en trazar una ligera delineacion. Va á animarlo, inspirarlo y fecundarlo todo la teología; mas antes de hablar de lo que hizo, diremos una palabra de lo que era.

Los nombres de los grandes hombres que fueron el ornato de los siglos IV y V de la iglesia andan en boca de todos, y no se los puede pronunciar sin representarse la imágen del genio y de la mas pura virtud. El Oriente tenia á Atanasio, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianzeno y Crisóstomo. Se gloriaba el Occidente de Gerónimo, de Ambrosio, de Agustin, de Paulino de Nola y de Leon el Grande. Al lado de estos grandes hombres habia otros tambien que poseian los talentos del ingenio y los dones de la santidad. Se enriqueció la teología con todos los trabajos de estos hombres, y se desarrolló con un admirable poderío. Continuando san Gerónimo á Orígenes, traducía la sagrada Escritura y la explicaba por medio de sabios y profundos comentarios. Creó la historia eclesiástica Eusebio de Cesarea. Expuesta la moral evangélica en un estilo noble y digno por san Ambrosio, adornada de todas las galas y riquezas de la mas sublime elocuencia por san Juan Crisóstomo, dejaba muy detras á Sócrates, Ciceron y Séneca. La teología dogmática sobre todo alcanzaba grandes y magníficas proporciones. Las herejías que dividieron la iglesia en estos siglos, el arrianismo y el pelagianismo que querian plantear en el seno del cristianismo un vago é inutil deísmo, y que conducian el mundo al paganismo, presentaron á los doctores cristianos la ocasion de profundizar los dogmas fundamentales del cristianismo, de penetrar sus ideas, de deducir todas sus consecuencias y de explicar toda la filosofía divina. Asi fueron completados los trabajos anteriores.

San Atanasio, cuyo nombre recuerda todo el poder de la voluntad y del carácter llevado al grado del heroísmo, Atanasio, á cuya vista se une un interés tan dramático, y que sostuvo contra el mundo arriano, contra sus emperadores y obispos una lucha de cuarenta años, en que no tuvo otro apoyo que su genio y sus virtudes, y de la cual salió sin embargo victorioso, Atanasio desarrolló el dogma de la Trinidad con una lógica invencible, y mostró la perfecta concordia y armonía de las ideas cristianas respecto á este misterio que esparce tanta luz sobre la naturaleza divina.

Algunos años despues un hombre no menos grande que Atanasio por el genio, y que tenia acaso sobre él la superioridad de la imaginacion y de la sensibilidad, san Agustin fue llevado por las herejías que tuvo que impugnar á desarrollar bajo todas sus fases el dogma de la creacion ó de la relacion de lo creado é increado, de lo finito é infinito. Y ¿quién mejor que el grande obispo de Hipona ha sabido penetrar la incomunicable perfeccion, la soberanía absoluta y la omnipotencia del Ser supremo?

Asi se conocia mejor la naturaleza divina bajo la influencia del dogma cristiano; se formaba una verdadera teología. Se encontraba el entendimiento humano desembarazado de graves errores acerca de la naturaleza divina, de los cuales no habian podido librarse los mas célebres filósofos de la antigüedad, y que impidieron hacer progreso alguno verdadero en la ciencia de Dios.

Por otra parte el gran dogma de la Encarnacion expuesto y explicado por todos los padres á la vez, este gran dogma que no es mas que la unidad personal de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en el hombre Dios, mostraba al hombre la union divina como su fin, é iluminaba con una viva luz el destino humano, la libertad, el bien y el mal. La dignidad humana

engrandecida, nuevas relaciones entre Dios y el hombre, tales eran los resultados prácticos de este misterio. Así mientras que se acrecentaba el conocimiento de Dios por el dogma de la Trinidad, salía una ciencia mas sublime del hombre del de la Encarnacion; la sabiduría antigua era adelantada, y la humanidad daba un paso esencial en la senda que la conduce á Dios.

Semejantes progresos no podian realizarse en la region de las ideas sin que la misma forma fuese elevada y ennoblecida. Nacieron entonces la poesia y elocuencia cristianas. Mientras que los Ausonios y los Libanios divertian á un público frívolo con una poesia vana y pueril, ó con una elocuencia vacía y fria, la poesia cristiana, la poesia del alma encontraba ya dignos intérpretes en Synesio, san Paulino de Nola, y sobre todo en san Gregorio Nacianzeno; y la elocuencia despues de haber producido á san Juan Crisóstomo, nada tuvo que envidiar, ni aun en la forma á la antigua tribuna, cuando la cátedra se mostraba tan superior á ella por las ideas y por los sentimientos.

Los grandes hombres y los santos cuyos nombres acabo de referir eran todos los padres y bienhechores de los pueblos. Abogados natos y protectores naturales de los pobres, de los débiles y pequeños en una época de degradacion profunda y de calamidades terribles, interponian sin tregua su autoridad, y el crédito inmenso que les habian adquirido sus luces y virtudes en favor de la justicia y de la libertad. Os son conocidos todos estos hechos; no necesito referirlos en detalle.

¡Cuán bello me parece el cristianismo cuando le considero en esta época iluminando, consolando y protegiendo á la humanidad! Al través de una civilizacion corrompida y decrepita, en medio de las ruinas del mundo, produce una ciencia nueva y un arte nuevo; desarrolla los mas nobles caracteres, las mas magnificas virtudes. Habria salvado á la humanidad, si hubiera

querido esta dejarse transformar plenamente por él; los bárbaros hubieran sido rechazados y convertidos; la marcha de la civilización no habría sido interrumpida. Mas el despotismo brutal que después de cuatro siglos pesaba sobre el mundo, no quiso abandonar sus tradiciones de orgullo, de egoísmo y de violencia. Había en el fondo de las costumbres públicas un paganismo secreto que resistía á la acción regeneradora del cristianismo. Estaba condenada esta sociedad; debía perecer, y la civilización cristiana que acaba de echar un brillo tan puro y bello durante los siglos IV y V, debía borrarse y desaparecer con ella para renacer después y proseguir sus destinos.

Esta primera época de la teología en que acabamos de ver su origen, progresos y resultados, viene á resumirse y concentrarse toda en una grande obra, compuesta en el siglo V; quiero hablar de la *Ciudad de Dios* de san Agustín. En esta obra se ayudan y explican mutuamente la teología, la filosofía y la historia. Abraza san Agustín el conjunto del desarrollo humano, fija la ley que preside á sus destinos y describe la lucha eterna de la verdad y del error, del bien y del mal. « Dos amores, dice, han construido dos ciudades: el amor propio, llevado hasta el desprecio de Dios, ha edificado la ciudad de la tierra; el amor de Dios, llevado hasta el desprecio de sí mismo, ha sido el arquitecto de la ciudad celestial.» Así la filosofía de la historia ha sido fundada por san Agustín; no podía nacer sino en el seno del cristianismo. Empezará Bossuet un día la obra del obispo de Hipona y la marcará con el sello de su genio.

A pesar de esta vasta sintesis y algunos otros ensayos de coordinacion de la doctrina cristiana (1), los

(1) Hablamos de los trabajos de Orígenes, de san Teófilo de Antioquía y de san Isidoro de Sevilla.

grandes siglos teológicos que acabamos de recorrer no conocieron un vasto sistema científico que abrazase en su conjunto á Dios, al hombre y al mundo. Existian muchas partes de la ciencia, pero no habian recibido aun el lazo que debia unir las para formar de ellas un todo armónico. En la próxima leccion, continuando la historia de la teología, apreciaremos los ensayos intentados en otra edad.

LECCION III.

CONTINUACION DE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA.

Epoca segunda; la edad media. — A pesar de todas las calamidades que trajo consigo la irrupcion de los bárbaros, la continuacion de las escuelas y de la enseñanza teológica se mantiene; carácter de esta enseñanza; tentativas para formar un cuerpo completo de doctrina. — Renacimiento de los estudios en el siglo XI; renovacion de la filosofía cristiana en la abadía de Bec; san Anselmo. — Orígen de la escolástica; filosofía que produce; relaciones de la iglesia con esta filosofía. — La escolástica aplicada á la teología; el método escolástico llega á su apogeo en santo Tomás de Aquino: *la Summa teológica*. — Sucesores de santo Tomás; la escolástica degenerada; juicio sobre este método. — Epoca tercera: los tiempos modernos. — La reforma y su accion sobre la teología; gran desarrollo de erudicion y de ciencia. — Bacon y Descartes; alianza de la teología con la filosofía cartesiana. — El racionalismo moderno; rompimiento de la alianza de la teología y de la filosofía; sus resultados. — Necesidad de una nueva alianza entre la teología y la ciencia.

En la última leccion he conducido la historia de la teología hasta el fin del V siglo. Hemos admirado la riqueza, fecundidad y elevacion de la nueva civilizacion, desarrollada por el cristianismo. ¡Qué cambios, señores,

sobre la escena histórica despues de estos siglos de gloria! El torrente devastador de la barbarie derramó sobre el mundo calamidades sin cuento. Asoladas las campiñas, destruidas las ciudades, entregados los pueblos á los horrores de la mortandad, y no escapando de la muerte sino para caer en la miseria y esclavitud, tal es el cuadro que nos presenta esta lamentable época. La ciencia teológica que para desarrollarse y florecer necesita como todas las ciencias y artes, de paz, libertad, tiempo y emulacion, no sobrevivió al naufragio de la civilizacion. Se extinguieron las brillantes escuelas que habian decorado con tan bello lustre los siglos IV y V de la iglesia. Fija la vista sobre la ciudad celestial, que tan elocuentemente habia descrito y que no cesaba de contemplar en medio de las calamidades que desolaban la tierra, murió san Agustin mientras que los vándalos tenian asediada su ciudad episcopal. Durante muchos siglos no tendrán ya eco las riberas del Africa para la voz de la ciencia y elocuencia cristianas. Las escuelas de Italia, España y Galias sufrieron la misma suerte que las de Africa. Menos expuesto á las incursiones de los bárbaros, conservó el Oriente mas largo tiempo las tradiciones científicas; pero víctima del espíritu fatal de argucia teológica que desolaba entonces á la iglesia, llegó á la barbarie por distinta via, cuando vino el sable del islamismo á imponer silencio á vanas disputas.

La escuela de Roma echó el último resplandor con san Gregorio el Grande; mas á la muerte de este papa, con qué rapidez no marchó la decadencia, puesto que menos de un siglo despues escribia el papa san Agathon al sexto concilio general en estos términos, hablando de los legados que enviaba para presidirle: «No los enviamos por la confianza que tenemos en su saber; porque, ¿cómo podria encontrarse la ciencia perfecta de las escrituras entre unas gentes que viven en medio de las

naciones bárbaras, y que apenas ganan su subsistencia cada dia por su trabajo corporal? Guardamos solamente con sencillez de corazon la fe que nuestros padres nos han legado (1).»

Se convirtieron los bárbaros, es verdad; mas haciéndose cristianos no abandonaron enteramente sus antiguas costumbres: permanecieron en su mayor parte ligeros, coléricos y violentos; continuaron largo tiempo en su desprecio hácia las letras y las artes, apenas se ocupaban de otra cosa que de la caza y de la guerra. De aquí la ignorancia que se estableció y reinó en estos siglos aun entre los romanos, pues las costumbres de la nacion dominante prevalecen casi siempre.

Sin embargo, señores, seria un grande error creer que fueron abandonados enteramente los estudios y despreciada absolutamente la teología. Esta ha sido siempre enseñada y estudiada; y la sucesion de escuelas jamás ha sido interrumpida.

Asi, mientras que se debilitaban los estudios en el resto de Europa, enviado el monje san Agustin á Inglaterra por el papa san Gregorio, fundó allí una escuela que conservó las letras cristianas. De las escuelas de Inglaterra é Irlanda salió san Bonifacio, el apóstol de Alemania, fundador de la escuela de Maguncia y de la abadía de Fulda. La Inglaterra dió en seguida á la Francia, despertada por el genio de Carlomagno, á Alcuino, que en su escuela de Tours forma ilustres discípulos. Alcuino fundó tambien la escuela del palacio de Carlomagno, muy célebre tambien bajo el reinado de Carlos el Calvo. Este impulso de estudios produjo las escuelas de san German de París, de san German de Auxerre, de Corbia, de Reims y de Lyon. Los asolamientos de los normandos, las guerras y calamidades de los últimos tiempos de la dinastía carlovingiana in-

(1) Fleury, *Hist. eccl.*

terrumpieron de nuevo los estudios y arruinaron muchas escuelas. Pero mientras que desolaban los normandos las provincias marítimas de la Francia, se conservaron los estudios en las iglesias y monasterios mas retirados hácia el Meusa, el Rhin, el Danubio y mas allá; en la Sajonia y en el fondo de Alemania, donde florecieron bajo los grandes emperadores sajones. Se sostuvo siempre en Francia la escuela de Reims; y se conoció su continuacion hasta el principio de la universidad de París.

Estaban estas escuelas en las iglesias catedrales y en los monasterios; pero mas frecuentemente en los monasterios. Enseñaba el mismo obispo en las escuelas episcopales, ó bien era reemplazado por algun clérigo distinguido. No solo se enseñaba la teología, sino tambien todos los elementos de las ciencias conocidas. Estas ciencias en número de siete, la gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, astronomía y música, formaban lo que se llamaba el *trivium* y el *quadrivium*. Asi se conservaban en las escuelas fundadas por la religion todos los restos de la antigua civilizacion, los elementos de las ciencias, los procedimientos mas necesarios de las artes y los escritores célebres de la antigüedad profana y eclesiástica. Mas solo debemos ocuparnos aquí de la teología.

Se estudiaba la teología en la Escritura y en los padres. Había en ella poca invencion, poca filosofía: reduclase á copiar, compilar ó compendiar los antiguos. Esto es lo que vemos en los escritos de Beda, de Rabano Mauro y de los demas escritores de esta edad. Sin embargo, á pesar de la pobreza de genio creador é inventivo, la época que revisamos vió nacer los ensayos de una sistematizacion de la teología mas completos que los que nos ha ofrecido la edad de los padres. A mitad del siglo VII un obispo de Zaragoza llamado Tajon fue el primero que formó un cuerpo ó suma de

teología. Hé aquí lo que dice Mabillon (1): « Redactó Tajon en cinco libros, bajo ciertos títulos, todo lo que encontró en san Gregorio respecto á la teología, sin mezclar ningun razonamiento, ni aun los testimonios de los demas padres, excepto algunos de san Agustin. El primer libro de esta compilacion trata de Dios y de sus atributos: el segundo de la Encarnacion, de la predicacion del Evangelio y de los pastores y ovejas: el tercero de los diversos órdenes de la iglesia, de las virtudes y de los vicios: el cuarto de los juicios de Dios, de las tentaciones y pecados; y el quinto en fin de los réprobos, del juicio final y de la resurreccion.» Fue renovada algun tiempo despues la empresa del obispo de Zaragoza en el seno de la iglesia griega por san Juan de Damasco. Divide su Summa en cuatro libros: en el primero trata de Dios y de sus atributos: en el segundo de la creacion y criaturas: en el tercero y cuarto de la Encarnacion y de los misterios que termina con la resurreccion de los muertos. Asi preludiaba ya el espíritu de coordinacion y conjunto que se elevara un dia á su apogeo con santo Tomás de Aquino.

En el intervalo que medió entre el siglo VII y XI no fue apenas turbada la iglesia latina por el espíritu novador de la herejía. Si hubo algunos desvios fueron individuales y no ejercieron una influencia general ni duradera. La controversia fue dirigida siempre segun el espíritu que hemos señalado en la época de los padres.

Con el siglo XI comienzan nuevos destinos para la ciencia sagrada. Fueron emprendidos los estudios con ardor, se establecieron escuelas célebres, tuvo origen la universidad de París. A esta época se remonta el origen de la filosofía y de la teología escolásticas que han ejercido sobre el pensamiento una influencia tan prolongada en los tiempos modernos.

(1) Mabillon, *Tratado de los estudios monásticos*.

E. C. — T. VIII.

5

Pero antes de ocuparnos de la escolástica debemos señalar el despertamiento de la filosofía cristiana en la abadía del Bec, bajo la dirección de Lanfranc, y sobre todo de san Anselmo. No pertenece san Anselmo propiamente á la escolástica, aunque haya tenido grandes disputas con uno de los fundadores de esta filosofía. Lo que me parece caracterizar el método de Anselmo es una vuelta á la filosofía de los antiguos padres, á esta filosofía que parte de la fé, toma en ella su principio y regla y procura elevarse á la inteligencia de las verdades recibidas por la fe: *Fides querens intellectum*. Aplicando todas las fuerzas de un entendimiento vigoroso á la meditacion de la divinidad, encontró Anselmo la bella demostracion de Dios, sacada de la idea que tenemos de la perfeccion infinita. Todas nuestras ideas, dice, de belleza, grandeza y bondad suponen una medida comun, una idea universal de lo verdadero, de lo bello y de lo bueno. Representa esta idea la perfeccion infinita é implica su existencia real; pues si no existiese realmente, si no correspondiese á una existencia real, no seria la idea de la perfeccion soberana, puesto que se concebiria una perfeccion mayor que la que representa la idea. Esta perfeccion mayor seria la perfeccion soberana, no solo posible, sino existente, pues es mas perfecto existir que ser simplemente posible.

En estas sublimes especulaciones continuaba san Anselmo á san Agustin y precedia á Descartes. Las demas teorías del santo arzobispo sobre la naturaleza divina, la creacion, la Trinidad y la Encarnacion son muy notables tambien por la profundidad y encadenamiento de las ideas.

En todas sus especulaciones racionales sobre los dogmas tenia por principio san Anselmo no separarse jamas de la regla de la fe: su máxima favorita era esta: «Es necesario creer en los misterios de la fe antes de sondearlos por la razon;..... es una temeridad cul-

pable disputar contra la fe cuando la inteligencia no sabe alcanzar la altura de sus verdades:» el adversario que tuvo que combatir, Roscelin de Compiègne, tomaba su punto de partida en un orden puramente lógico, y destruía los misterios de la fe bajo pretexto de explicarlos.

Mas para comprender los hechos nuevos que se produjeron con Roscelin, el fundador del nominalismo, es necesario tomar las cosas de mas alto.

Hemos visto que entraba la dialéctica en el curso regular de los estudios tal como existia desde el siglo VII hasta el XI. Está probado que las dos primeras partes de la lógica de Aristóteles, las categorías y la interpretacion han sido conocidas y estudiadas siempre en Occidente en la traduccion de Boecio. En cuanto á las otras tres partes de la lógica de Aristóteles, los analíticos, tópicos y argumentos sofísticos, no es igualmente cierto que fuesen recibidas y estudiadas generalmente. Pero existia una obra que las podia suplir; y era la lógica del mismo Boecio redactada enteramente en el espíritu de la de Aristóteles; de manera que puede decirse con exactitud que ha sido conocida y estudiada siempre la lógica de Aristóteles, y que ha presidido á la educacion primera del pensamiento europeo. La lógica de Aristóteles como sabeis, señores, es la legislacion del razonamiento. El análisis de la proposicion, por el filósofo de Estagira, es una de las obras maestras del entendimiento humano; y las reglas del raciocinio que ha establecido son la expresion de la naturaleza de las cosas. La obra lógica de Aristóteles no ha sido aventajada ni puede serlo. Es pues una felicidad que se haya formado la opinion desde luego bajo esta fuerte disciplina. Grandes ventajas de método, de precision y claridad, ventajas frecuentemente apreciadas han sido su resultado.

Adquirió de dia en dia mas importancia el estudio

:

de la dialéctica : á fines del siglo XI llegó á ser dominante y produjo dos cosas y dos grandes cosas : la filosofía escolástica y un nuevo método de tratar la teología, que ha durado ocho siglos, que subsiste aun en la enseñanza eclesiástica y que se ha llamado el método escolástico. Voy en primer lugar á echar una rápida ojeada sobre la filosofía escolástica en sus relaciones con la teología : examinaré despues esta teología escolástica que ocupa un puesto tan eminente en la historia general de esta ciencia.

En su bella introduccion á las obras inéditas de Abelardo nos ha mostrado M. Cousin la filosofía escolástica saliendo de una frase de Porfirio, traducida por Boecio.

Porfirio en su introduccion al *organum* de Aristóteles establece de paso un problema que ha tenido siempre la tendencia de atormentar el entendimiento humano y de fecundarle al mismo tiempo. Este problema ha agitado la antigua filosofía, dividido á Platon y Aristóteles, y constituido la eterna oposicion de las escuelas fundadas por estos dos filósofos. Aunque se presenta desde luego bajo una forma lógica ó psicológica, encierra sin embargo toda la filosofía, pues de su solucion depende la de las cuestiones que puede suscitar el hombre respecto á Dios y al alma. Es este problema el del conocimiento humano. Se pregunta pues Porfirio si los géneros y especies, las ideas universales existen por sí mismas ó solo en la inteligencia. Se puede fijar este problema de diversas maneras : se reduce siempre á saber si es iluminada ó no el alma humana por una luz superior y divina que le descubre la verdad de las cosas. Las diversas respuestas á esta cuestion fundamental engendran todas las escuelas de filosofía.

Depositado este problema en la traduccion y escritos de Boecio, era leído hacia muchos siglos, sin que fijase mucho la atencion y sin que excitase la curiosi-

dad de los entendimientos. Mas á fines del siglo XI se despierta, brilla, imprime un grande impulso al pensamiento y engendra las tres grandes escuelas filosóficas de la edad media, el nominalismo, el realismo y conceptualismo; y, segun el espíritu del tiempo, son bien pronto aplicados todos estos sistemas á la teología.

No formo aquí la historia de la filosofía; no tengo que exponer las doctrinas y fortunas diversas de estas escuelas: solo las considero en sus relaciones con la teología.

Con la filosofía escolástica se desarrolla un hecho grave y que tendrá grandes consecuencias. Esta filosofía, notadlo bien, señores, no tenia por principio único la necesidad de darse cuenta, de explicar mas ó menos los dogmas de la fe, considerados siempre como incontestables y divinos, la necesidad de elevarse de la fe á la inteligencia. Este uso de la razon en la fe ha existido en todo tiempo; le hemos hallado entre los padres; acabamos de comprobar un brillante despertamiento en la escuela del Bec y en san Anselmo; constituye la filosofía cristiana. No es pues el uso de la razon en la fe el que distingue la filosofía escolástica. Lo que le es propio y la caracteriza, la grande novedad del siglo XI, es el cambio del punto de partida de la ciencia. En efecto, en el orden lógico y fisiológico, en una especie de experiencia y observacion, en la conciencia es en donde toma su principio. Sin duda la revelacion, los dogmas sagrados y la autoridad de la iglesia no eran negados por los filósofos escolásticos; muy lejos de esto se esforzaban en poner en armonía con los dogmas revelados sus teorías racionales; mas en fin si la armonía con el dogma era el objeto confesado de sus esfuerzos, el término de su especulacion, no era el mismo dogma la base única sobre que se apoyaban. Constituian pues una filosofía humana y racional.

¿Qué va á hacer la iglesia á presencia de una em-

presa semejante, de una novedad tan grande en esta edad? La iglesia será siempre semejante á sí misma. Desde su origen ha encontrado sobre su camino la filosofía humana. Jamas sin duda ha reconocido el poder y derecho de conducir á los hombres á la perfeccion de su naturaleza; ha disputado siempre la soberanía de la filosofía. Mas acusando la insuficiencia de la filosofía ha aplaudido los esfuerzos de la razon para comprenderse á sí misma, para elevarse á su autor: ha adoptado todas las verdades descubiertas por estas investigaciones. Asi todas las grandes verdades enseñadas por Platon han sido admitidas, desarrolladas y perfeccionadas por los antiguos padres. En la edad media hizo la iglesia lo que habia hecho en los primeros siglos: vió nacer la filosofía sin temor ni envidia: la animó tambien: sus mas grandes obispos, sus mas santos doctores se dedicaron á las nuevas especulaciones. Dejó la iglesia marchar la filosofía en sus vias; pero advirtiéndola que habia una barrera que debia respetar, que no debia jamás traspasar; y esta barrera es el dogma revelado cuyo depositario es la iglesia.

Es tanto mas necesaria esta reglas egun que la filosofía humana está mas sujeta á extraviarse. Un principio exclusivo, y por lo mismo erróneo, está asentado: la razon deduce sus consecuencias, y cuanto mas fuerte es, mas avanza en la senda del error. Viniendo siempre todo error á chocar con el dogma por algun lado, si se despierta el orgullo de la razon querrá destruir el obstáculo que el dogma inmutable le opone: esto es, señores, lo que sucedió á los filósofos escolásticos. Por su nominalismo exclusivo fue conducido Roscelin á no admitir sino individualidades; los individuos solos existieron para él. Con esta teoría era inconcebible la unidad en la Trinidad: no podia conciliarse esta teoría con el dogma de la Trinidad: Roscelin negó este dogma. Aunque dulcificó Abelardo el nominalismo é inventó una

especie de opinion media entre el nominalismo y el realismo, tampoco pudo mantenerse en la pureza del dogma; y su grande y elocuente antagonista san Bernardo pudo decir de él con razon: *Quum de Trinitate loquitur, sapit Arium; quum de gratia, sapit Pelagium; quum de persona Christi, sapit Nestorium*. El realismo debia tener tambien sus exageraciones. Guillermo de Champeaux habia dicho que particularizándose la esencia constituia las diversas individualidades: sacó Amaury de Chartres de este principio todas las consecuencias que contenia, y llegó al panteismo mas absoluto.

Se opuso la iglesia á estos arriesgados novadores. Sin proscribir ni la filosofía ni el método filosófico, en cuanto no es exclusivo, defendió sus dogmas con un admirable buen sentido y un tacto infinito, y sucedió que defendiendo sus dogmas defendió tambien la verdad y la razon. En efecto, proscribiendo el nominalismo insensato de Roscelin, proscribió el sensualismo y materialismo; y anatematizando el absurdo realismo de Amaury, anatematizó el mas peligroso de todos los errores, el panteismo.

Así, señores, la iglesia en esta época como en las precedentes, y como hará en los tiempos posteriores, tuvo siempre el medio que constituye su fuerza; y para encontrar este medio no necesita de la sabiduría humana, bástale conservar puro el depósito de sus dogmas y rechazar todo lo que les es contrario, pues no se puede atacar el dogma en su esencia sin destruir la razon tambien.

No seguiré la filosofía escolástica en las edades posteriores: encontrariamos en ella hechos análogos á los que acabó de señalar.

Acabais de ver, señores, que la iglesia proscribiendo severamente los errores producidos por la filosofía salida de la dialéctica de Aristóteles, se habia mostrado justa é imparcial hácia esta misma filosofía. ¿Qué

hará á la vista de esta dialéctica que ha engendrado la nueva filosofía? La adoptará plenamente; la aplicará á la teología, sacará de ella un método que renovará esta ciencia y la conducirá á hacer, bajo muchas relaciones, grandes progresos.

En el siglo XII el hombre que se sirvió con mas éxito del método escolástico fue el célebre obispo de París, Pedro Lombardo, cuyo libro tuvo la gloria de ser comentado por todos los hombres grandes de los siglos XIII y XIV. En estos teólogos, y sobre todo en santo Tomás, es en donde debe estudiarse el método escolástico para ver todo lo que hay en él de grande y poderoso; y como debemos limitarnos solo debemos ocuparnos de santo Tomás.

En 1257, no lejos de este lugar, refirió con orgullo este grande recuerdo, la universidad de París concedía los honores del doctorado teológico á un jóven bachiller del orden de los padres predicadores. Habia explicado este jóven durante tres años en el seno mismo de la facultad de teología el libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Antes de enseñar habia estudiado durante nueve años en Colonia y París bajo el mas célebre maestro de aquel tiempo, Alberto, á quien dió su siglo el sobrenombre de Grande. La enseñanza del jóven bachiller habia tenido un grande éxito. Se unia á su persona un interés inmenso. Revestido el jóven profesor del hábito dominicano, era nieto del poderoso emperador Federico Barbarroja y primo del emperador entonces reinante, del brillante Federico II, tan célebre por sus cualidades y por sus vicios: descendía por parte de madre de los antiguos reyes normandos de Sicilia: su padre era conde de Aquino en el reino de Nápoles. Se refieren de Tomás cosas extrañas: que sus padres para separarle de su vocacion le habian llevado y tenido preso durante un año en un castillo: que habiendo sido introducida una mujer en su habitación la

habia perseguido con un tizon encendido en la mano; que habia ganado para la vida religiosa á dos de sus hermanas que trataban de separarle á él. Se decia tambien que mientras estudiaba en Colonia se manifestaba tan absorto y taciturno que le llamaban sus condiscípulos el *Buey mudo de Sicilia*, y que con este motivo habia predicho su maestro que algun dia los mugidos de su doctrina llenarian el mundo. Los éxitos del nuevo doctor justificaron esta prediccion. Despues de haber profesado en la universidad de París, enseñó Tomás con el mismo lucimiento en otras muchas ciudades de Italia. Tanto se deseaba oirle que se disputaba la ventaja de poseerle; y cuando en 1272 el rey Cárlos de Sicilia obtuvo del capítulo general de los padres predicadores que fuese á enseñar á Nápoles, escribió la universidad de París á este capítulo para pedir con mas instancias que se le volviese á enviar su doctor; mas el rey le llevó consigo. Sin embargo no debia poseer Nápoles mucho tiempo á Tomás. Llamado al concilio general de Lyon murió volviéndose á Fosa-Nueva, casi á la mitad del camino de Nápoles á Roma, y no lejos del castillo de Roca-Seca, donde probablemente habia nacido y estado retenido preso por sus hermanos. No tenia santo Tomás mas que cuarenta y nueve años cuando murió: habia enseñado durante veinte años: se queda uno confuso cuando piensa que en un espacio de tiempo tan corto ha compuesto las numerosas obras que poseemos suyas, y que forman diez y siete volúmenes en folio. El mas importante de estos escritos es el último que compuso. A la edad de cuarenta y un años quiso el grande doctor resumir todas sus ideas y elevar un monumento á la ciencia teológica: esta es la obra que conocemos bajo el nombre de *Summa*, y de la cual os voy á dar una idea.

La teología es la ciencia de Dios, del hombre y de la naturaleza en sus relaciones mas profundas y mis-

teriosas. Conducida sobre las alas de la fe, y guiada por la antorcha de la palabra divina, se eleva la teología hacia el mundo divino para contemplar allí la naturaleza divina. Como Moisés sobre el Sinaí, contempla, bajo los velos de los misterios, las leyes mismas del Ser divino. Iluminada del rayo celestial, desciende la escala de la creacion y esclarece con la luz que ha tomado de su eterno hogar la diversas esferas que la componen. Sobre este camino de descenso, encuentra en primer lugar el mundo de los espíritus puros, de las inteligencias celestiales. Refleja este mundo de la manera mas perfecta, y en cuanto lo permiten los límites de lo finito, la vida, la perfeccion y la felicidad de Dios mismo. A la extremidad opuesta de este mundo se encuentra el de los cuerpos con sus leyes, y fuerzas, los millares de seres que contiene, pálidos reflejos, pero reflejos sin embargo de la eterna belleza. Entre estos dos mundos está el de la humanidad, que participa de uno y otro. Estan unidos estos tres mundos entre sí y con su causa suprema, por una infinidad de relaciones. Estas constituyen dos órdenes esencialmente diferentes, y que sin embargo estan unidos entre sí y corresponden en una magnífica unidad, el orden natural y el sobrenatural. Despues nace en el seno de la obra de Dios, por el juego de la libertad creada, la obra del hombre. Entonces se desarrolla la mezcla de verdad y error, de bien y mal que constituye la historia humana. Pero no existe el mal sobre la tierra y en la humanidad sino con la condicion de ser combatido y reparado. Solo Dios puede evitarle, y para conseguir este objeto, instituye una serie de medios que forman una nueva creacion en el seno de la primera. Asi todo se complica, mas todo se engrandece tambien. Hé aquí, señores, el vasto campo de la teología; toca á Dios y al átomo. En medio del siglo XIII, tan grande por la fe y caridad, la poesía y las artes, se encon-

tró un hombre capaz de concentrar en su vasto pensamiento la inmensidad de estas ideas y relaciones, y de reproducirlas en una fiel imagen; fue creada la Summa teológica.

Todo lo abraza este libro, señores, me atrevo á decirlo. Hay una verdad en la Escritura y tradicion, una idea en la conciencia, mas qué digo, un error en la opinion que no hayan sido removidos y manejados por la inteligencia que le ha dictado? ¡Cómo procede este libro en su marcha! ¡qué destreza! ¡qué poderío! No se propone santo Tomás otro plan que el del universo. En primer lugar se eleva á Dios, y nos presenta la naturaleza divina en su esencia, en sus perfecciones, y en su vida incomunicable. Vemos en seguida la creacion saliendo de Dios, marcada con su sello y reproduciéndole en cierto modo. En esta creacion atravesamos el mundo angélico y el mundo material para llegar al hombre. Le estudia santo Tomás en sus dos naturalezas y destino. El destino humano, el fin del hombre le descubre su ley. De esta se deducen todos los deberes y virtudes, la constitucion de la familia y de la sociedad. Mas al lado de la ley de justicia y de amor se encuentra el egoismo que engendra el pecado, el vicio y el mal. Esta filiacion monstruosa del egoismo es descrita por el santo doctor con un análisis que descubre hasta su fibras mas ocultas. Es necesario al hombre un medio para precaverse, justificarse y llegar á su fin; entonces refiere santo Tomás los misterios de la Encarnacion y de la Redencion en sí mismos y en todas sus consecuencias. Quiso terminar su libro iluminando con la luz de su alta contemplacion todos los misterios de la vida futura.

Hé aquí, señores, un vasto conjunto, una majestuosa sintesis. Mas no creais que un plan tan extenso, tan general haga perder nada al santo doctor de los detalles mas minuciosos. Como el Dios que le ilumina

lo vetado en su conjunto y en sus menores partes. Son agitadas todas las cuestiones en este libro; y sobre cada una, se asientan todas las opiniones antiguas y modernas que á ella se refieren, en una serie de proposiciones, y despues son discutidas y refutadas. Es opuesta la tesis á la antítesis; es explicada, probada por la Escritura, la tradicion, la razon y la autoridad misma de la filosofía. Allí en algunas palabras cortas, precisas, sustanciales, claras y transparentes como el cristal de las aguas, como el azul de los cielos, estallan de estos rayos de luz, de estos reflejos de genio que descorren el velo de los misterios, y nos hacen pasar de la simple fe á la ciencia de la fe. Y todos estos millares de proposiciones estan unidos, encadenados y contenidos unos en otros. Figuraos, señores, un árbol majestuoso saliendo del suelo, elevando sus tallos, extendiendo sus ramas y desarrollando sus hojas, sus flores y frutos: hé aqui la unidad de la Summa teológica. Lo que mas me admira en este libro es su buen sentido siempre en calma, imparcial, alejado de todo sistema exclusivo, adoptando lo verdadero y aprobando lo bueno; este buen sentido infinito, que no encuentro despues mas que en Bossuet y Leibnitz. Busco en la antigüedad y en los tiempos modernos una obra que pueda compararse á esta, una obra que reuna el mismo conjunto y detalles, una tan alta unidad á la vez que una variedad tan fecunda: y no la encuentro. Y sin embargo no quiero decir que todo sea allí perfecto y completo. Se encuentran mas de una vez las huellas de los tiempos, cuestiones sin interés, razonamientos débiles; todo lo que dice relacion al conocimiento de la naturaleza se resiente de la imperfeccion de la ciencia en esta época; Aristóteles ocupa allí un lugar demasiado preferente. En fin, este grande monumento del entendimiento humano y de la ciencia teológica, como la mayor parte de las soberbias catedrales de su tiempo,

ha quedado sin concluir, para atestiguar á la vez el poder y debilidad del hombre.

Acabo de citar á Aristóteles, y he dicho ya que la dialéctica del estagyrita habia tenido una grande parte en la formacion del método escolástico. Alguno imaginará sin duda que la poderosa sintesis que acabamos de admirar sea debida á la influencia de Aristóteles. No, es puramente cristiana; ni podia desarrollarse tampoco sino bajo la accion del dogma cristiano. Es muy evidente tambien que la filosofía de la Summa, en todos sus grandes principios, muy lejos de pertenecer á Aristóteles, es contraria á su metafísica. Ha sido condenada y proscripta por la iglesia la metafísica de Aristóteles; y debia ser asi, porque esta metafísica es tambien la negacion del dogma cristiano. Si no ha tenido la metafísica de Aristóteles sobre la Summa sino una influencia indirecta y limitada, no ha sucedido asi con su dialéctica, y aquí es donde debe darse al estagyrita su justa parte. Se debe á la dialéctica aristotélica manejada por el genio cristiano el arte poderoso de las divisiones que despeja la cuestion, y la pone en su mas favorable luz; la precision del lenguaje que evita toda ambigüedad en los términos; en fin, el uso del silogismo, tan útil en la teología deductiva y argumentativa. No es el silogismo un instrumento de descubrimiento; pero es poderoso para desenvolver un principio en todos sus compuestos, en todas sus consecuencias, y para mostrar la union de las ideas. Es poderoso sobre todo para descubrir el error: un sofisma no resiste á la prueba del silogismo. Tales son las razones del uso y éxito de la forma silogística en las escuelas de teología donde domina todavía.

Segun esto, señores, ha tenido sus inconvenientes el método escolástico: se ha llevado muy lejos la manía de las divisiones; se ha utilizado hasta lo infinito, y argumentado sin fin; se ha abusado de la lógica y me-

tafísica; muchas veces tambien, á continuacion de Aristóteles y de sus comentadores árabes, ha sido adoptada una falsa y vana metafísica. De todas estas causas ha resultado una teología cargada de cuestiones ociosas y vanas, apoyada sobre frívolos razonamientos, y hablando una lengua bárbara. Mas todos estos defectos nada prueban contra la teología ni contra el método escolástico. Cuando se reprueba en este método la sequedad de sus procedimientos, el embarazo de su marcha, retardada sin cesar por la repetición fastidiosa de las mismas fórmulas, se va mas derecho al fondo de las cosas.

Todos estos inconvenientes estan disipados ó compensados ricamente por las grandes cualidades que brillan en santo Tomás, y que se encuentran tambien en sus mas ilustres sucesores, Duns, Escoto y Durando de Saint-Pourçain. Despues de estos grandes escolásticos, degeneró todo, y los inconvenientes que acabo de señalar, que se habian hecho ya sentir desde los siglos XI y XII, se desarrollaron de nuevo en una grande escala. Renovó Occam el nominalismo y aumentó la confusion de las escuelas. Entonces, continuando el papel de Hugo y de Ricardo de S. Victor, el piadoso autor de la *Imitacion*, refugiado en el santuario del alma donde habia encontrado á Dios, echó una mirada de piedad sobre los vanos clamores de las escuelas y las estériles disputas de los géneros y especies.

Habia sonado la hora de los grandes acontecimientos, el renacimiento y la reforma modificaron profundamente el estado de la ciencia teológica: mas no puedo seguirla en esta nueva carrera; me contentaré con advertir que los ataques ciegos y apasionados de la reforma desarrollaron en el seno de la iglesia una ciencia vasta y profunda; esta fue la época de Suarez, Duperon, Baronio y Belarmino.

Mientras se desarrollaba la controversia teológica

de una manera lata y sabia, se realizaba una nueva revolucion. Como un efecto del impulso dado á la opinion, Bacon y Descartes libertaron al entendimiento humano de la tiranía de Aristóteles, el primero en las ciencias físicas, y en la metafísica el segundo: una ciencia, una filosofía nueva nacen. Como en el siglo XII deja obrar la iglesia al entendimiento humano; nada tiene que temer la teología de una nueva y sabia filosofía. Las doctrinas de Descartes, en lo que tienen de bueno y verdadero, fueron tambien adoptadas por los mas grandes teólogos del siglo XVII, de este grande siglo que fue tambien un siglo teológico; y es necesario reconocer que esta filosofía, en las manos de Bossuet, Fenelon, y Malebranche sirvió á la teología de una manera útil, á la vez que esta alianza la fue á ella misma muy ventajosa.

Mas faltaban nuevas pruebas á la humanidad; el espíritu de la reforma extravió la filosofía; quiso hacerse independiente, y bastarse á sí misma; el divorcio de la teología y de la filosofía fue proclamado como la conquista mas gloriosa del entendimiento humano; la teología fue relegada al dominio puramente sacerdotal; hizo profesion la filosofía de no tomar sus principios mas que en el hombre, en el sentido, ó en la razon. Asi libre, no teniendo por principio y regla mas que á sí misma, desdeñando la revelacion divina y la autoridad que ha recibido la mision de conservarla, quiso constituir la filosofía una ciencia. Mas entonces renovó la experiencia de los siglos, y no hizo mas que añadir nuevas pruebas á la insuficiencia ya bastante comprobada de la razon humana. En el período de doscientos años han sido renovados todos los antiguos sistemas, ensayadas todas las soluciones, abandonadas, vueltas á tomar, despreciadas otra vez. No tengo necesidad de referir hechos tan conocidos. Mas lo que importa comprobar es el resultado definitivo de todas es-

tas investigaciones racionales, de todas estas peregrinaciones filosóficas. Este resultado es un hecho actual, palpable, incontestable; quiero hablar del decaimiento del espíritu filosófico, de la especie de degradación en que ha caído la opinión después de haber gustado de todos los sistemas, y haberlos rechazado sucesivamente. Parece que en la actualidad no se tiene ya ánimo de agitar los problemas que se quería resolver antes. Excepto una fracción de la escuela de Hegel, que tiene todavía una disciplina, un objeto y una bandera, ¿quién dirá donde está su filosofía? ¿Quién podrá formular su símbolo en medio de las variaciones, reticencias ó ensayos de soluciones que nos presenta hoy como la verdad inmutable, dispuesta á desconocerlas mañana y también á negarlas?

No puede durar este estado, porque compromete la dignidad humana, y la felicidad individual y pública.

Mi convicción profunda, muchas veces manifestada y que no pudiera serlo bastante, es que uno de los remedios para este estado de cosas se encuentra en una nueva alianza de la fe y de la ciencia, de la teología y de la filosofía.

En la actualidad es la teología lo que ha sido en todo tiempo, lo que era para Orígenes, san Agustín, santo Tomás, Bossuet y Leibnitz: la explicación universal, la unidad del pensamiento. Bajo este pretexto, se han hecho necesarios nuevos desarrollos de la ciencia teológica. Desde luego debe la teología justificar los hechos que son la base de su autoridad; doctrinas é instituciones; y en este trabajo, debe tener cuidado sobre todo del presente estado del entendimiento humano, y de las modificaciones profundas que ha recibido la controversia religiosa en estos últimos tiempos. Pero esto no es sino una parte de su tarea. Es incontestable que se han obtenido grandes progresos en el orden científico. Debe aliarse la teología sin temor á la ciencia; debe

apropiarse todas las adquisiciones legítimas del entendimiento humano; debe adoptar todo lo que hay bueno y verdadero en la filosofía humana y en las ciencias históricas y naturales. Por medio de esta adopción y alianza serán perfeccionadas ciertas partes de la ciencia teológica. Por su parte las ciencias se hallarán iluminadas en las profundidades donde no penetran la experiencia y discurso solos. Así se fundarán en una magnífica armonía y en una nueva unidad, la fe, experiencia y raciocinio. Entonces, señores, comenzarán nuevos destinos para la sociedad; el entendimiento humano habrá encontrado su equilibrio y fuerza; y se inaugurará un gran siglo teológico. Sabeis también, señores, que los siglos teológicos son los que han producido las grandes cosas, los monumentos duraderos, los nobles caracteres, y las instituciones útiles. Se obrará este renacimiento: esperémoslo en la Providencia y en los destinos de la Europa. ¿Quién podrá abrigar la idea de ver avanzarse el porvenir y descender aun á esta vía de humillación en que parece empeñado el presente? Mas la obra que debe preparar esta regeneración no es la de un hombre, es la de muchos, del siglo entero. Esta es la obra, señores, á que convido vuestras inteligencias y corazones. Sin esperar llegar al término, nos basta encaminarnos á él. Es bastante bella la causa de Dios y de la humanidad para decidir el sacrificio desinteresado de toda la vida. Pongamos pues en comun nuestros esfuerzos y trabajos; y cultivemos con celo la ciencia teológica, la ciencia que conduce á Dios.

LECCION IV.

MÉTODO TEOLÓGICO.

Vuelta sobre la historia de la teología, y enseñanza general que resulta de esta historia. Disposiciones del siglo XIX para la teología. — Objeto de la lección, el Método: importancia del método en todas las ciencias. — El método teológico que debe resultar de la naturaleza de la teología; debe ser un método histórico y filosófico. — Método histórico; investigar y establecer el origen y desarrollos de los dogmas; refutar las teorías racionalistas; estudiar los obstáculos que han encontrado los dogmas; las herejías, sus caracteres y efectos; resultado general de este estudio; los caracteres divinos del dogma. — Método filosófico: buscar en el dogma la verdadera explicación, la verdadera filosofía de Dios y del hombre; concepción de los misterios; límites y reglas de este orden de concepción. — Primer grado de la filosofía cristiana: reconocer que no hay contradicción en los misterios. Segundo grado: concebir las leyes y conveniencias que descansan en la idea del misterio. Tercer grado: conocer todas las relaciones de los misterios con la naturaleza humana, las ciencias y la historia. — Contra-prueba de la filosofía católica por el examen y refutación del racionalismo. — Idea completa de la demostración católica (1).

A pesar de la rapidez del bosquejo que os he presentado en las dos últimas lecciones, habeis podido, señores, formaros una idea del carácter propio de los siglos en que ha reinado la teología, y que hemos llamado siglos teológicos. Pertenece este nombre á los siglos mas gloriosos de la época cristiana, al IV y V,

(1) Autores que deben consultarse, los mismos que para la primera lección.

al XIII y XVII (1). La influencia del espíritu religioso y de la teología sobre estos grandes siglos no puede ser negada. En efecto, si ha habido en estos siglos verdad y unidad en los entendimientos, pureza y elevacion en los caracteres; si todas las manifestaciones de la actividad humana, las artes, literatura y poesía han recibido un sello particular de belleza superior; si el pensamiento y la inspiracion divinas se hacen reconocer y sentir, no pueden atribuirse todas estas ventajas mas que á la accion profunda de las doctrinas y sentimientos religiosos. Es mucho mas sensible aun esta accion en las instituciones reparadoras y benéficas que han visto nacer ó desarrollarse estos siglos. En el espíritu religioso y teológico que manifiesta lo que hay mas excelente en el fondo de la naturaleza humana, es en donde se halla la superioridad de estos siglos.

Mas ¡qué penoso contraste no viene á afligir al alma cuando se considera la anarquía intelectual, el fraccionamiento infinito de la opinion, la debilidad y denigracion de los caracteres, las aberraciones del gusto y es-

(1) Se echa aquí de menos con justa razon el elogio que merece el siglo XVI, grande en acontecimientos, rico en literatura teológica y clásica y gigante en sus proporciones político-científicas. Dicho siglo, depositario de los grandes gérmenes de tantas y tan variadas rebeliones que de Lutero hasta nosotros se vienen reproduciendo, es tambien la época en que los grandes filósofos y teólogos (en especial los españoles), concurrieron á formar el gran árbol de la ciencia teológica, á establecer el gran campo de contiendas gloriosas para la religion, y acudieron con sus votos, sufragios ó dictámenes á ilustrar en el concilio de Trento las capitales cuestiones que allí se ventilaron. Este solo acontecimiento y el concurso intelectual que le produjo, merece á no dudarlo una mencion grande, honorífica y distinguida, cuanto grande y trascendental fue para aquella época y para el porvenir.

terilidad de las artes y la carencia del genio creador, signos infalibles y funestos de los siglos sometidos á la influencia del racionalismo!

Es pues un error grave y peligroso considerar la teología como una ciencia aislada, puramente sacerdotal y desprovista de una influencia positiva sobre la vida. No, el destino de la teología no consiste en agitar cuestiones oscuras sin utilidad en la práctica de la vida. Los hechos y la historia desmienten una opinion tan poco favorable á la dignidad humana. Jamás ha sido extraña la teología á todo lo que constituye la dignidad y perfeccion, la felicidad de la naturaleza humana, aun en esta vida; ha sabido imprimir á los siglos que la han visto florecer un carácter especial de grandeza. Y cuando los pueblos extraviados buscan la sabiduría lejos de Dios, prueba la teología tambien que es necesaria por el vacío que deja en las cosas humanas.

Producen estas consideraciones una cuestion interesante para nosotros, hombres del siglo XIX, y sobre la cual os suplico fijeis vuestra atencion un instante antes de pasar al objeto de esta leccion.

¿Cuáles son las disposiciones del siglo XIX en relacion á la teología? Está preocupado el siglo XIX de gloria, libertad, industria y ciencia; la gloria le ha dejado grandes recuerdos, y los recuerdos de gloria consuelan á un pueblo aun en medio de su postracion; la libertad, despues de haber introducido en la sociedad mas justicia é igualdad, no ha obtenido todas sus promesas: la industria no ha hecho circular en las venas del cuerpo social la riqueza y bienestar que muestra siempre á los pueblos ávidos é inquietos como un cebo engañoso: los resultados de la ciencia han sido muy frecuentemente semejantes á los frutos que ven nacer las riberas del mar Muerto, bellos por afuera, ceniza y polvo por adentro. En medio de sus glorias y reveses, de sus esperanzas y decepciones, de sus faltas y desgra-

cias ha llegado á ser siempre el siglo XIX, engrandeciéndose, mas moral y religioso tambien. Desde luego se ha disgustado pronto del sensualismo doctrinal que le habia trasmitido la decrepitud de la edad precedente; y cuando le han sido presentadas doctrinas elevadas y generosas las ha recibido y apasionádose por ellas. Han sido suscitados y agitados todos los grandes problemas del destino humano; han sido tratadas las mas altas cuestiones metafísicas, religiosas y sociales; y aunque se han manifestado muchas veces estas teorías falsas y perniciosas tambien, atestiguan sin embargo el despertamiento de las aspiraciones mas santas de nuestra naturaleza. Se nos dice, es verdad, que hay en este momento un grande apego en las almas, que hiela los corazones el egoismo, y que se precipita todo con un movimiento ciego hácia el oro y el poder por los placeres que proporcionan. Pero al lado de estos tristes síntomas los hay mas consoladores.

Para no hablar sino de los hechos mas recientes que nos rodean, ¡cuántos entendimientos elevados y desengañados de las ilusiones de una falsa ciencia no se han convertido á la fe! La juventud, en su eleccion extraña á las preocupaciones y pasiones que obraban antes con tanta fuerza sobre las razones mas firmes y las almas mas rectas, se vuelve tambien hácia esta fe que le descubre el origen de las mas altas luces, de los goces mas puros y de todas las fuerzas cuya necesidad conoce para realizar la obra que entreve en el porvenir. Continúan agitando los ánimos las cuestiones religiosas. Las materias mas graves ocupan los escritos periódicos que no parecen hechos para ellas. Las cátedras de nuestras facultades literarias invaden el dominio de la teología; se da leccion de historia, literatura y filosofía, y sin admiracion y sobre todo sin pesar, se encuentra allí la teología.

Parecenme anunciar todos estos hechos un renacimiento teológico. Las cuestiones teológicas van á en-

grandecerse todos los días; y no serán ya disputas vanas; se tratará de los intereses mas grandes de la humanidad unidos en adelante á las cuestiones religiosas. No creo sin embargo que haya llegado el cristianismo al fin de sus combates; no, el racionalismo no ha agotado todavía contra él todos sus tiros; se prepara para un porvenir que no está muy lejano una controversia de proporciones colosales. Será puesto todo en cuestion; el terreno será disputado y defendido palmo á palmo. En medio de estas luchas adquirirá la teología una importancia y autoridad siempre crecientes; y como creemos en el triunfo de la verdad, esperamos que el siglo XIX, será la aurora de una grande época teológica. Para ser del siglo XIX es necesario, señores, ser un poco teólogo. Que sea esto para nosotros un nuevo motivo de aplicacion á esta ciencia.

Debo explicaros hoy el método que me propongo seguir en esta enseñanza. El método en todas las ciencias es un objeto de la mas alta importancia. Al método debe el geómetra el rigor y encadenamiento de todas sus deducciones; y cuando las ciencias naturales, bajo la inspiracion de Bacon, encontraron el método que les es propio, el método de la experiencia y de la aplicacion del raciocinio á la experiencia, entonces avanzaron á pasos agigantados en la carrera de todos los progresos, y se han hecho mas descubrimientos, se han obtenido mas resultados en el espacio de dos siglos que en el conjunto de todas las edades precedentes. Para ser fecundo un método debe derivarse de la naturaleza misma del objeto de la ciencia; debe expresar perfectamente la relacion que existe entre el entendimiento humano y este objeto; y suministrar los medios que tenemos de alcanzarle, de penetrarle y posesionarnos de él. Segun este principio incontestable es evidente que el método teológico debe estar basado absolutamente sobre la nocion de la teología.

Recordad mi primera leccion. Despues de haber determinado el objeto de la teología, despues de haber indicado las fuentes en que bebe sus principios, y descrito los procedimientos que emplea para constituir una ciencia especial, he concluido de todas las verdades establecidas, que la teología era una ciencia de autoridad y una ciencia de razon. Es una ciencia de autoridad porque sus principios proceden de la revelacion divina conservada por una tradicion viva. Es una ciencia de razon porque se apodera esta de las manifestaciones divinas para exponerlas, probarlas, explicarlas y deducir de ellas sus consecuencias. Segun que es ciencia de autoridad debe ser tratada la teología por el método *histórico*; y segun que lo es de razon debe serlo por el método *filosófico*: así el método teológico es histórico y filosófico á la vez. Esto es lo que os voy á desarrollar.

Todos vosotros, señores, los que os prometeis sacar algun fruto de esta enseñanza, debeis conocer la necesidad de adquirir ideas sencillas sobre el método que debe presidirla. A los motivos que acabo de alegaros añadiré uno nuevo sacado de la mayor facilidad que tendreis en seguirme, en comprender la union de todas las partes de este curso, y en juzgarme en fin con conocimiento de causa. Esta exposicion va pues á hacer os penetrar en mi pensamiento, á descubriros mi objeto y medios: vereis sencillamente lo que venís á buscar aquí, y el provecho que podeis sacar de estas lecciones. Siendo muy conocida mi marcha, estará tranquilo vuestro ánimo. No he vacilado tampoco en abordar un objeto bastante árido por sí mismo: sé, señores, que amais la ciencia, y que ante todo buscais aquí una instruccion sólida.

He dicho en primer lugar que nuestro método será un método histórico, es decir, que tendremos que hacer la historia de cada dogma, la historia de su origen

y desarrollos. Fijaremos sobre cada dogma esta doble cuestion: ¿De dónde procede? ¿Cómo se ha desarrollado? La primera cuestion será la de los orígenes: la segunda la de los progresos.

La cuestion del origen de los dogmas es una de las mas graves que aquí pueden tratarse. Son de dos clases las verdades teológicas, porque provienen de dos principios diferentes. Hay verdades de conciencia y verdades de razon procedentes de la revelacion primitiva que concedió Dios al mundo en su origen; revelacion que se renueva todas las veces que nace un hombre en la vida intelectual y moral. La fe y la teología nos proponen desde luego estas verdades de conciencia y de razon, estas verdades accesibles á la demostracion; y ya os he dado profundas razones de ello segun santo Tomás. Nos dice este grande hombre que si no pudiese llegar el hombre á estas verdades mas que por la via científica, el mayor número, la inmensa mayoría de los hombres seria excluida de su profesion. El pequeño número, la minoría no llegaria á ellas sino á duras penas, y corriendo todas las fortunas del error y de la duda. Era pues digno de la sabiduría de Dios proponer por la misma fe las verdades naturales. Buscaremos el origen de estas verdades en la conciencia y en la razon que es una revelacion verdadera, pero natural: preguntaremos á Dios y al alma humana, y no temeremos servirnos de todas las teorías de la opinion filosófica, de aprovecharnos de todos sus trabajos. Despues de haber pedido á la razon todo lo que puede darnos, manifestaremos el grado de claridad, precision y autoridad que han recibido estas verdades naturales de la enseñanza positiva de la revelacion. Aprenderá la razon el reconocimiento que debe á la revelacion, y nos será facil probar que los hombres que rechazan este divino auxilio no dan un solo paso en la carrera de la demostracion racional que no sea marcado por alguna caída.

Las demas verdades teológicas no tienen su origen en la conciencia y en la razon: han sido reveladas por Dios de una manera positiva é histórica y propuestas á la fe del hombre. Ahora, señores, será necesario establecer que estas verdades, estos dogmas y misterios provienen realmente de la revelacion divina, que estan realmente contenidos en la Escritura y tradicion. Habrá pues que discutir textos y daros á conocer los principales monumentos de la tradicion.

Este origen de los dogmas cristianos es disputado por el racionalismo contemporáneo que les asigna otros principios. No admitiendo mas que el hombre y sus facultades, negando toda intervencion divina, directa é inmediata en las cosas humanas, toda intervencion distinta del acto creador y conservador, se ve uno obligado á referir á la naturaleza humana el origen de los dogmas. Luego segun el racionalismo seria el dogma cristiano un simple producto de las facultades humanas, elaborado sucesivamente en el curso de los tiempos, hecho de piezas relativas y compuesto de elementos muy diversos. ¡Habrà tomado el dogma algunas manifestaciones de los hechos del alma humana, de una psicologia profunda: se habrá adornado con los despojos del antiguo Oriente y con la especulacion helénica: la imaginacion y la poesia habrán hecho los principales gastos de estas construcciones! Tales son las explicaciones que encontrareis en cierto número de obras sólidas y sabias ó que quieren serlo; y ved en seguida, señores, qué interés puede tener para nosotros la discusion de estas teorías.

Despues de haber establecido el verdadero origen del dogma y fijado su naturaleza voy á referiros sus desarrollos.

El dogma que es la luz emanada de lo alto para explicarnos á Dios y al hombre, el dogma que á manera de un río majestuoso y cristalino debería correr

calmoso y tranquilo en los campos de la imaginacion para llevar allí la vida y fecundidad, encuentra en su curso obstáculos, y son estos las negaciones de la opinion humana, las negaciones de la herejía y de la filosofía. Vuelta sobre sí misma por el choque de estas negaciones, la opinion católica se concentra sobre el dogma que le es disputado: despues de haberle meditado y examinado bajo todas sus fases, puede expresarle en términos precisos y deducir todas sus consecuencias; entonces son extendidos formularios que expresan el dogma en toda su pureza y extension. Estos formularios son las definiciones de la Iglesia. Hé aquí, señores, lo que llamo los desarrollos, y aun en cierto sentido los progresos del dogma (1).

Se obtienen estos desarrollos y progresos á costa de las luchas con la herejía: así saca Dios el bien del mal. Las luchas del dogma con la herejía formarán uno de los objetos mas interesantes que pueda proponer á vuestra atencion.

Han figurado mucho las herejías sobre la escena del mundo y ejercido una inmensa influencia sobre el destino humano. Apenas habia salido el cristianismo del combate de tres siglos en que no vertió mas que su propia sangre, apenas comenzaba á gustar el reposo de su pacífica victoria, cuando un sacerdote de Alejandría vino á proponerle un nuevo combate, mas peligroso acaso que el que acababa de sostener contra el mundo pagano. Discípulo de Platon, no pudo elevar Arrio su imaginacion hasta la concepcion de la Trinidad en la unidad divina: rebajó el misterio hasta el nivel de la razon humana: quiso hacer un cristianismo razonable. Todos los entendimientos y corazones que no habian sido enteramente trasformados por el pensamiento y

(1) Véase *S. Vincentii Lirinensis Commonitorium*, c. 27, 28.

gracia cristianas, se alistaron bajo las banderas de este hombre, y bien pronto se dividió la iglesia en dos campos. Se empeña una lucha gigantesca, se establece una controversia poderosa y se desarrollan caracteres heróicos; en fin, despues de fortunas diversas, triunfa el dogma católico y queda vencido el arrianismo. En el siglo XVI rebelado un monje por abusos palpables, y creyendo tomar por su cuenta la causa de la justicia, se apodera de un principio verdadero, la justificacion por la fe, para oponerle á sus adversarios; pero arrastrado por pasiones fogosas exagera este principio, y sus exageraciones le precipitan rápidamente á un encadenamiento de negaciones que destruyen el dogma católico. A la voz de este hombre se inflama la Alemania, se conmueve la Europa, la unidad religiosa y europea se resiente y nosotros estamos todavía bajo los golpes de esta division fatal.

Hé aquí grandes hechos. ¿Qué dice el racionalismo para explicarlos? No tiene mas que una explicacion, héla aquí: son á sus ojos los heresiarcas los apóstoles de la independencia y libertad: ve en ellos dos clases de liberales modernos; y entonces se toma mucho interés por los heresiarcas y les erige el pedestal de los grandes hombres. Verdad es que resiste un poco á estas apologías el genio de la herejía: no se pueden borrar de la historia ni las persecuciones atroces de los emperadores arrianos, ni el incendio de la Alemania inflamada por Lutero, ni la hoguera de Servet en Ginebra, ni las sangrientas leyes de Isabel en Inglaterra. Entonces es preciso decir que si no han sido los herejes los propagadores de la libertad, el resultado general y definitivo de la herejía ha sido su establecimiento y su reino. Tambien se engaña aquí, porque el decaimiento progresivo del régimen de la fuerza y la sustraccion de las conciencias de la ley de la fuerza es un principio eminentemente cristiano y católico, que existia antes

de las herejías, que ha persistido á su pesar y que por consiguiente no les pertenece.

Seremos justos hácia los heresiarcas: para juzgar sus doctrinas y obras no tendremos necesidad de formar monstruos, ni de negarles alguna de las cualidades que pudiesen poseer. Como debemos limitarnos aquí á la historia de las ideas, los acusaremos de haber sido lógicos malos y criminales: malos lógicos porque han introducido en las ideas cristianas elementos extraños que no podían aliarse con ellas: lógicos criminales porque su falsa lógica tenía frecuentemente por causa las malas pasiones, y tendía á debilitar el espíritu cristiano y á destruir el cristianismo. Así, ¿qué hubiera sucedido si hubiera triunfado el arrianismo? Reducido el cristianismo á un sistema natural, á un vano deísmo, jamás hubiera tenido la energía necesaria para trasformar á los bárbaros y hacer germinar el nuevo mundo. Así la confusion filosófica en que se encuentra hoy el mundo y la reaparicion del paganismo despues de diez y ocho siglos del cristianismo son los frutos naturales y necesarios del protestantismo.

Mas quiero detenerme un momento sobre la mala lógica de la herejía. En general la herejía es la introduccion en el cristianismo de un elemento extraño, ó la exageracion de un principio cristiano, exageracion que hace de la verdad el error y del bien el mal.

Para comprender la introduccion de un elemento extraño en la unidad cristiana destruida y desgarrada, es necesario saber que hay razas de ideas, como razas de pueblos, enemigas irreconciliables. En nuestros dias se ha querido explicar la historia política por las oposiciones de las razas. Hay algo de verdad en este punto de vista, aunque haya sido exagerado algunas veces hasta el ridículo; y bien conoceis, señores, el lugar que ocupa el *elemento* en ciertos historiadores. Lo que

es verdadero tomado con mesura en la historia política, lo es tambien en la de las ideas.

Hay en efecto en la inteligencia humana algunas ideas madres que producen una serie de concepciones en armonía con ellas; y como son opuestas estas ideas entre sí y hostiles unas á otras, la oposicion y hostilidad perseveran y se perpetuan las consecuencias. Para hacer todo esto mas palpable digo que hay en el pensamiento humano cuatro ideas madres; el panteísmo que parte de la unidad de sustancia; el dualismo que afirma dos principios coeternos y necesarios; el deísmo que separa á Dios del mundo, y el cristianismo en fin, cuyo punto de partida es la idea de la Trinidad en la unidad divina. Engendran todos estos principios una série de consecuencias que sostienen entre sí un paralelismo absoluto; y si quereis hacer pasar de una esfera las ideas que pertenecen á la otra, si quereis trasportarlas de un órden á otro y juntar y mezclar en conjunto las ideas que se rechazan, no obtendreis mas que un desacuerdo, una falta de armonía y una lucha: no haceis mas que un caos; y solo llegaís al absurdo. Tal es la historia de la mayor parte de las herejías, y sobre todo de las de los primeros siglos. ¿Qué hace Arrio? Toma del antiguo deísmo su idea de la unidad absoluta, de la unidad sin Trinidad. Importando en seguida al cristianismo este extraño principio, quiere unir á la doctrina cristiana una doctrina que era la negacion del cristianismo. ¿Qué sucede? Obedeciendo á su naturaleza, se rechazan las dos doctrinas, entran en lucha y se prolonga el combate hasta que la una haya vencido á la otra. ¡Gloria á Dios que ha hecho triunfar la verdad!

La herejía, segun hemos dicho, puede tener tambien su principio en la exageracion de una verdad cristiana; y en este caso se encuentran la mayor parte de las herejías modernas; mas la deduccion de este hecho

nos conduciría muy lejos. Me contentaré con haceros observar que para la integridad y conservacion del cristianismo las consecuencias de esta segunda clase de herejía son las mismas que las de la primera.

En la continuacion de este curso os manifestaré la lógica falsa y criminal de la herejía; y comprobaré sus resultados inevitables. Mas ¡qué contraste nos presentará la iglesia católica! ¡Qué lógica y poderío en sus deducciones! ¡Qué armonía en todas las partes de su doctrina! ¡Qué fidelidad en rechazar todo lo que es contrario á la pureza del dogma! No se ha asustado esta fidelidad de los mayores sacrificios: ha visto la iglesia muchas veces separarse las mitades del mundo de su seno porque no ha querido hacer la mas pequeña concesion doctrinal.

Entonces, señores, se os presentará el dogma con todos sus grandes caracteres de unidad, perpetuidad é inmutabilidad; y no habiendo nada tan diverso, voluble y vacilante como la opinion humana, será necesario confesar que la admirable continuacion de la verdad católica no es obra de un hombre. Tales serán los resultados de la historia del dogma. Acabais de ver de qué manera pienso tratarla y á qué resultados pretendiendo llegar.

Mas no solo es nuestro método histórico, sino tambien filosófico; y aun debo decir, señores, que mi intencion es formar principalmente aquí la filosofía de la teología, porque este aspecto de la teología me parece mas de acuerdo con vuestras necesidades y deseos.

Estando pues asentado el dogma como un hecho divino, justificado por su origen, desarrollo y caracteres, será necesario aplicarnos á concebirle como la verdadera explicacion de Dios, del hombre y del mundo, como la mas sublime y completa de las filosofías. Aquí comienza una serie de nuevos trabajos.

No necesito sin duda, despues de todo lo que he

establecido el año último sobre las relaciones de la razón y de la fe, despues de haberos referido últimamente en la historia de la teología los infatigables trabajos de los mas grandes genios teológicos á fin de llegar á la concepcion del dogma, no necesito, digo, justificar este uso de la razón en la fe (1). El misterio es sin duda incomprensible; y debe serlo puesto que expresando las mas altas relaciones entre lo finito é infinito, abraza un término infinitamente superior á la inteligencia humana. La incomprensibilidad esencial del misterio se acrecienta tambien por la debilidad de una razón distraida, obsediada por las imágenes del mundo sensible y obscurecida por las nubes que aglomeran las pasiones ante sus ojos enfermos. No podemos pues aspirar á comprender perfectamente el misterio, ni aun á comprenderle cuanto puede serlo por un entendimiento limitado; pues pasaríamos de la fe á la vision, y á la intuicion perfecta, reservadas á una existencia superior. Mas si nos está prohibido elevarnos al conocimiento perfecto del misterio, si no podemos comprenderle, es decir, tener una idea adecuada de él, nos es permitido al menos concebirle y descubrir en él ideas, leyes y relaciones. Jamas debe depender la fe de este orden de concepcion; sabe que ha hablado Dios y descansa sobre su palabra. La evidencia intrínseca de esta palabra jamás es para ella la condicion de su aceptacion. Mas adorando el misterio puede elevar hasta él una mirada respetuosa para recibir el rayo luminoso que de él emana. Sin haber sido buscado ni llamado, cae con frecuencia este rayo divino en medio de las tinieblas del alma, la ilumina é inunda con su claridad y le hace gozar delicias inefables.

(1) Pueden consultarse como resumiendo la doctrina de los padres los capítulos 27 y 28 del *Commonitorio de S. Vicente de Lerins*.

Otras veces se deja buscar; es necesario aplicar en esta investigacion todas las fuerzas de la razon y voluntad, todas las potencias del alma; necesario es entregarse á un trabajo penoso. En uno y otro caso que uno haya sido iluminado repentina é intuitivamente ó ya por un trabajo largo y obstinado, estas luces infusas ó adquiridas deben estar siempre subordinadas á la fe y sometidas á su autoridad.

Segun estos principios reconocidos por toda la teología, es fácil conocer que la consonancia de la razon y de la fe no consiste únicamente en saber que Dios ha hablado; sino que hay en la fe un orden de concepcion muy legítimo y necesario tambien para ciertos entendimientos. No se debe pues condenar la razon á la inercia en relacion á los misterios; puede procurar comprenderlos hasta ciertos límites.

Esta filosofía de los misterios me parece mas necesaria que nunca en el siglo en que vivimos. Sí, cuando palidece toda filosofía humana, cuando se turba su lengua y balbucea, es ocasion de dejar hablar á la filosofía divina. Esta filosofía es por otra parte una necesidad para cada uno de vosotros: ¡vuestros entendimientos cultivados quieren concebir la idea; buscáis la luz, tenéis sed de la ciencia, y la religion no sabria mas que volver estos nobles instintos sobre sí mismos! ¡No podría satisfacer estas necesidades indestructibles de nuestra naturaleza! ¡pareceria querer apagar la inteligencia, ella que no ve sino por la inteligencia! ¿No es el fundador divino del cristianismo el que ha definido la vida eterna por el conocimiento? «*Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum* (1)» ¿Y no nos manda el grande apóstol crecer sin cesar en ciencia? Señores, en el nombre de esta religion del Verbo, de la luz, de la idea, dilatad vuestras almas, amad, amad la ciencia di-

(1) Joann. 17, 3.

vina; es la única que puede daros el conocimiento de Dios y de vosotros mismos; y satisfacer las mas altas aspiraciones de vuestros corazones.

El primer grado de la filosofía divina es ver que no hay oposicion real entre la fe y la razon, que no repugna el misterio á la razon en manera alguna. Aquí el deber del filósofo cristiano es responder á las dificultades que el entendimiento humano busca en los misterios.

Mas esta concepcion es puramente negativa; es necesario elevarse mas alto. Sin embargo, no se trata de procurar concebir el misterio por comparaciones y analogías; este procedimiento, útil algunas veces, jamás da la ciencia.

Para llegar á ella es necesario colocarse en presencia del dogma sagrado, estudiarle en toda su extension y sumergirse en su profundidad; es necesario penetrarse de la idea que reposa en el fondo del dogma, y que luce en medio de sus tinieblas como la lámpara que brilla en la obscuridad del santuario. En efecto, posee el misterio una luz que le es propia y distinta absolutamente de todas las nociones que sacamos de la experiencia, de la conciencia y de la razon. Es un astro puro, aunque medio oculto, que destella sus rayos sobre el alma fecundada por la oracion y meditacion, y que la introduce en un mundo nuevo.

Las nociones que se reciben en esta piadosa meditacion se presentan bajo la forma de ley ó bajo la de conveniencias. Voy á esclarecer mi pensamiento con dos ejemplos: medito el misterio de la Trinidad, y no tardo en descubrir que es la expresion de la ley del Ser divino, ley que llega á ser despues la de todos los seres. Estudio el misterio de la Encarnacion y redencion, y me admiro de toda la conveniencia de un misterio que no es mas que armonía: armonía de la sabiduría y omnipotencia, armonía de la justicia y misericordia, armo-



nía de los extremos mas opuestos unidos por un término medio, unidad del hombre y de Dios, transformación y deificación del hombre y de la humanidad. Así acaece con los demas misterios; por todas partes leyes profundas ó poderosas armonías, por todas partes la unidad en la variedad que es el sello de las cosas divinas.

Despues de haber estudiado el misterio en sí mismo, deberá estudiarse tambien en sus relaciones con la naturaleza humana, con las ciencias y la historia. En el dogma encontraremos el origen de las mas perfectas virtudes, de las esperanzas mas elevadas, de los mas dulces consuelos, y aun de los progresos temporales de la humanidad. Esparcirá el dogma sus claridades sobre el campo de la ciencia, y descubrirá al sabio puntos de vista á los que no pueden llegar la experiencia ni el razonamiento. El dogma en fin nos dará la verdadera ley de los desarrollos y progresos de la humanidad, y los verdaderos principios de la filosofía de la historia.

Será sometida la filosofía cristiana á la última prueba. Consistirá esta en el exámen de las doctrinas que disputa hoy al cristianismo el imperio de la inteligencia, y en la comparacion que estableceremos entre ellas y el cristianismo. Son estas doctrinas las del racionalismo, que despues de numerosas transformaciones, ha sucedido á la herejía, y que ha llegado en la actualidad á su expresion mas lógica y general. Entregándonos á una discusión grave y profunda del racionalismo, llenaremos uno de los principales fines de esta enseñanza; y para descubrir el error, pondremos sus teorías en paralelo con los dogmas y la filosofía de la revelacion.

Tal es, señores, la manera con que me propongo tratar la filosofía teológica; tal será el orden de las consideraciones que tendré que desarrollaros.

El año último, no sé si lo recordareis, despues de haber establecido por la lógica y por la historia la ne-

cesidad y divinidad de la revelacion, os decia: Todo esto no forma mas que una parte de la demostracion católica; abraza esta demostracion tambien la historia de las ideas cristianas; refiere su origen y progresos, y manifiesta su superioridad sobre todas las opiniones humanas y sobre todos los sistemas filosóficos. Marchando mas lejos, prueba que la filosofía cristiana sola explica á Dios, al hombre y al mundo; y que se encuentra en el cristianismo el origen de todas las virtudes y esperanzas, como tambien el principio de todos los progresos y perfeccionamientos verdaderos. Ahora es cuando voy á abordar la segunda parte de la demostracion católica. Ayudándose mutuamente estas dos partes y completándose una con otra, formarán la demostracion adecuada de la verdad cristiana. Saldrá de esta demostracion alguna luz, asi lo espero; y ante esta luz se desvanecerán como sombras vanas las pequeñas objeciones y dificultades de la razon humana.

Hé aquí, señores, el método que presidirá á mi enseñanza. Exponiendo este plan, acabo acaso de pronunciar mi propia condenacion. Este plan sin duda no será realizado como deberia serlo. Al menos puedo prometeros todo el celo de que soy capaz.

LECCION V.

EXISTENCIA DE DIOS.

Punto de partida de la demostracion de la existencia de Dios en la conciencia formada por el cristianismo. — Opinion de algunos filósofos que consideran la existencia de Dios como un objeto de pura fe : lo verdadero y erróneo de esta opinion. — Las demostraciones de la existencia de Dios no son inductivas, sino deductivas. — La idea de Dios es el fondo de la razon humana; sin ella nada podemos concebir, pensar ni hablar. — Todas nuestras nociones de verdad, bondad y belleza, y todas las aspiraciones de nuestra alma demuestran á Dios. — Nueva demostracion de lo infinito personal y distinto del mundo, ó de la existencia de Dios : la conciencia y sus elementos : lo finito é infinito y su relacion; lo infinito causa libre de lo finito. — Con estas ideas nos son dadas las existencias, las realidades. — Siendo la idea de lo infinito la de la perfeccion absoluta, implica la idea de lo infinito personal y distinto del mundo. — Exámen de la tentativa de Hegel para identificar lo finito con lo infinito. — La personalidad no es una limitacion en Dios (1).

En el momento de abordar el grave objeto que debe ser la materia de esta leccion, es necesario determinar bien el punto de vista en que nos colocamos. Queremos buscar á Dios en el alma humana y descubrir allí todas las huellas del carácter divino; mas la conciencia donde queremos penetrar es la conciencia formada por el cris-

(1) Autores que deben consultarse: 1.º Tomassinus, *Dogmata theologica; de Deo, Deique proprietatibus*, t. 1; donde se halla resumida toda la doctrina de los padres: 2.º Clarke, *De la existencia de Dios*: 3.º Fenelon, *De la existencia de Dios*: 4.º Malebranche, *Conversaciones metafísicas*.

tianismo, la conciencia cristiana. Queremos preguntar á la razon todo lo que puede enseñarnos acerca de Dios; pero es á la razon iluminada por el cristianismo á la que nos dirigimos. Hoy pues, del seno mismo de la luz que ha echado el cristianismo sobre la naturaleza divina, nos preguntaremos si Dios, tal como nos le hace conocer el cristianismo, personal, libre criador del mundo y distinto del mundo que ha criado, puede ser demostrado por la razon.

Hay verdades que no ha descubierto el hombre por sí mismo, pero que puede demostrarse cuando le han sido enseñadas. Si fuese necesario, por ejemplo, que descubriese cada hombre la geometría, habria muy pocos géometras; mas ¿con qué facilidad no se enseña á los demas esta ciencia? Antes del cristianismo podia el hombre conocer y en efecto conocia á Dios; iluminado por la razon, y ayudado por las tradiciones mas ó menos puras, podria elevarse á su autor. Sin embargo, señores, vemos que en este conocimiento de Dios hay un límite que no ha sido traspasado por el genio de los mas grandes filósofos de la antigüedad. Ha sido necesario que viniese el cristianismo á iluminar el mundo para que cayese esta barrera que detenia al entendimiento humano en la primera de todas las ciencias. Estamos pues autorizados por los hechos para decir que hay ciertos límites que la razon abandonada á sí misma no traspasa en el conocimiento de Dios. No determinaremos hoy estos límites, no nos interesa; no trataremos de probar los descubrimientos de la razon antigua en la ciencia de Dios, ni los defectos que presentan sus teorías; nos reservamos este objeto para la próxima leccion. Mas dichosos que los antiguos, guiados nosotros por la luz del cristianismo, iremos mas adelante que ellos en la demostracion de Dios.

Algunos filósofos cristianos, dignos de todas nuestras consideraciones, han pensado que no podia llegar

la razon al conocimiento de Dios, y que era este conocimiento un objeto de fe. Nos parece que hay aquí una mala inteligencia. ¿Quiéren decir estos filósofos que la idea y conocimiento de Dios no es induccion de hecho alguno anterior (1)? ¿Quiéren decir que no inducimos lo infinito de lo finito; que si no hubiese en la inteligencia humana mas que la nocion de lo finito, la nocion del yo y del mundo, no podriamos elevarnos jamás á la idea de lo infinito á la idea de Dios? Somos de su opinion. Sí, la idea de Dios ó de lo infinito es absolutamente primitiva en la razon humana; es uno de sus elementos integrantes; ha sido dada á la razon por la revelacion primitiva y natural que la ha constituido. Esta idea, como las demas, no se desarrolla en el hombre sin el auxilio de la accion social, sin la excitacion de la enseñanza y de la palabra. Estamos acordes con los filósofos sobre todos estos puntos. Cuando añaden que para llegar á un conocimiento de Dios tan completo como lo permiten nuestras facultades en su estado presente, es necesaria la revelacion cristiana; que privado el hombre de esta revelacion, ó desdeñando su auxilio, cae en los errores mas graves acerca de la naturaleza divina, enuncian tambien verdades incontestables.

Mas si se pretende que el hombre, cuya razon está desarrollada, el hombre en relacion con la sociedad humana y cristiana, poseyendo ideas y sirviéndose del lenguaje no puede probar á Dios; nos separamos de estos filósofos y nos ponemos de parte de la inmensa mayoría de los padres, doctores y filósofos cristianos que han creido todos que se puede probar á Dios, y se han

(1) La induccion es el procedimiento por el cual se saca una proposicion de otra; la deduccion es aquella por la que se saca de una proposicion ó de un principio todo lo que contienen.

aplicado á la demostracion de su existencia y perfecciones.

Sé bien, y lo repito á propósito, sé bien que si no tuvieramos anteriormente y por una comunicacion divina la idea de Dios, todas estas demostraciones no nos la darian. No, no hay en la razon humana otro principio que contenga lo infinito mas que lo infinito mismo. No está contenido lo infinito en la idea del yo, en la idea del mundo como todas las propiedades del triángulo y del círculo lo están en la idea del triángulo y del círculo. ¿Quién podria imaginar semejante absurdo?

Es anterior la idea de Dios á todas las demostraciones, y supuesta en todas; y estas demostraciones no por esto son menos poderosas. No son inductivas, es verdad; pues acabamos de advertirlo, no pudiendo estar contenido lo infinito mas que en sí mismo, no puede ser inducido de nada. Por ser deductivas estas demostraciones no pierden nada de su fuerza. En efecto veo claramente que la idea de Dios ó de lo infinito depositada en mi inteligencia implica toda la realidad posible y concebible: veo claramente que no conviene esta idea al yo, ni al mundo, y por consiguiente que prueba la existencia y realidad de un Dios, distinto del mundo y causa del mundo. Este es el fondo de todas las demostraciones de la existencia de Dios, como veremos.

Aunque para un entendimiento verdaderamente filosófico esta prioridad y certeza de la idea de Dios sean enteramente claras; aunque sea Dios la verdad mas clara y cierta de todas; aunque sea muy verdadero decir en cierto sentido que mientras no conocemos á Dios no tenemos el derecho de afirmar nada; si se encuentran entendimientos débiles y enfermos que creen su propia existencia y la del mundo mas ciertas que la de Dios, ¿por qué no servirse de las verdades que admiten para elevarlos hasta el conocimiento de Dios? ¿Por qué no probarles que el yo y el mundo de que se creen

tan ciertos no son concebibles ni admisibles, sino en cuanto hay un Dios causa suprema del mundo y del yo? Es muy legítimo este procedimiento, y descansa sobre este principio consolador, que es posible reconstruir con el mas pequeño de sus despojos todo el edificio de la verdad y conciencia, y que por consiguiente es necesario no desesperar jamás de nuestros hermanos.

Lo que puede haber de oscuro é incompleto en estas observaciones preliminares, recibirá en la continuacion de estas lecciones el desarrollo necesario. Ahora que hemos tomado posicion entraremos en materia.

Señores, hay un grande nombre en el lenguaje humano; este nombre, el primer sonido del alma, la primera expresion de la razon, repetido por todos los ecos de las edades, en todos los puntos del espacio y del tiempo ha resonado siempre en el fondo de la conciencia humana. Esta palabra, imágen de la mas magnífica idea de la inteligencia humana, transmitida por la tradicion tiene el poder de excitar y despertar la idea oculta en el fondo de la conciencia: ó mas bien luego que ha afectado el sonido al órgano exterior del oido y ha sido percibido por el alma, en el instante la hiere un rayo de la eterna verdad, la penetra y hace lucir en medio de sus tinieblas la grande luz de la idea divina. Cuando pronuncia mi boca el nombre de Dios os representais en seguida el ser eterno, infinito, inmutable, bastándose plenamente á sí mismo, soberanamente inteligente, sabio y bueno, causa suprema y último fin de todo lo que existe. Y ¿con qué facilidad no se apodera esta idea de vuestra razon? Es la mas sublime y sencilla á la vez; es la idea que se encuentra en la inteligencia del pastor como en la del filósofo; es la idea que recibe la infancia con maravillosa docilidad desde que es capaz de razon, y la que medita la edad madura sin poderla agotar. Esta idea es el fondo de la razon

humana; sin ella no hay razon; sin ella nada podemos concebir, pensar ni hablar; negándola la afirmamos. Todas nuestras nociones de bondad, verdad y belleza reposan sobre ella y nos conducen á ella. Esta idea es la luz del alma, el aire que respira, la vida que circula en ella y la anima.

Digo que no podemos concebir ni comprender nada antes de conocer á Dios. En efecto ensayad comprenderos á vosotros mismos sin Dios. Existís hoy, pero no ayer: vuestros padres tampoco existian un dia. Remontándose á la cadena de las generaciones humanas, es necesario pararse en un primer anillo. Por mas que prolongeis esta cadena hasta lo infinito, si quereis entenderos vosotros mismos será necesario hallar un punto inicial. Una sucesion sin principio, ¿qué es esto? Un efecto sin causa. ¿De dónde procederá esta sucesion? ¿De la nada? Esto es un absurdo: *ex nihilo, nihil*: ¿de sí misma? Entonces tendrá en sí misma su principio y razon de ser: seria eterna, infinita é inmutable; y el hombre solo es limitacion, miseria y nada. Es necesario pues una causa primaria fuera de esta sucesion, y esta es necesariamente eterna, infinita: esta es el Dios que buscamos.

Todo lo que digo del hombre lo digo del mundo: digo que no puede concebirse el mundo solo. Concebir el mundo solo no es dado á la razon, porque es aniquilarle en cuanto está en nosotros, es destruir su nocion. En efecto no podeis concebir el mundo solo sino haciéndole Dios, mas que trasportando al mundo la nocion de Dios. Seria entonces el mundo necesario, eterno é infinito. Mas ¡qué caos de ideas, qué contradicciones en los términos! ¡El mundo necesario! Y ¿por qué pues me es conocido bajo la nocion de la contingencia? Hé aquí un átomo de materia que pesa poco sin duda en la masa del universo; hé aquí un tallo de yerba, una hoja de árbol; hé aquí un hombre, un astro.....; y

bien! Puedo concebir todas estas cosas no existentes; luego no son necesarias. ¿Quién me tachará de absurda esta conclusion? Mas lo que digo de cada ser del mundo puedo decirlo de todos, puedo decirlo del mundo. Puedo por la imaginacion suprimir el mundo, y sin embargo no por esto subsistirá menos todo lo infinito. ¡Extraña necesidad la de un mundo cuya fácil supresion deja subsistir toda la integridad de la razon, todas sus ideas y leyes!

Si no puedo concebir el mundo necesario, menos puedo concebirle eterno. La ley del mundo es la sucesion en la duracion, es el tiempo. Esta sucesion y tiempo jamás pueden confundirse con la eternidad que es un punto indivisible. Ensayad concebir un tiempo, sin pretérito, presente ni futuro, sin principio, sin medio y sin fin, no lo conseguireis. Podeis destruir la nocion del tiempo, ó mas bien podeis separarla, olvidarla y reemplazarla por la de la eternidad; mas no vereis jamás estas dos nociones idénticas.

Tampoco puede concebirse el mundo como infinito. Seria entonces lo infinito la colecciou de todos los seres finitos; es decir, que la soberana perfeccion seria la suma de todas las imperfecciones; la soberana belleza la coleccion de todas las fealdades; la verdad suprema una negacion infinita, y la unidad absoluta una multiplicidad sin términos. Cuando existe un tipo soberano de perfeccion, de verdad, belleza y unidad; cuando existe un verdadero infinito, concibo las perfecciones, bellezas, unidades y verdades relativas. Destruid este tipo, que no quede mas que el mundo, y desaparece todo infinito y perfeccion.

Seria necesario tambien, con fuerzas y leyes ciegas, concebir el órden magnífico que brilla en el concierto de las esferas celestes, como en el insecto imperceptible y en el tallo de yerba que piso. Seria necesario explicar la inteligencia, la voluntad y libertad huma-

nas, abismo donde llega á perderse la imaginacion que niega á Dios.

Así, señores, no se puede concebir el mundo solo sin Dios. En el esfuerzo que se hace para llegar á esta concepcion las ideas se confunden, y se apodera el vértigo de la razon, que no llega mas que al caos y á la nada. No, nada podemos comprender sin la idea de Dios; y siempre que agitamos estas formidables cuestiones, ¿existe alguna cosa? ¿Cómo existe? ¿Y por qué existe? (¿no es por la solucion de estos problemas por lo que somos inteligentes?) Si no es Dios la respuesta á estas cuestiones, si estas no nos conducen á Dios, se suicida la razon, y llega á ser su herencia y su castigo una orgullosa y espantosa miseria.

No solo no podemos concebir nada sin Dios, sino que tampoco podemos pensar ni hablar sin pensar y hablar de Dios. Ensayad á pensar sin que no se encuentre contenida en vuestra imaginacion la idea del ser; ensayad á afirmar sin serviros del verbo *ser*, y no podeis. La idea del ser en general se encuentra implícitamente en todas nuestras ideas y afirmaciones. Ahora bien la idea del ser en toda su extension es la idea de Dios: el *ser* es su nombre: así se ha definido él mismo. ¡Dichosa necesidad la de no poder pensar sin confesar á Dios, aun sin advertirlo! ¡Dichosa necesidad la de no poder hablar sin proferir un himno á la gloria de Dios! Tambien el desgraciado que niega á Dios, este infortunado que pone en Dios sus raices, como la planta ciega en el seno de la tierra, el que se sirve de los beneficios de Dios contra Dios mismo, negando á Dios le afirma; pues se reduce su negacion á decir que el *ser no es*.

En fin todo lo mas precioso que hay en el alma humana, todas las nociones de verdad, de bondad y belleza son rayos de Dios en ella; todas estas nociones implican á Dios y nos conducen á él.

Hay en mi inteligencia algunas ideas claras y necesarias que no necesito enumerar. Yo no formo estas ideas, las recibo; y no puedo impedirles que aparezcan en mi conciencia. Una vez que hayan entrado en mi razon no puedo borrarlas. Me dominan y condenan; me dirigen en todas mis afirmaciones y negaciones; las concibo como una ley para mi entendimiento y para los demas. Son en sí mismas eternas é imperecederas. Aunque sea destruida mi inteligencia y se desplome todo el mundo, estas ideas y leyes sobrevivirán y se elevarán sobre los despojos del mundo aniquilado. Necesario es pues que subsistan en alguna parte; y que sean tambien perfectamente entendidas; luego hay una inteligencia infinita á quien pertenecen y que me las comunica.

Encuentro tambien en mí el sentimiento de lo bueno y de lo justo. Existe tambien en todos mis semejantes. ¡Qué de veces, señores, no os habeis sentido conmovidos hasta las lágrimas ante el interesante espectáculo de la virtud!

La belleza moral de la virtud es sin duda la mas sublime de todas las bellezas; mas hay tambien la belleza que nace de la proporcion y de la armonía, esta belleza que nos encanta en la naturaleza y nos arrebatara en las artes.

El tipo de justicia y de belleza que llevamos en nosotros mismos no se ha realizado jamás en toda su perfeccion: en vano buscaríamos sobre la tierra una justicia y belleza perfectas. Pues bien, como lo perfecto es antes que lo imperfecto, como lo primero supone lo segundo, es necesario de absoluta necesidad que la belleza y la justicia perfectas hácia que aspiramos existan. La aspiracion hácia lo perfecto ó infinito es á la vez la gloria y el tormento de nuestra naturaleza. Tambien, ¡cuán reducidos estamos en lo finito! ¡Cómo nos pesan sus cadenas! ¡cómo nos incomodan sus límites! ¡Qué es lo que puede contentar el corazon del hombre? Echad en

este abismo todos los bienes de la vida; echad allí el oro, el placer, la gloria, la amistad y el amor, nada puede llenarle; hay siempre un vacío, un vacío inmenso, y este vacío es el lugar de Dios.

En la naturaleza encuentro lo infinito como en el alma humana; oigo su voz en los mugidos de la floresta, en los truenos de la tempestad; se extiende mas allá de las llanuras inmensas de los mares; es mas profundo que los abismos, y mas elevado que los cielos. El alma humana todo lo salta; de todos lados se escapa y se pasa hácia Dios. Dios es su centro, su luz y su vida; ha sido hecha para él; y solo en él encontrará su reposo; *in ipso vivimus et movemur et sumus*. Ya lo veis, señores, el nombre de Dios, su idea y la necesidad de Dios está en vosotros; y esta necesidad es vuestra esencia, si me es permitido expresarme así; es vuestra gloria y toda la dignidad de vuestra naturaleza.

¿Es necesario, señores, probaros extensamente la existencia de Dios? ¿deberé ocuparme mucho tiempo de estas consideraciones? ¿no seria esto injuriaros? Las reflexiones que acabo de someteros bien pesadas bastan para una recta razon y un corazon bien formado. Os son conocidas todas las pruebas de la existencia de Dios: no esperais sin duda de mí una larga exposicion. Tendré ocasion de desarrollar las pruebas principales en la historia de la Teodicea cristiana; sin embargo quiero presentaros hoy bajo una forma rigurosa la demostracion de la existencia del infinito personal y distinto del mundo, y desvanecer las dificultades principales que forma el racionalismo absoluto contra la personalidad divina.

Un estudio profundo de la conciencia nos presenta todos sus elementos constitutivos; y en estos elementos de la conciencia, desarrollada por el cristianismo, es en donde encontramos nuestro punto de partida. El año último me dediqué con cierta extension al análisis de

la conciencia. Este trabajo me dispensará de entrar en largos desarrollos en este momento; me contentaré con referiros los resultados que hemos obtenido.

Es la conciencia el espejo interior en que se refleja la universalidad de los objetos. Cada objeto de la naturaleza, cada idea del entendimiento, cada determinación de la voluntad y cada impresión de los sentidos dejan allí su huella viva y marcan su carácter; el mundo de afuera se encuentra en el mundo interior que llevamos dentro de nosotros mismos.

Advierto en primer lugar que todas mis impresiones me hacen sentir una fuerza que está en mí y que es yo mismo. El yo, este apoyo del mundo interior es una fuerza que siente, compara, piensa, juzga, raciocina, quiere y no quiere, obra y no obra, según su propia determinación.

Mas este yo viene á estrellarse sin cesar contra un objeto distinto de él, que se presenta incesantemente delante de él, le envia mil impresiones de todo género y le hace sentir mas ó menos una fuerza distinta de la suya y una fuerza que le limita.

Este objeto es el mundo de la naturaleza y el mundo de la humanidad. Si miro este objeto que así se presenta ante mí, y que viene á reflejar su imagen é idea dentro de mí mismo, encuentro en él una multitud indefinida de seres desde el átomo imperceptible hasta el mas brillante de los astros. Obrando sobre mí y modificándome todos estos seres sin cesar, me encuentro en contacto necesario y continuo con unos objetos diferentes de mí; y no puedo ya separarme del juicio de un objeto distinto del yo como del conocimiento del yo mismo.

Tales son los dos primeros elementos de mi conciencia, implicados en todas mis modificaciones, y que se resumen en la idea del yo y del mundo. Sin embargo, si comparo estas dos ideas esenciales, el primer carácter

que se me presenta es que se suponen y son relativas una á otra. Consideradas en sí mismas, me representan estas ideas una multiplicidad indefinida de seres. ¿Qué es pues el mundo sino una multiplicidad sin número? Contad, si podeis, los seres que pueblan el espacio y el tiempo; nombrad si os atreveis los átomos de polvo y de luz que vagan en la extension; y calculad las ideas que suben al entendimiento y al corazon del hombre. Esta multitud indefinida está como en un flujo y reflujo continuo; todos estos seres pasan y huyen. Han sido y serán como si no fuesen en realidad; son y no son; no veo en ellos mas que la imágen de la contingencia, la movilidad y mortalidad. De aquí claro es que todos estos seres son limitados. El límite los rodea y cerca por todas partes. Límites en el ser, límites en la fuerza, límites en la duracion, no veo mas que límites.

Asi relatividad, multiplicidad, variabilidad, contingencia y límites, tales son los caracteres generales del yo y del mundo; y todos estos caracteres son expresados por una sola palabra, lo finito.

Empero hay en la conciencia y en la razon otro elemento. Cuando enumero los caracteres de lo finito, cuando nombro lo relativo, lo múltiple, lo variable, lo contingente y temporal, ¿no hay en vuestras conciencias una grande voz, eco del mundo divino, que nombra al mismo tiempo lo opuesto á estos caracteres lo absoluto, lo uno, lo necesario, lo eterno, lo inmutable é infinito? ¿Podreis concebir los primeros términos sin los segundos? ¿Estos términos no se nombran? ¿Es dado al entendimiento humano separarlos?

Asi, señores, mas allá, infinitamente mas allá de la idea de lo finito, encontramos en nuestra conciencia la grande idea de lo infinito. ¡Qué idea tan maravillosa! ¡y cuán difícil me es comprender cómo soy capaz de concebirla! No tengo delante de mí mas que fenómenos sucesivos, fugitivos y variables; yo mismo me siento

limitado por todo lo que me rodea y por mis necesidades; por todas partes toco la limitacion, y sin embargo tengo la idea de la unidad, de lo absoluto, de lo eterno, de lo necesario, de lo inmutable y de una perfeccion soberana; tengo la idea de lo infinito. Las dos ideas de lo infinito y de lo finito me acompañan sin cesar; las encuentro en todas mis percepciones; hacen parte integrante de todas mis ideas y razonamientos; no puedo borrarlas, ni olvidarlas; no puedo deshacerme de ellas.

¿Mas no existe ninguna relacion entre estas ideas? ¿no existe alguna relacion entre lo finito é infinito? Como no puedo concebir lo finito solo, como no puedo encontrar en lo finito su razon de ser, estoy precisado por la constitucion de mi naturaleza á referir lo finito á lo infinito, á considerar lo infinito como la causa y razon de lo finito. Hay pues entre uno y otro la relacion que existe entre la causa y el efecto. Mas como lo infinito se basta segun que es infinito; como debe encontrar en sí mismo todo el complemento de su ser, concibo claramente que lo infinito es la causa libre, infinitamente libre de lo finito. Si lo infinito fuese necesitado en la produccion de lo finito, no se bastaria á sí mismo, faltaria alguna cosa á su perfeccion, y no seria ya infinito. Llego pues á la idea de una causa infinita y causa libre de lo finito.

Con estas ideas imperecederas y relaciones necesarias, me son comunicadas las existencias. Estas ideas y relaciones corresponden á realidades. No puedo dudar de la realidad del yo ni de la del mundo; no puedo dudar de la realidad de lo finito ni de la de lo infinito. Por mas que diga Kant que estas ideas puramente relativas á mi manera de ser, puramente reguladoras de mi razon, nada enseñan de las cosas; la naturaleza es mas poderosa que Kant, y la razon comprende el error de su sistema. Porque en fin, ¿hay alguna cosa

de personal en estas ideas y relaciones? ¿puedo despojarme de estas ideas, y trastornar estas relaciones? Son estas unas leyes que yo no he formado y que dominan mi razon y todas las demas. Son pues la expresion de la naturaleza de las cosas; corresponden pues á realidades. Por otra parte, ¿me es permitido dudar verdaderamente de la realidad de mi yo, de la realidad del mundo y de la de lo finito? Y si no puedo dudar de la realidad de lo finito, la de lo infinito, que explica sola y hace comprender lo finito, ¿puede ser ya dudosa?

Se suponen y sostienen estas realidades; y cuando una escapa, huye en seguida la otra. Es necesario pues reconocer estas realidades, ó caer en las contradicciones palpables del escepticismo universal.

Me elevo ahora hácia este infinito que acaba de revelarse á mi razon y á mi corazon. ¿Qué me representa esta grande idea? Me representa una unidad y simplicidad perfectas, reuniendo todas las perfecciones en un grado sin límites. Descubro en esta unidad absoluta, en esta unidad fecunda un abismo de ser sin fondo y sin orillas, el océano infinito de la vida. Todas las perfecciones que encuentro esparcidas en el mundo existen en un grado sin límites en lo infinito; todo lo bueno que hay en las criaturas se encuentra en su causa. Pálidos reflejos de la eterna luz, débiles emanaciones de la mar inmensa del ser, reproducen las criaturas algunos rasgos de la eterna belleza y de la perfeccion soberana. Pues bien, como encuentro en el mundo seres inteligentes, sabios buenos y libres, puedo afirmar que lo infinito es inteligente y soberanamente inteligente, sabio, bueno y soberanamente sabio y bueno; libre y soberanamente libre; y puesto que posee toda perfeccion, puedo afirmar que se basta plenamente á sí mismo. Aquí llego á la idea de un infinito personal, de una personalidad infinita; llego á la idea de un Dios personal, causa libre del mundo, y

por consiguiente distinto del mundo; y llego á esto, ya lo veis, por la via de una deducción rigurosa; no hago más que desarrollar la idea misma de lo infinito; saco el mismo del mismo: este procedimiento es riguroso.

Mas es necesario que desvanezca una duda que se ocurre á mi entendimiento. Acaso los términos infinito y finito que estan en mi razon, y que me parecen entre sí en una eterna oposición, podrian reducirse uno en otro, confundirse en una identidad comun, y entonces, lejos de representar dos existencias distintas, no representarian mas que una sola, y todas mis concepciones serian defectuosas por su base. Voy pues á ensayar á reducir los términos uno en otro que estan en mi razon. ¿Qué resultará de esta tentativa?

Afirmo pues que lo contingente y lo necesario, lo temporal y lo eterno, la multiplicidad y la unidad, lo limitado y lo ilimitado tienen una sola y misma existencia, un solo y mismo ser. Mas ¿cuál es el sentido y latitud de las afirmaciones que acabo de establecer? Examinémoslo. En estas afirmaciones, digo que lo necesario, lo eterno y uno, se convierten en lo contingente, temporal y múltiple, y recíprocamente. ¿Mas qué es esto sino decir que lo necesario, lo eterno y uno dejan de ser necesario uno y eterno, que lo contingente, lo temporal y múltiple dejan de ser contingente, temporal y múltiple? Asi niego alternativamente cada uno de estos términos, y destruyo unos con otros. ¿Qué me queda entonces? ¿qué residuo hay en mis manos? nada, absolutamente nada. He rehusado admitir el vacío, y he llegado á la nada. Si decir que lo infinito llega á hacerse finito, es destruir y negar lo infinito; decir que lo finito se hace infinito, es destruir y negar lo finito.

No pueden pues reducirse estos dos términos uno en otro: son irreductibles; subsisten en su eterno antagonismo. Y como nos representan estas ideas existencias,

y existencias distintas, Dios es pues esencial y necesariamente distinto del mundo, fuera superior infinitamente superior al mundo. La identificacion de Dios con el mundo conduce al entendimiento á contradicciones y absurdos palpables; el mismo deja de ser el mismo; la nada y el ser son idénticos. El principio de contradiccion se aplica pues aquí en todo su rigor, y la demostracion racional no puede marchar mas lejos.

El ensayo que acabo de hacer, y que me ha salido tan mal, es el mismo de Hegel. Ha querido este filósofo hacer cesar la oposicion de lo infinito y finito destruyéndolos uno con otro, para identificarlos en una misma sustancia. ¿Qué ha obtenido por este procedimiento? ¿á qué resultado ha llegado? A la nada, á la nada absoluta: porque el ser que no es finito ni infinito, el ser absolutamente indeterminado es una pura posibilidad, un puro aniquilamiento de la existencia real. ¿Cómo sacar despues el universo de la nada? Nos dice Hegel, es verdad, que hay un medio entre el ser y la nada, *el llegar á ser*. ¡Mas qué! para llegar á ser, ¿no es necesario ser ya? ¿no es necesaria alguna cosa que persista en medio de todas las trasformaciones? ¡Y bien! esta alguna cosa ¿qué es? Si es la nada, volvemos á caer en todos los absurdos del sistema; si es el ser, es el ser infinito; ¿pues por qué seria limitado? Entonces se hunde todo el sistema por su base.

Nos objeta tambien la escuela hegeliana que hacer á Dios personal es limitarle; que admitir un yo divino, es admitir un no-yo, por consiguiente una limitacion. ¡Vana objeccion! El yo divino equivalente á lo infinito, ¿cómo seria una limitacion para Dios? El no-yo en Dios es el mundo, es lo finito; es el ser que cria Dios con una libertad infinita; es el ser que cria Dios sin perder nada, sin comunicar tampoco nada de su infinita perfeccion. El no-yo divino no es pues un límite para

;

Dios, y la realidad de lo finito de ninguna manera empobrece la riqueza infinita del Ser supremo. Las vanas dificultades que querian detenernos se desvanecen; lo infinito y lo finito permanecen pues para siempre irreducibles uno en otro; Dios es eternamente distinto del mundo (1).

Habiendo partido, señores, de la conciencia humana, hemos encontrado lo finito y lo infinito; el hombre, el mundo y Dios. Siendo la conciencia el eco de las existencias nos ha dado las realidades con las ideas. Hemos aplicado á estas ideas y existencias el gran principio de la identidad y de la contradiccion, origen legítimo de la demostracion racional. El principio de identidad nos ha dado lo infinito distinto del mundo. Hemos encontrado pues al Dios que adora la conciencia humana, al Dios que nos revela el cristianismo. Sí, señores, la palabra de la fe es la mas profunda de las ciencias. Es muy bello ver retirarse á su luz las nubes, cuyo orgullo querria obscurecer el refulgente sol que luce en nuestras almas. Si su luz palidiese para ellas, bien pronto huirian toda fuerza y esperanza. No sucederá así, señores; cuanto mas mediteis la divinidad, tanto mas sentireis acrecentarse en vosotros el conocimiento de su existencia. Entonces la adoracion se hará mas profunda y el amor mas ardiente; y procurareis uniros siempre mas íntimamente al principio de vuestro ser para beber en él sin cesar la vida y la felicidad.

(1) Para adquirir mas detalles acerca del sistema de Hegel, véase la leccion consagrada á esta filosofía.

LECCION VI.

TEODICEAS DE PLATON Y DE ARISTÓTELES.

Resúmen de la leccion precedente. — Necesidad de averiguar el poder de la razon humana abandonada á sí misma en relacion al conocimiento de Dios; es necesario proceder por los hechos; la antigüedad, y principalmente Platon y Aristóteles, deben ser el objeto de esta investigacion. — Teodicea de Platon: los tres factores de la existencia segun Platon: las ideas, Dios y la materia prima. Relaciones entre estos tres principios: las ideas estan separadas de Dios, y la materia es eterna, necesaria é increada. — Consecuencias de esta teoría; límites en la inteligencia y omnipotencia divinas; alteracion profunda de la verdadera noción de lo infinito. — Teodicea de Aristóteles; el mundo es necesario, eterno y eternamente organizado: nunca está separada la materia de la forma ni de la individualidad; aunque el principio del movimiento sea inherente al mundo, este tiene necesidad de un motor. Este motor es Dios; mueve al mundo como causa impulsiva y atractiva y sin conocerle. — Consecuencias de esta teoría: no es Dios la causa eficiente del mundo, no es mas que la causa final; Dios no es providencia; es regido el mundo por la fatalidad. — Juicio sobre estas teorías; su vicio radical; el cristianismo solo ha podido llenar los vacíos que presentan (1).

En la última leccion, partiendo de la conciencia cristiana, nos hemos elevado á Dios. Hemos visto que el

(1) Autores que deben consultarse: ademas de los escritos de Platon, de Aristóteles y de sus comentadores, se leerá con fruto entre los modernos: 1.º El P. Mourgues, *Plan teológico del pitagorismo*; 2.º Ritter, *Historia de la antigua filosofía*, t. II y III. Trad. del alemán: 3.º MM. Ravaisson, *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles*; 4.º Pierron y Zevort, *Introducción á la metafísica de*

yo, el mundo, y todo lo finito, no tiene su razon de ser en sí mismo, ni es concebible solo. El mundo no es comprensible sino por una causa colocada fuera del mundo. La idea de esta causa primaria, soberana y perfecta, la idea de lo infinito está en nuestra conciencia, cuyo principal elemento forma. Expresa esta grande idea la realidad mas sublime y perfecta. Luego existe lo infinito. Causa libre del mundo, y poseyendo todas las perfecciones, toda la realidad del ser en un grado sin límites, es esencialmente distinta de lo finito: confundir á Dios con el mundo, es destruir la razon para llegar á la nada.

Tales son los resultados que hemos obtenido. Nos hemos colocado, hemos dicho ya, en el seno de la conciencia cristiana; hemos querido demostrar por el raciocinio la enseñanza de la conciencia y del cristianismo. Se ha omitido una importante cuestion, la de los límites de la razon en el conocimiento de Dios, cuando el hombre, abandonado á sí mismo, está privado de las verdaderas tradiciones y de la luz del cristianismo. Es muy constante que, bajo la influencia de la enseñanza, nos demostramos con mucha facilidad verdades que no habriamos descubierto solos. Luego de esta facultad que debemos á la accion poderosa de la enseñanza cristiana de llegar por la demostracion á la idea mas perfecta de Dios, no se sigue que esta nocion sea el fruto único de la razon y de la conciencia. Es pues muy importante determinar lo que pueden y lo que no pueden la razon y el raciocinio en este órden. No se debe sin duda re-

Aristóteles: 5.º Julio Simon, Estudios sobre la Teodicea de Platon y de Aristóteles: 6.º Schwalbe, Bosquejo de la Filosofía de Platon, á la cabeza de una traduccion de los Diálogos: 7.º H. Martin, Estudios sobre el Timeo de Platon, trabajo tan notable por la erudicion y sabiduría de las miras como por la pureza de las doctrinas. Nosotros nos hemos servido de ellos con ventaja.

bajarlos demasiado; mas no se les debe atribuir tampoco mas poder y valor que el que tienen en realidad. ¿Cómo se debe proceder en esta determinacion? ¿Es necesario interrogar á la lógica ó á los hechos? La lógica sola no nos dirá mas que una cosa: es de hecho cómo poseemos el conocimiento de lo infinito; mas como hay una desproporcion necesaria entre lo finito y lo infinito, no podemos esperar por el solo raciocinio establecer todas las relaciones que existen entre lo finito y lo infinito. Hé aquí lo que nos dice la lógica sin fijar de una manera muy sencilla y precisa cuáles son las relaciones que podemos comprender entre lo finito y lo infinito, cuáles son las que no podemos alcanzar.

Es pues mejor dirigiarnos á la historia y á los hechos. Pero ¿cuáles son los hechos que debemos estudiar? En primer lugar digo que debemos salir de los tiempos cristianos: pues si es verdad que ha engrandecido realmente el cristianismo el conocimiento de Dios, que ha restablecido en la conciencia las ideas borradas y añadido á la razon nuevas ideas, estas ideas entradas una vez en el dominio de la conciencia y de la razon, obran aun sobre los entendimientos que niegan el cristianismo y su divinidad; y no se apercibian de que las verdades con que honraban sus especulaciones racionales estaban ya en su conciencia antes que raciocinasen y existiesen por el cristianismo. Es necesario pues remontarnos á lo pasado y colocarnos en el seno del mundo antiguo antes del nacimiento del cristianismo. Y para abreviar el trabajo fijémonos en lo que ha producido mas bello y grande la antigüedad. ¡Y bien! hay en la antigüedad dos nombres inmortales; dos nombres que son los símbolos del genio humano, del genio de la inspiracion y del genio de la lógica: estos nombres son los de Platon y Aristóteles.

¿Cuál pues ha sido la teología de estos grandes hombres? Esta teología nos presentará todo el valor y lati-

tud de la razon fuera del cristianismo. Tened entendido, señores, que Aristóteles y Platon no estaban desprovistos de toda tradicion; porque ¿qué es el hombre sin la tradicion? no es nada. Mas solo conocian tradiciones alteradas é imperfectas; y en tal posicion han empleado las fuerzas del mas poderoso genio en la demostracion de la divinidad; esta situacion es pues muy favorable al objeto de nuestras investigaciones.

Para formarse idea de la teología de Platon es necesario conocer los tres principios, los tres factores de la existencia admitidos por este filósofo: estos tres principios son las ideas, Dios y la materia prima.

Establece Platon en el conocimiento humano un elemento muy superior á las impresiones variables y múltiples de la sensibilidad. Al principio del libro sétimo de *la República* compara el hombre que no podria elevarse mas allá de los sentidos y de sus imágenes con los desgraciados encadenados en una caverna, donde no tuvieran mas luz que la de algunos fuegos pálidos y sombríos colocados á su espalda. Estos fuegos arrojarian sobre el fondo de la caverna las sombras de todos los objetos que se hallasen entre ellos y los prisioneros. Estas vanas sombras serian para estos infortunados los objetos reales. Creerian tener ante sus ojos unos seres vivos; creerian verlos moverse, obrar y hablar, aunque no vieses mas que fantasmas. Sin embargo, seria profunda su conviccion de esta realidad y completa su satisfaccion. Mas ¡cuál no seria su sorpresa y su gozo á la vez, si sacados de este triste lugar fuesen llevados á la luz del medio dia! Habitados poco á poco á las claridades superiores, ¡con qué gozo no contemplarian sus ojos el brillo de los colores, la belleza de las formas y las realidades vivas! Sin duda les causaria compasion su primer estado.

«Y bien! dice Platon, esta es precisamente la imagen de la condicion humana. El antro subterráneo

es este mundo visible; el fuego que le ilumina es la luz del sol; y el cautivo que sube á la region superior y la contempla es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible (1).»

Esta esfera inteligible significa las ideas. Estas nos representan los tipos inmutables de las cosas pasajeras y movibles, las verdades y las relaciones necesarias que concibe nuestra razon. Formando entre sí una vasta é inmutable gerarquía, las ideas propias á un género particular son dominadas por las ideas comunes á muchos; estas por las ideas universales que dependen todas de la idea del ser. En fin mas allá de la idea misma del ser está la idea de la idea, la idea suprema de la unidad y del bien, de donde se derivan todas las demas.

Son absolutamente independientes las ideas de los entendimientos que las conciben; no existen en las cosas, ni en el tiempo, ni en el espacio; existen en sí mismas, eternas é inmutables. Está en ellas el origen de toda ciencia verdadera; pues no hay ciencia de lo que pasa y varía; solo sí de lo necesario, inmutable y absoluto. Son pues las ideas en el mundo intelectual, lo que es el sol para el mundo físico. El que derrama sobre los objetos de las ciencias la luz de la verdad, dice Platon, el que da al alma la facultad de conocer es la idea del bien; esta idea es el principio de la ciencia y de la verdad, segun que pertenecen al dominio de la inteligencia.

Estas ideas, sustancias eternas, tipos de las cosas y luz de la inteligencia, son el objeto de la contemplacion del mismo Dios. Llegamos aquí á la teología de Platon.

Causa y fin del mundo, el Dios de Platon es un espíritu dotado de una sabiduría y bondad perfectas. En el *Timeo* se eleva Platon á Dios por el principio de cau-

(1) *República*, lib. vii.

salidad. «Es necesario que todo lo que nace provenga de una causa, todo nacimiento que no tuviera causa es imposible.... El mundo ha tenido origen, puesto que es visible, tangible y corporal: todas estas cualidades son sensibles; ahora bien, lo que es sensible, siendo comprendido por la opinion con ayuda de los sentidos, aparece como naciente y producido. Decimos que lo que nace tiene necesariamente una causa; mas es imposible encontrar el principio y el padre del universo, y si se le conociese, referir su obra.... Sin embargo, siendo el universo la cosa mas bella de las producidas, su causa es la mas perfecta de las causas. Ha sido pues hecho sobre un modelo inmutable que comprenden la razon y la sabiduría (1).» Este modelo son las ideas que conoce y copia la inteligencia divina.

¿Mas bajo qué motivo ha compuesto Dios este universo? «Se mostró bueno, dice Platon; pues bien, lo que es bueno permanece siempre extraño á toda clase de envidia; estando pues exento de esta quiso que todo se le pareciese en cuanto es posible.»

Vemos evidentemente en estos pasajes la idea de un Dios eterno, único, perfecto, soberanamente inteligente, sabio y bueno; de un Dios causa formadora y organizadora del mundo.

En el libro décimo de las *Leyes* nos da Platon una nueva prueba de la existencia de Dios por la necesidad de un primer motor, y de un motor que se mueve á sí mismo. Prueba despues que este Dios es una providencia que se extiende á todas las cosas grandes y pequeñas. «No hacemos á Dios la injuria de colocarle mas abajo de los obreros mortales; y mientras que estos á proporcion que sobresalen en su arte, se aplican tambien mas á acabar y perfeccionar todas las partes de sus obras, ya grandes ya pequeñas, no decimos que

(1) Platon, el *Timeo*, p. 302. Ed. de Dos-Puentes.

Dios que es muy sabio, que quiere y puede interesarse por todo, desprecie las cosas pequeñas á las cuales le es mas fácil proveer, y no preste su atencion mas que á las grandes, como haria un obrero indolente ó débil disgustado del trabajo (1).»

Admite pues Platon una providencia general que mantiene el orden del mundo en su integridad y perfeccion; admite tambien una providencia particular que vela sobre cada individuo y que extiende sus cuidados hasta sobre la menor accion y afeccion del hombre; «de manera que la perfeccion de la obra es extensiva hasta los menores detalles,» dice Platon. El objeto principal de esta providencia es castigar el crimen y recompensar la virtud sobre la tierra y en la vida futura. Muriendo Sócrates, desarrolla en el *Phédon* pruebas magnificas de la inmortalidad del alma. «Es necesario hacer todo lo posible á fin de adquirir la sabiduría y la virtud durante esta vida, pues el premio del combate es bello y la esperanza grande.» Tal es la conclusion de este admirable diálogo.

Asi, señores, el Dios de Platon no solo es una causa y una fuerza inteligente y perfecta; sino tambien una providencia. Estas nociones de la divinidad son verdaderas y bellas.

Mas este Dios causa inteligente, este Dios providencia no es una causa creadora. Al lado de este Dios existe una materia eterna, y eternamente en movimiento. Volvamos al *Timeo*, aquí es principalmente donde encontramos la teoría de la produccion del mundo. «Quiso Dios que todo fuese bueno, y, en los límites de su poder, que no hubiese nada malo. Encontrando pues todas las cosas visibles no en reposo, sino en una agitacion sin regla y sin orden, todo lo estableció en armonía; lo que juzgó muy preferible.»

(1) *Las Leyes de Platon*, lib. x.

Podria multiplicar las citas ; mas ¿ nó seria un trabajo superfluo ? El pasaje que acabamos de oir , al que por otra parte no hay ninguno contrario, ¿ no basta para autorizarnos á concluir que , segun Platon , no ha producido Dios la sustancia que es eterna , increada como el mismo Dios ? Advertid tambien que esta materia necesaria posee un movimiento que la es inherente y propio , aunque desordenado y ciego. Dios no es pues mas que el organizador de esta sustancia y el regulador de estos movimientos. Amasa y labra la materia; forma en primer lugar la grande alma del mundo; despues los grandes dioses visibles , los astros ; luego los dioses inferiores, los elementos , los hombres , &c..... No es de mi intento exponeros esta cosmología.

Tales son los tres principios que reconoce Platon; las ideas, tipos eternos, inmutables é increados de las cosas , y verdadera luz del entendimiento ; Dios , fuerza inteligente y sabia , arquitecto del mundo , y regulador de sus movimientos ; en fin la materia eterna é increada.

Ahora ¿ qué relaciones establece Platon entre estos tres factores de la existencia , y principalmente entre Dios y las ideas ? ¿ Son las ideas dependientes ó independientes de Dios ? ¿ Son simples pensamientos de Dios , ó existen en sí mismas ? ¿ Es Dios su causa eficiente ? Ya lo coñoceis , señores , no se trata aquí de la cuestion en sí misma , sino solo de la opinion de Platon. Plutarco y un gran número de escritores antiguos y modernos han creido y firmado que las especies inteligibles no eran para Platon otra cosa que las ideas del mismo Dios. Mas no se ve sobre qué fundamento positivo repose esta opinion. ¿ No excluye Platon esta interpretacion cuando habla de una manera tan sencilla y precisa de la existencia de las ideas en sí mismas , cuando las presenta como realidades individuales é independientes ? En el *Timeo* da á las ideas el nombre de dioses eternos; dice que ha hecho Dios las cosas naturales á imitacion

de las ideas, y que el autor del universo es simplemente *imitador de los seres reales*.

Ademas, Platon, en algunos pasajes de sus escritos, parece identificar la idea de la unidad y del bien con el mismo Dios. Hay tambien un pasaje, en el libro sétimo de *la República*, en el que parece ocupar esta idea el lugar de una causa activa y eficiente; no es ya un simple tipo inmóvil y simplemente inteligible, es una idea inteligente y causadora. Sin embargo, este pasaje, el mas explícito de todos, es susceptible de dos interpretaciones. Es evidente que atribuye Platon á la idea del bien una grande parte en la formacion del mundo; ¿mas es como causa ejemplar, ó bien como causa eficiente? Esto es lo que queda indeciso. De cualquier modo que sea, pues no podemos entrar en esta discusion, es constante que la teoría de Platon acerca de la relacion de Dios y de las ideas, es muy obscura y embarazosa. Hoy, señores, nos parece tan sencillo raciocinar de esta manera: las ideas son las formas de la inteligencia, necesitan una sustancia que las lleve, y una inteligencia que las conciba; si hay ideas eternas, inmutables y necesarias, no pueden existir mas que en y por una inteligencia que posea los mismos atributos, en una inteligencia que sea como el lugar de las ideas, y su inmutable sustancia.

Este raciocinio, lo repito, nos parece natural y justo; frecuentemente se le ha atribuido á Platon, se ha dicho tambien que por un razonamiento análogo á este era como se elevaba dicho filósofo á la divinidad. ¡Y bien! no está este raciocinio en Platon. Es la opinion mas probable que pone á Dios de un lado y las ideas de otro, considerando estos dos principios como igualmente eternos y necesarios, pero separados é independientes. Demuestra Platon á Dios por el principio de causalidad, por la necesidad de un ordenador del mundo y de un regulador del movimiento. El procedimien-

to dialéctico que investiga lo universal y lo necesario al través de lo particular y contingente, le presenta las ideas que llegan á ser para él los tipos eternos, necesarios, é inmóviles de los seres. Conforme á estos tipos regulaba Dios su accion; segun estos modelos formaba los seres. Mas nace aquí una grave dificultad: ¿se puede concebir y admitir esta separacion entre Dios y las ideas? Y, si estas le son extrañas á Dios, ¿podia apercibir-las y tomarlas por modelo? Admitiendo que pudiese conocerlas, no hallaba su luz en sí mismo; no era su propia luz; no era pues soberanamente perfecto. Una consecuencia inevitable de la separacion establecida entre Dios y las ideas es pues la alteracion de la nocion misma de la perfeccion soberana. Hay mas, y en esta hipótesis las mismas ideas son destruidas. En efecto las ideas, para Platon, vienen á resumirse en la del bien, y de la unidad absoluta, á la cual ha consagrado este filósofo uno de sus mas célebres diálogos, el *Parménides*. La unidad está separada allí, con una lógica admirable, de todo lo que es temporal, y se dicen cosas sutiles y profundas. Mas cuán lejos está Platon de haber visto todas las perfecciones y la verdadera naturaleza de la unidad viva é infinita! Como no se explica en parte alguna con claridad sobre la identidad necesaria de la unidad absoluta é infinita con Dios, parece hacer de esta idea una pura abstraccion del entendimiento; y tal es el último término de su dialéctica. Es tan cierta esta tendencia platónica, que los discípulos mas entusiastas de Platon, los alejandrinos tomaron esta unidad en este estado de pura abstraccion. Despues de haberla separado de la inteligencia, quisieron hacerla superior á la inteligencia misma y no les quedó mas que una nocion indeterminada, é incomprensible, una unidad muerta y estéril.

He aquí sin duda grandes defectos en la teología de Platon; sin embargo no es esto la mayor acusacion que se le puede hacer.

Hemos visto que el tercer principio de la filosofía platónica es la materia eterna, necesaria é increada. Entendia Platon por la materia casi lo mismo que entendemos nosotros por la sustancia. La esencia, la sustancia de las cosas existia por sí misma y necesariamente. Esta materia prima era susceptible de todas las formas, y Dios, obrero inteligente y arquitecto habil, era quien debia organizarla segun el modelo de las ideas; producir y hacer reinar el orden en medio de este caos confuso de todos los elementos, y en el seno de un movimiento fatal y ciego. No era esta materia siempre dócil á las manos del obrero; le resistia frecuentemente; y de aquí, segun Platon, el origen del mal.

Contiene esta concepcion una contradiccion radical. ¡Qué! ¿fuera de Dios una sustancia eterna y necesaria como él! Mas si esta sustancia existe por sí misma, si no tiene su ser mas que de ella misma, tiene tambien por sí todos sus modos; es pues infinita; y tenemos pues dos infinitos; ó mas bien no es ya Dios infinito ni omnipotente. Como un obrero terreno, que necesita una materia para ejercer su actividad, no puede Dios obrar sino sobre una materia preexistente, y su accion es limitada por la naturaleza y por la resistencia de la materia que emplea!

Ya lo veis, señores, á pesar de sus bellas partes, no se sostiene esta teología; no puede elevarse á la idea de la perfeccion soberana, de la omnipotencia, del verdadero infinito.

Y sin embargo fue un grande progreso la doctrina platoniana en los tiempos anteriores. Sabeis en qué deplorables errores, respecto al primer principio, cayeron los filósofos mas antiguos de la Grecia. Parménides no admitia mas que un ser inmóvil, sin accion, sin inteligencia y sin vida. Heráclito no veia en el mundo sino una variedad indefinida y una inestabilidad perpetua. La unidad de Pitágoras no era mas que una unidad es-

téril, y su doctrina de los números no era otra cosa que una imagen imperfecta de la de las ideas. Apropiándose Platon todo lo verdadero y bueno de estos sistemas, aprovechándose de las lecciones de su maestro Sócrates, supo tambien inspirarse en las tradiciones orientales, cuyas fuentes le habian descubierto sus viajes. Ayudado de estos diversos auxilios, y fecundado por su poderosa reflexion, se elevó mas alto que todos sus predecesores en el conocimiento de Dios; y aun sus sucesores no pudieron alcanzarle. En este filósofo la opinion antigua llega á su apogeo. Sin embargo, ¡qué de defectos en esta opinion! La unidad encanta y arrebató al hijo de Ariston; la busca en todas sus especulaciones; y cuando cree haberla encontrado, quiere hacerla reinar en el estado, en el hombre y en las artes. ¡Y bien! id al fondo de todas sus teorías; y esta unidad, objeto de todos los esfuerzos de Platon, se écha allí de menos. Diré por qué, despues de haber expuesto en pocas palabras la teoría de Aristóteles.

Discípulo de Platon, se separó Aristóteles de la doctrina de su maestro y se trazó nuevos caminos: el punto de separacion fue la teoría de las ideas; una vez colocados en direcciones opuestas; no se volverán á encontrar estos dos filósofos. Se habia preocupado Platon sobre todo del elemento de generalidad que presenta el conocimiento: lo particular y lo individual fijó principalmente la atencion de Aristóteles. No concebía el filósofo de Estagira una materia, una sustancia indeterminada, y existente en sí misma; solo veía allí una abstraccion; la materia, la esencia y la forma jamás estan separadas para él de los individuos en que estan determinadas. La sustancia existe por sí misma; se determina ella tambien; y se modifica sin cesar en las individualidades sucesivas y diversas que componen el universo. El mundo es eterno y necesario; ha existido y existe siempre en el estado organizado, con sus fuerzas

y sus leyes; tiene en sí mismo el principio de su movimiento, la fuerza motora. Mas estaria eternamente este mundo como en el estado de sueño, en una eterna inaccion, si la fuerza motora que reposa en él no recibiese un poderoso impulso. Es necesario pues un primer motor, y este absolutamente inmóvil; pues si se moviese seria por algunas causas, y estas recibirian tambien su impulso de otras; y asi hasta lo infinito; absurdo demostrado por Aristóteles, cuya demostracion es el mayor servicio que ha hecho á la Teodicea.

Se eleva pues á Dios Aristóteles por la necesidad de un primer motor; pero observad bien que no es Dios la causa eficiente del movimiento, su causa creadora; no es mas que una causa impulsiva que pone en agitación las fuerzas motrices que residen en la naturaleza de los seres; y este impulso no se hace por un choque, es puramente espiritual; esto es lo que voy á explicar.

Dios, para Aristóteles, es el ser perfecto, el bien supremo, todo lo mejor que el hombre concibe. Es Dios una sustancia simple, porque una sustancia simple es superior á una compuesta; es eterno, porque tiene en sí mismo su principio, y es la causa del movimiento eterno del mundo eterno. Esta sustancia simple, incorpórea é incapaz de cambio es una inteligencia; porque ¿qué existe mas divino que la inteligencia? se pregunta Aristóteles. Esta inteligencia está siempre en accion, y la accion de esta inteligencia es la mas perfecta que nos es posible concebir; es la inteligencia divina conociéndose y contemplándose, y hallando en sí misma su felicidad. Luego Dios es soberanamente independiente, y se basta plenamente á sí mismo.

Segun que es bien supremo, llega á ser Dios la causa del movimiento; no crea las fuerzas motoras, lo repito; el Dios de Aristóteles, no menos que el de Platon, no son una causa creadora; atrae el mundo

como el iman al acero; el mundo inteligente y lleno de amor aspira al bien supremo, á Dios, y por este deseo ardoroso hácia el bien que es Dios, todas sus fuerzas adormecidas se despiertan, y entran en ejercicio. Dios mueve pues el mundo como objeto de deseo, como excitacion del deseo. Oigamos al mismo Aristóteles: «Lo deseable é inteligible mueven sin ser movidos, y lo desiderable primero es idéntico á lo primero inteligible. Pues el objeto del deseo es lo que parece bello, y el objeto primero de la voluntad lo que es bello. Deseamos una cosa porque nos parece buena, ó mas bien no nos parece tal, sino porque la deseamos. El principio aquí es la idea. Pues bien la idea es puesta en movimiento por lo inteligible, y el orden de lo deseable es inteligente en sí y para sí.... El ser inmóvil mueve como objeto del amor; y lo que no mueve imprime el movimiento á todo lo demas (1).»

La aspiracion continua del mundo inteligente hácia Dios constituye la unidad, la belleza y armonía de que habla tan frecuentemente Aristóteles, y por una magnífica imágen nos muestra el cielo y la tierra pendientes de Dios, como de su principio.

Dios no es pues, en la teoría de Aristóteles, la causa eficiente del mundo, sino su causa final. Y observemos aquí la diferencia primera entre la teología de Platon y la de Aristóteles. El Dios de Platon, lo hemos visto ya, no es criador del mundo, pero al menos es su arquitecto divino; obra directamente sobre él; la regularidad de sus movimientos, la organizacion de los seres que le pueblan y embellecen, la armonía del conjunto son la obra del artista divino, del copista divino de las ideas. En el sistema de Aristóteles todo es por sí mismo, todo es necesariamente. No conocia Aristó-

(1) *Metafisica*, lib. XII, cap. 7, traduccion de MM. Pierron y Zevort.

teles caos, ni movimiento ciego; existen los individuos por la union necesaria y eterna de la materia y de la forma; solamente es necesario un objeto en este mundo, y este objeto no puede ser mas que el bien supremo que le aparece, le atrae y pone en movimiento.

Mas lo que acaso os va á admirar mas es que mueve Dios el mundo, en el sentido que acabo de explicar, sin conocerle. Si hay un punto claro, un principio demostrado claramente en la metafísica de Aristóteles, es que Dios no puede conocer mas que á sí mismo, y que si pudiese abrazar su pensamiento otro objeto mas que el mismo, perderia su perfeccion y felicidad. Hay todo un capitulo en el libro XII de la metafísica, el 9, empleado en establecer esta demostracion. Las consecuencias que vamos á sacar de este principio son muy graves para que no deba ante todo poner á vuestra vista un testimonio preciso. «¿Cuál debe ser el estado habitual de la inteligencia divina? se pregunta Aristóteles. Si no pensase nada, si estuviese como un hombre dormido, ¿dónde estaria su dignidad? Y si piensa, pero que depende su pensamiento de otro principio, no siendo entonces ya el pensamiento su esencia, sino una simple facultad de pensar no sabria ser la mejor esencia, porque lo que le da su valor, es el pensar. En fin, ya sea su esencia el pensamiento, ó ya la inteligencia, ¿qué piensa? O piensa en sí misma, ó en algun otro objeto, y si piensa en otro objeto es siempre el mismo, ó bien varia. ¿Importa, si ó no, que el objeto de su pensamiento sea el bien, ó la primera cosa que ocurre? ó mas bien ¿no seria un absurdo que tales y cuales cosas fuesen el objeto de su pensamiento? Asi claro es que piensa en lo que existe mas divino y excelente, y *que no varia de objeto*; pues variar, seria pasar de mejor á peor, y esto seria ya un movimiento. Y si no es el pensamiento, sino una simple facultad, es probable que la continua-

;

cion del pensamiento seria para ella una fatiga..... Hay cosas que mas bien no deben verse que verlas, si no no seria el pensamiento lo que hay mas excelente. La inteligencia divina se piensa pues ella misma, puesto que es lo mas excelente que hay, y el pensamiento es el pensamiento del pensamiento..... El pensamiento humano no tiene su objeto en sí mismo, mientras que el pensamiento eterno, que comprende su objeto en un instante indivisible, se piensa él mismo durante toda la eternidad (1).»

Segun este pasaje es evidente que el objeto del pensamiento divino es su mismo pensamiento, y que no cambia de objeto, pues variar seria decaer. No teniendo pues Dios otro objeto que él mismo, no puede conocer el mundo; traeria consigo este conocimiento la fatiga, la mancha y la decadencia, tal es la verdadera doctrina de Aristóteles.

Mas si no conoce Dios el mundo, ¿cómo puede gobernarle? Si no es regido el mundo por una inteligencia buena y sabia, está bajo el imperio del destino, de una fatalidad invencible; y no hay Providencia. Sí, señores, hé aquí el término de la teología de Aristóteles la negacion de la Providencia. Tampoco habla jamás este filósofo de la bondad y justicia de Dios, y no procura conciliar la existencia del mal con la perfeccion divina.

¡Habeis visto, por el contrario, con qué inteligencia, con qué amor y elocuencia habla Platon de la Providencia! No teme, para sí, mas que los cuidados de esta Providencia, extendiéndose hasta los seres mas humildes, hiciesen decaer á Dios de su perfeccion soberana ó disminuyesen su felicidad suprema.

Resumamos en dos palabras la teología de Aristóteles

(1) *Metafísica*, lib. XII, cap. 9, traduccion de MM. Pierron y Zevort.

y la de Platon. El Dios del primero no es mas que la causa final del mundo; no es una Providencia. El Dios del segundo es una fuerza eficiente, una Providencia, mas no es una causa real, y creadora.

Acabo de exponeros, de una manera sin duda muy imperfecta, pero tan fielmente como me ha sido posible, la teología de Platon y la de Aristóteles, es decir, todo lo mejor que ha producido la opinion antigua. Sé que jamás han sido interpretadas estas teorías como acabo de hacerlo; el entusiasmo de los discípulos é intereses de escuela ó de sistema han conducido á muchos historiadores y filósofos á atribuir á Platon y á Aristóteles opiniones que no eran suyas. Mas cuando se atiende uno á los textos y á los textos auténticos, cuando se desprecian las tradiciones de escuela, procedentes evidentemente de orígenes sospechosos, se llega infaliblemente á las interpretaciones que acabo de presentaros, y que por otra parte son las de los mas modernos y hábiles críticos. Acabamos de tocar los límites de la opinion antigua cuando ha querido elevarse hácia Dios. Séame permitida, señores, una pregunta. ¿Estais satisfechos de las teorías que acabo de bosquejar? ¿No han herido algunos de vuestros sentimientos mas intimos y quebrantado algunas de vuestras convicciones mas profundas? Aun antes que hiciese su crítica, ¿no estabais apercebidos de los vicios que presentan? Es necesario convenir en que son estas teorías un edificio muy mal concebido, y apoyado sobre unas bases muy vacilantes. Sí, célebre Platon, sublime poeta, cantor divino, cuya voz, despues de tantos siglos, viene todavía á despertar los ecos mas profundos del alma; vos que en un lenguaje encantador de armonía, sabeis aun inflamarnos hácia lo verdadero, lo bueno y lo bello; vos que nos encantais con la unidad que haceis destellar con tanto poderío, ¿no os habeis apercebido que separando á Dios de las ideas, y dándole por objeto

único y esencial de su inteligencia las ideas de lo finito, introducís lo finito en lo infinito, y destruíis al mismo Dios? ¿No habeis visto que le negáis tambien por la coeternidad y necesidad de la materia rebelde, que presenta siempre á la accion divina una resistencia invencible, y que hace desvanecer asi la idea de la omnipotencia?

Y vos, poderoso legislador del entendimiento humano, creéis haber suspendido el mundo, como decís, de vuestro Dios solitario y egoísta; y no llegáis mas que á una concepcion muy inferior á la de vuestro maestro, á una concepcion fatal para la humanidad.

Sin embargo, ¿quién de nosotros podrá creerse superior á estos dos hombres, la gloria eterna del entendimiento humano? Se pueden colocar otros nombres al lado de estos; pero ¿hay en la antigüedad ó en los tiempos modernos nombres que pudiesen superarlos? no lo creo. ¡Y bien! desde el fondo de nuestra pequeñez señalamos con seguridad los vicios de estas teorías; un niño inteligente que sepa el catecismo será capaz de hacerlo. El progreso de la opinion moderna no proviene del hombre; pues, lo repito, ¿hay genios mas grandes que Platon y Aristóteles? ¡Gloria á Dios! Señores, poseemos una idea que no tenia la antigüedad; poseemos la idea de la omnipotencia, de la omnipotencia creadora, del verdadero infinito. Había sido alterada esta idea en la tradicion humana; la teoría de la emanacion, que está en el fondo de todas las antiguas cosmogonías y teogonías, la habia desfigurado enteramente. Jamás pudo la humanidad comprenderla por sus fuerzas solas. En el dia señalado destellará de nuevo esta grande idea sobre el mundo para regenerar el entendimiento. El libro que será el instrumento de esta renovacion comienza con estas palabras: «En el principio crió Dios el cielo y la

tierra.» Con la omnipotencia infinita será también manifestada la vida divina, y los apóstoles de Cristo recibirán la misión de crear una humanidad nueva en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Iluminado por esta luz, se elevará el entendimiento en lo sucesivo con una maravillosa facilidad á la idea de la divinidad, tan obscura para los primeros sabios de la Grecia, tan embarazosa y difícil también para sus más ilustres filósofos.

En la próxima lección comprobaremos este progreso, y seguiremos el desarrollo de la demostración de Dios en el seno del cristianismo.

LECCION VII.

HISTORIA DE LA TEODICEA CRISTIANA.

Vuelta sobre la conclusión de la lección precedente. — Eclecticismo cristiano aplicado á las doctrinas de la antigua filosofía. — Desarrollo de las pruebas de la existencia de Dios bajo la influencia del cristianismo. — San Agustín: sus ideas sobre la preparación necesaria del alma para elevarse al conocimiento de Dios; su método demostrativo; análisis de sus argumentos: contingencia é imperfección del mundo; desde su primer paso se eleva san Agustín más arriba que Platón; ideas de verdad, de belleza y de bondad; el elemento principal de las consideraciones agustinianas es únicamente cristiano. — Lo que falta á la argumentación de san Agustín. — San Anselmo: análisis de la demostración hecha en el *Monologium*. — Progreso de la prueba (1).

Nos han enseñado nuestros últimos estudios que no había podido elevarse la opinión pagana á pesar de sus nobles esfuerzos á la idea perfecta de Dios. Era cono-

(1) Autores que deben consultarse: *Sancti Augustini opera*; *Sancti Anselmi opera*.

cida la existencia de Dios; y la especulacion filosófica habia llegado tambien á cierta concepcion de la unidad, simplicidad y perfeccion de la naturaleza divina; mas esta concepcion era incompleta y estaba mezclada de errores. Probaban Platon y Aristóteles que Dios era uno; pero ¿cómo conciliar la unidad divina con la necesidad y la eternidad de la materia increada? En vez pues de la unidad divina, es un verdadero dualismo el que se encuentra en el fondo de sus teorías. Hablan de la perfeccion y del poder de Dios; mas esta perfeccion y poder tienen sus límites. El ser, que pertenece al mundo por esencia, disminuye mucho, por decirlo así, la realidad y perfeccion del ser divino; y el poder de Dios encuentra en la resistencia de la materia un límite insuperable. No era conocido Dios sino muy imperfectamente; y la teología mas elevada y mejor de las antiguas, la de Platon, poco consiguiente consigo misma, y no presentando á la duda mas que una débil barrera, se encontraba expuesta á los golpes de la impiedad y del ateismo. Establecen pues los hechos de una manera incontestable que la razon, privada del apoyo de las tradiciones divinas y de la luz del cristianismo puede muy bien llegar á cierto conocimiento de Dios, pero jamás á la noción perfecta de su ser, y no acierta á establecer las verdaderas relaciones que existen entre el mundo y su autor. Se ha repetido esta experiencia en los tiempos modernos, cuando desdeñando la razon el apoyo del cristianismo ha querido separarse por nuevas sendas, en las que ha encontrado los escollos contra los cuales se habia estrellado la especulacion antigua.

Ha sido el cristianismo en el mundo la manifestacion de la verdadera y perfecta noción de Dios. Cuando ha revelado al mundo la unidad absoluta, la infinidad, la omnipotencia y la vida incomunicable de Dios ha completado y perfeccionado la idea de Dios en la concien-

cia del hombre. Esta difusion de la luz divina, elevando el nivel de la opinion, ha hecho capaz al entendimiento humano de discernir lo verdadero, erróneo ó incompleto de la antigua filosofía. De aquí ha nacido un verdadero eclecticismo cristiano, sobre el cual quiero fijar un instante vuestra atencion.

Habia reconocido Platon que lo universal es antes que lo particular, que la idea debe preceder necesariamente al objeto en que está realizada, como el plan del artista precede á la obra de su arte; habia pues admitido las ideas, tipos inmutables de las cosas pasajeras. Mas no habia sabido dónde colocar estas ideas; y le pareció hacer de ellas seres reales é independientes, objetos de la contemplacion de Dios y modelos de sus obras. Aristóteles, por el contrario, hacia consistir toda la perfeccion y la vida de la inteligencia divina en la contemplacion egoista de sí misma, y en la ignorancia absoluta de todo lo que no era ella. Comprendian bien Platon y Aristóteles la necesidad de la unidad divina y de su soberana perfeccion, y sin embargo no podian desembarazar su imaginacion de una sustancia increada, necesaria y coeterna á Dios. Cuando dió el cristianismo al mundo la doctrina del Verbo, de la Trinidad y de la creacion, entonces fue posible separar lo verdadero y lo falso mezclado en sus especulaciones.

Asi es una verdad decir con Aristóteles que se contempla Dios á sí mismo y encuentra su felicidad en la actividad eterna de su inteligencia; y añadiendo el cristianismo que esta contemplacion divina engendra en Dios una imagen de sí mismo, una palabra que expresa todo su ser, el Verbo coeterno y consustancial, será completada la verdad entrevista por Aristóteles. Mas la opinion de este filósofo, de que Dios no puede ni debe conocer mas que á sí mismo, será maldecida como una detestable impiedad, como un fatal error que implica la negacion de la Providencia.

Así será verdad decir con Platon que hay ideas eternas, inmutables y necesarias: mas no serán estas ideas seres; no serán mas que pensamientos de Dios; y la contemplacion de estas ideas, de estos tipos de lo finito no será el objeto primero, esencial de la inteligencia divina, el origen de su felicidad; habrá en Dios antes que el Verbo del mundo el Verbo del mismo Dios.

En fin, será tambien verdad decir con Platon y Aristóteles, que Dios es perfecto; y ante el dogma de la creacion desaparecerán y se desvanecerán para siempre el mundo necesario y la sustancia increada. La psicologia será tambien perfeccionada por el progreso del conocimiento de Dios; el elemento platónico de generalidad y de universalidad será conservado en la opinion; pero lo particular permanecerá tambien en todos sus derechos, y no será sacrificado á lo universal.

Tal fue, señores, el eclecticismo cristiano, el eclecticismo de los padres; ya veis que no dejó de caer en sus manos la herencia de la verdad. En las relaciones del hombre con Dios, lo mismo que en el conocimiento del Ser soberano, el cristianismo fue la causa de grandes y esenciales progresos, cuya enumeracion no es hoy de mi intento.

Mi designio es exponeros el desarrollo de la demostracion de Dios por el cristianismo; manifestaros que bajo la influencia de la revelacion cristiana, la prueba de la existencia de Dios ha sido tratada con mucha mas verdad, profundidad y rigor que lo habia sido en los tiempos anteriores; que se ha engrandecido y completado verdaderamente. No se ha hecho este desarrollo sino lentamente y con el auxilio del tiempo; tendremos pues que estudiar este progreso de la opinion en la continuacion de las edades cristianas.

Son numerosas las pruebas de la existencia de Dios; se las ha distinguido en pruebas cosmológicas, antropo-

lógicas y ontológicas. La prueba ontológica, ya se eleve del mundo á Dios, ya se encierre en la idea de Dios, es la base y fundamento de las demas. Esta prueba pues es la que debe fijar principalmente nuestra atencion; y es la única tambien cuyo desarrollo histórico estudiaremos.

Casi todos los padres y filósofos cristianos se han ocupado de las pruebas de la existencia de Dios; es verdad, sin embargo que buscaban mas bien en estos ejercicios del pensamiento un medio de elevar el alma á Dios, que una tesis que sostener y probar. Para limitarnos á este inmenso objeto nos veremos precisados á estudiar solamente los grandes hombres que han adelantado la demostracion de Dios, y que la han hecho hacer progresos esenciales. Estos hombres son en primer lugar san Agustin, que resume toda la época y doctrina de los padres; san Anselmo en la edad media, y Descartes en los tiempos modernos.

Os es conocida la vida de san Agustin, señores; sabeis cuáles fueron sus pasiones, cuál su juventud borrascosa; no ignorais tampoco los inmensos sucesos de su elocuencia en Cartago, en Roma y en Milan. En esta última ciudad habia Dios marcado el término de los extravíos de esta alma ardiente. Iluminado con la luz de la verdad, y disgustado de la ilusion de los bienes terrenos, se libró de la cadena de las pasiones, se retiró Agustin á la campiña con algunos amigos y criados para entregarse allí á las meditaciones divinas, á la oracion, y para prepararse á su bautismo. En este retiro compuso Agustin muchos escritos en que encontramos las huellas de los pensamientos y movimientos de su alma en esta memorable época de su vida.

Entre estos libros hay uno que debo mencionar; porque puede ser considerado como una especie de introduccion al método de san Agustin para elevarse á Dios. Este libro es un diálogo de san Agustin con la ra-

zon (1). Primero se pregunta Agustín cuáles son los objetos que quiere conocer; Dios y el alma, responde. Y ¿cuál será el conocimiento de Dios que podrá satisfacer la aspiración de su inteligencia? ¿Se contentará con conocer á Dios como conoce al amigo que está junto á él, este otro á él mismo Alypius? «No, responde Agustín, pues conocer por los sentidos, ver, tocar y sentir no es conocer; el alma de mi amigo es la que deseo conocer; pero me veo obligado á confesar que no conozco mas al alma de mi amigo que á mí mismo. Deseo pues conocer á Dios mejor que conozco á mi amigo y á mí mismo.» Entonces pregunta la razón á Agustín si al menos la teología de Platon y la de Aristóteles ¿no le parecen suficientes? «Serán verdaderas, contesta Agustín, quiero ir mas allá.» «Mas las verdades matemáticas, replica la razón, son muy claras; y no estarás plenamente satisfecho si sabes lo que es Dios tan claramente como conoces las propiedades del triángulo y del círculo.» «Convengo en efecto, dice Agustín, que las verdades matemáticas son muy claras; mas espero otros goces y otra dicha del conocimiento de Dios; espero tambien llegar un día á un conocimiento de Dios mas claro que las verdades matemáticas mas evidentes, por ejemplo que siete y tres son diez; no puedo pues comparar estas cosas.» Entonces la verdad satisface las disposiciones de su discípulo y promete á Agustín hacer brillar á los ojos de su razón el conocimiento de Dios como brilla el sol á los ojos corporales. Mas para ser capaz de esta vista de Dios es necesario que sea purificada el alma de todas sus preocupaciones y errores; es necesario que tenga una confianza sin límites en la bondad divina, que desee, que llame y que ame la luz; en otros términos, es necesario que posea el alma la fe, la esperanza y la caridad. A estas pala-

(1) *S. August. opera*, t. 1. *Soliloquia*.

bras, enmudecido Agustin, se postra de rodillas y prorrumpe su alma en una de estas ardientes súplicas en que nos hace admirar el corazon mas tierno y el amor mas vivo hácia el Dios que le atrae y embelesa con sus poderosos encantos é interesantes secretos.

Hé aquí cómo se preparaba Agustin á las meditaciones que debian elevarle á Dios. ¿ Cuáles son ahora las demostraciones evidentes que prometia la razon á Agustin ? Hemos visto un ejemplo admirable del método de san Agustin en su diálogo con su madre, en el momento en que, abandonando para siempre la Italia, se embarcaba para Africa, futuro teatro de su apostolado.

Esta madre, que tanto habia llorado á este hijo, feliz y satisfecha entonces, no debia volver á ver las riberas de su patria. Tuvo lugar esta conversacion pocos dias antes de su muerte, en Ostia, mientras que se esperaba un viento favorable. Estaban apoyados sobre una ventana Agustin y su madre, y su vista se perdía en el azul del cielo de Italia extendido sobre sus cabezas. « Elevando hácia Dios la ardiente aspiracion de nuestras almas, recorreremos sucesivamente todos los seres terrenos, y el cielo desde donde envian su luz á la tierra, el sol, la luna y las estrellas. Poseidos de admiracion hácia vuestras obras, elevemos todavía mas alto nuestros pensamientos y discursos; lleguemos á las regiones del alma, y traspasémoslas, para detenerlos en la de vuestra infinita fecundidad, y reposarnos en la region en que alimentais al alma con el pan de la verdad, y donde la vida que se respira es la misma sabiduría por quien todo ha sido hecho, la sabiduría que no ha sido creada, pero que, inmutable siempre, no conoce pasado ni futuro, puesto que es eterna. Todos los seres que hemos considerado nos dicen á una voz: No nos hemos hecho nosotros mismos; sino el que es eterno nos ha criado. Entonces, imponiéndolos silencio, supliquémos á esta sabiduría divina nos hable no solo ya por

la voz de las criaturas, sino tambien por sí misma, y que arrebate nuestras almas á la contemplacion de su infinita belleza (1).....»

Encontramos en estas admirables palabras todo el método de san Agustin, pero sin pruebas ni desarrollos. Debemos buscar estas pruebas y desarrollos en otra parte; y la primera cosa que hay que comprobar, es el mismo principio, y la esencia de la demostracion del santo doctor. Creemos poderla resumir de esta manera (2): No nos presenta el mundo mas que la imágen de la mutabilidad, y de la variabilidad; los seres que le componen son y no son, pues nacen y mueren. Esta naturaleza corporal, sometida á la mortalidad, es por otra parte muy inferior á la naturaleza espiritual. En efecto, el alma manda al cuerpo; juzga de todas las cosas visibles, aun de las mas sublimes, de los astros, por ejemplo, puesto que conoce sus leyes y mide sus movimientos; es pues superior á toda la naturaleza corporal. Reconoced aquí el débil pensamiento de Pascal, mas fuerte que el mundo, porque se conoce y conoce tambien á este mundo que le quebranta, mientras que este mundo no se conoce.

Mas esta naturaleza excelente está llena de imperfecciones y defectos. Adquiere por un trabajo largo y difícil la sabiduría y la ciencia; luego no es por esencia la sabiduría y la ciencia. ¿Y cuántas veces no se cubre de nubes el astro que luce en ella? ¿no se emboza de tinieblas? Adquiere el alma, y pierde, ignora; se acuerda, y olvida; unas veces quiere esto, otras aquello; en una palabra, está sujeta á la mutabilidad é imperfeccion, como la misma naturaleza corporal.

Asi toda la naturaleza, tanto los espíritus, como los cuerpos, nos advierten, que no se han hecho á sí mis-

(1) *San August. opera*, t. I. *Confess.* l. IX, c. 10.

(2) *Thomassinus Dogm. Theol.*, t. I. *de Deo*, lib. I.

mos; pues si existiesen por sí mismos, serian eternos é inmutables. «Elevando su voz el cielo y la tierra nos gritan que han sido hechos, pues varían y pasan. Pero lo que no ha sido criado, lo que es eterno, nada tiene en sí que no sea también eterno; de aquí, no puede ser objeto de cambio. El cielo y la tierra nos dicen que han sido hechos, y que no lo han sido por sí mismos, pues no eran antes de ser, para hacerse causa de sí mismos. Esta voz del cielo y de la tierra es la misma evidencia; y vos, Señor, sois el criador del cielo y de la tierra (1).»

He aquí, señores, el primer grado por el que se eleva san Agustín á Dios, la primera prueba que da de su existencia. Ya veis que, desde el primer paso, saltó el abismo ante el cual se habia detenido la opinion antigua. El mundo eterno y necesario, que venia á fijarse siempre entre el pensamiento de Platon y el Dios que hubiera querido conocer, desaparece aquí y se desvanece.

Profundizando el estudio del alma, descubre san Agustín nociones de verdad, de belleza y de bondad que le conducen también á Dios. Vamos á analizar también su argumentación: Hay algunos principios en la razón, base de toda moral y virtud, que poseen una evidencia perfecta, y que descubrimos luego que les prestamos nuestra atención. Estos principios que presiden á todos nuestros juicios morales, muy lejos de ser un producto de nuestra razón, dominan nuestra conciencia, y producen en ella la paz ó la turbación, según que obedecemos á sus prescripciones ó las violamos (2).

Si hay principios inmutables en moral, los hay también en la ciencia del razonamiento y en la de la naturaleza; hay axiomas evidentes; las leyes de los nú-

(1) *San August. Confess.*, l. II, c. 4.

(2) *Opera*, t. I. de *Libero arbitrio*, l. II, c. 8, 10, 12, 13.

meros y de las figuras geométricas, hay las relaciones de los sonidos. En todos estos órdenes, encontramos ideas necesarias, una verdad que no hemos hecho, y que existe independiente y fuera de nosotros (1).

«En todos estos órdenes, dice san Agustín, hay alguna cosa superior al entendimiento y á la razón; esta alguna cosa es la verdad, y la verdad es Dios (2).»

Discurre san Agustín sobre lo bello como acaba de hacerlo sobre lo verdadero. Lo bello relativo le revela la belleza absoluta que habia conocido y amado demasiado tarde, dice. Creo me permitireis de buen grado citar el pasaje siguiente: «Lo que nos agrada en todas las artes es la conveniencia, que constituye la belleza y la armonía. La armonía hace reinar la unidad por la similitud de las partes iguales ó por la simetría de las partes desiguales. Mas ¿quién buscará la perfecta belleza en los cuerpos? La belleza, la unidad primera no es vista por los ojos, ni por los sentidos, no lo es sino por el entendimiento. Pues ¿cómo juzgaríamos de la belleza de los cuerpos? ¿Cómo juzgaríamos que es muy inferior á la belleza suprema, á la belleza ideal, si no la apercibiesemos por el entendimiento? Y todas estas bellezas exteriores, producto de la naturaleza ó del arte, están sometidas al espacio y al tiempo, mientras que la belleza superior é ideal, la regla de todos nuestros juicios cuando apreciamos la bellezas exteriores, es independiente del tiempo y del espacio; es una naturaleza inmutable, superior á la razón; es Dios, pues la vida y la esencia supremas se encuentran allí donde está la sabiduría infinita. Esta es la sabiduría y verdad que es la ley de todas las artes, y el arte mismo del supremo artista (3).»

(1) *San August. de Musica*, l. iv, c. 4, 7, 9, 10, 12; *de Doctrina christiana*, l. ii, c. 32, 35, 38.

(2) *De Libero arbitrio*, l. ii, c. 13.

(3) *De Vera religione*, c. 30, 31.

La idea de lo bello conduce á san Agustin á la del bien. Hé aquí su razonamiento: « No amais ciertamente mas que lo que es bueno; la tierra porque es buena; la salud y la amistad porque son buenas; así todas las cosas que amais..... Una cosa es buena, y otra lo es igualmente: suprimid lo que las distingue, y vereis, si podeis, el mismo bien. De esta manera vereis á Dios; Dios que no es bueno por comunicacion de otro bien que él mismo, pero que es el bien de todo lo que es bueno. A la vista de todos los bienes, tanto de los que he referido como de todos los demas que son percibidos ó pensados, no podemos decir, en efecto, que el uno es mejor que el otro, y juzgar así con verdad, si no hemos impreso en nuestras almas el conocimiento del bien mismo, en virtud del cual apreciamos las cosas, considerando la una como preferible á la otra. Así es como debe ser amado Dios, no como tal ó cual bien particular, sino como el bien en sí..... No habria pues bienes sujetos á cambio, si no hubiese un bien inmutable (1).»

Habia conocido Platon tambien una verdad eterna y necesaria, una belleza absoluta, un bien supremo; mas como no habia podido establecer, de una manera sencilla y precisa, las relaciones de las ideas y del mundo con Dios, se encuentran en su teoría grandes defectos y funestos errores. Aquí desaparecen todas estas sombras, y el sol de la verdad, de la belleza y de la bondad supremas resplandece en todo su brillo.

Habreis observado sin duda, señores, que el elemento principal de las consideraciones agustinianas, que acabo de presentaros, es la idea misma de la omnipotencia, y de la perfeccion infinita inaccesible á la opinion antigua. Iluminado por el cristianismo, se eleva Agustin desde luego á la concepcion del Ser infinito y

(1) *S. August. de Trinitate*, lib. VIII, c. 3.

E. C. — T. VIII.

perfecto. De esta altura desciende al mundo de la naturaleza y al de la humanidad, al mundo de los espíritus y al de los cuerpos; y le es fácil manifestar que no poseen estos mundos los caracteres inmutables de la perfeccion que entreveía y que le arrebatava. Reconcentrando entonces en el alma humana y en la naturaleza todos los rasgos de verdad, de belleza y de bondad, huellas vivas de la perfeccion soberana, se remonta á Dios, como al hogar del ser y de la vida; y aquí se embriaga en la contemplacion del bien supremo, y goza las mas inefables delicias. En este pálido análisis, no he podido presentaros los movimientos impetuosos y apasionados del alma de Agustin hácia su Dios; no he podido haceros entender los suspiros, deseos y súplicas ardientes, que interrumpen á cada momento el encadenamiento de sus pensamientos y raciocinios, y que nos muestran á este grande hombre conversando con Dios como un amigo con su amigo. En esta relacion tan nueva y dulce entre el alma y Dios es en la que triunfa el cristianismo, y san Agustin no tiene igual. Deberia citarle aquí todo entero; mas para daros una idea de su lenguaje y sentimientos voy á referiros un solo rasgo. Despues de haber deplorado los extravíos de su vida y las ilusiones de una sabiduría falsa, exclama Agustin: «A vos solas amo, ó justicia, ó inocencia, á vos á quien rodea una pura y brillante luz y que llenais completamente nuestros insaciabiles deseos. En vos se encuentra un reposo profundo, una vida llena de una calma inmensa; el que entra en vos entra en la plenitud de la alegría y se sacia deliciosamente en el origen mismo del soberano bien ¡Ay! en los dias de mi juventud, deslizándome sobre la pendiente de los placeres, me alejé de vos rápidamente, ó verdad inmutable, y en el instante, errando á la ventura, me coloqué en una region de indigencia, y de dolor. ¿Qué otra suerte podia esperar? ¡Vos nos habeis hecho para vos, ó Dios mio, y

está agitado perpetuamente nuestro corazon hasta que reposa en vos (1)!»

¡Qué acentos! ¡qué novedad en el mundo! Y si volvemos nuestro pensamiento sobre la sabiduría antigua no podemos exclamar con los sacerdotes de Sais: ¡ó griegos, y vos, divino Platon, no sois mas que unos niños!

Cualquiera que sea el poder de la argumentacion agustiniana es necesario reconocer que le falta alguna cosa. Las consideraciones diversas que acabo de reunir diseminadas en muchos libros, no se presentan en conjunto, y no forman un todo único. La expresion rara vez es de un rigor completo; los principios estan separados frecuentemente de sus consecuencias, y los razonamientos no son llevados á su último término; se conoce que podrian someterse estas ideas á un análisis mas profundo y revestirse de una forma mas exacta.

No se hará este trabajo sino algunos siglos despues de san Agustin, y será la gloria del célebre abad del Bec, despues arzobispo de Cantorbery, san Anselmo, renovador de la filosofía en el siglo XI. En un corto análisis del argumento de san Anselmo, vereis fácilmente las relaciones y diferencias que existen entre este argumento y el de san Agustin.

«El medio mas sencillo para elevarse al conocimiento de Dios es este: no investiguemos mas que los objetos que nos parecen buenos, y nos descubre la razon un gran número de ellos. Pues bien, es incontestable que toda cosa mayor, menor ó igual á otra, no recibe estas modificaciones, sino en virtud de una cosa que ni es lo uno ni lo otro de estos objetos; mas concíbasela tambien en todos los seres diversos que se unen á ella. Es pues necesario que las cosas buenas sean tales en virtud de

(1) *S. August. Confess.*, lib. II., c. 40.

una bondad una y siempre la misma, que se encuentre en todos los objetos buenos en particular. Hay pues un ser por el cual todas las cosas buenas son tales, y en el que se reunen todos los matices del bien, á pesar de las diversidades que los distinguen. ¿Quién puede dudar que aquello por lo que todo es bueno no sea el bien supremo, no sea bueno por sí mismo? Los demas bienes son tales por la virtud de algun otro que ellos mismos; este lo es por la suya propia; mas lo que es bueno por otra cosa que por sí es inferior á lo que lo es por sí mismo. Lo que es bueno por sí es pues soberanamente bueno, y superior á todo; porque lo que es soberanamente bueno es al mismo tiempo soberanamente grande. Hay pues alguna cosa que es á la vez soberanamente grande y bueno, y superior por consiguiente á todas las cosas. En fin, no solo todo lo que es bueno y grande lo es en virtud de una sola y misma cosa, sino tambien todo lo que es no existe mas que en virtud de este mismo principio. En efecto, todo lo que existe es por alguna cosa ó por nada. Este último punto de la alternativa es imposible; luego existe todo en virtud de alguna cosa. Esta alguna cosa por cuya virtud existen todas las cosas creadas, es uno ó muchos. Si son muchos, existen por sí mismas sus diferentes individualidades, y en este caso, hay un principio ó una fuerza en cuya virtud existen por sí mismas. Hay pues alguna cosa una por cuya virtud son todas cosas. Esta sola existe por sí; pues ni los seres que tienen relaciones en conjunto, ni las mismas relaciones se dan mutuamente la existencia; mas lo que es en virtud de otro es menor que lo que es por sí mismo. Luego hay un principio que solo se eleva de una manera absoluta sobre todo, que es á la vez soberanamente grande y bueno, puesto que él es en quien bebe cada cosa su bondad, su grandeza y su ser (1). »

(1) *S. Anselmi de divinitatis essentia Monologium.*

Es evidente que es mas preciso este lenguaje que el de san Agustin. Se desarrolla la prueba en un órden perfectamente lógico, y en un majestuoso conjunto. No obra solamente san Anselmo sobre la idea de lo bueno y de lo grande; sino tambien y principalmente, sobre la idea del ser que abraza todas las demas: aquí está la superioridad de su demostracion. Sin embargo no puedo suscribir á la acusacion que hace un crítico moderno á san Agustin, de no elevarse á Dios sino por la idea de lo bueno; habeis visto lo contrario; habeis visto que abraza tambien san Agustin las ideas de la belleza, de la verdad y de la perfeccion soberanas. Verdad es que se encuentran esparcidas estas diversas pruebas en muchas obras, y que el crítico cuyo descuido señalamos no habla mas que del tratado de la Trinidad (1).

No os someteré por hoy otras reflexiones. En la próxima leccion veremos que no permanecerá el argumento de san Agustin en el estado en que le dejó: será retocado en las escuelas de la edad media; y Descartes en fin, tomándole por su cuenta, le dará su forma mas perfecta. Estudiaremos estas diversas fases y la relacion de este argumento con las demas pruebas de la existencia de Dios.

(1) *Del racionalismo cristiano en el siglo II*, por M. Bouchitté: introd., p. 40.

LECCION VIII.

CONTINUACION DE LA HISTORIA DE LA TEODICEA
CRISTIANA.

Vuelta sobre la leccion precedente. — Nueva prueba de la existencia de Dios, dada por san Anselmo en el *Proslogium*. — Las grandes pruebas de la existencia de Dios en la edad media; santo Tomás. — Descartes: una palabra sobre su método; sus tres pruebas de la existencia de Dios; juicio sobre la tercera; las dos primeras constituyen la grande prueba cartesiana; análisis de esta prueba; comparacion de este argumento con los de san Agustin y de san Anselmo; carácter especial de la demostracion cartesiana; su relacion con las demas pruebas de la existencia de Dios; su fuerza triunfante de todas las dificultades (1).

Habreis observado, señores, en las demostraciones de la existencia de Dios, expuestas en nuestra última reunion, que san Agustin y san Anselmo se elevan del mundo visible al invisible, y del alma á Dios. El mundo y el alma participan del ser; todas las diversas cualidades de las existencias vienen á resumirse en la propiedad mas general, y que abraza las demas, la propiedad del ser, la idea del ser es la mas comprensiva de todas; esto es lo que no se le ha escapado á san Anselmo. Razonando sobre el ser, como san Agustin sobre lo verdadero, lo bello y lo bueno, no ha podido encontrar en nosotros mismos la causa de nuestra existencia. En

(1) Autores que deben consultarse: 1.º *S. Anselmi Proslogium*: 2.º *S. Thomæ Summa theologica*, *Summa adversus Gentiles*: 3.º Descartes, *las Meditaciones y los Principios*: 4.º Kant, *Crítica de la razon pura*, trad. del aleman por Tissot: 5.º M. Cousin, *Lecciones de Filosofía sobre Kant*. La leccion sexta es una obra maestra de buena filosofía y de crítica filosófica.

efecto, no teniendo lo finito en sí mismo su razon de ser, no estando su causa en sí mismo, es necesario de absoluta necesidad una primera causa, y esta debe ser perfecta é infinita: asi del ser imperfecto nos elevamos hácia el ser perfecto. En esta concentracion de la prueba ontológica de la existencia de Dios, como tambien en una deduccion mas exacta y completa de las otras demostraciones, es en donde podemos comprobar un progreso real de san Agustin á san Anselmo. Sin embargo el fondo mismo de la prueba sacada de la idea del ser, se halla en san Agustin cuando establece que el ser corruptible ó imperfecto, no poseyendo la eternidad, no puede ser causa de si mismo.

San Anselmo en su *Proslogium* ha dado otra prueba de la existencia de Dios: el insensato, dice, que rechaza la creencia de Dios, concibe sin embargo un ser elevado mas arriba de todos los que existen, ó mas bien tal que no se puede imaginar un ser que le sea superior; solamente afirma que no es este ser. Pero por esta afirmacion él mismo se contradice, puesto que este ser al cual concede todas las perfecciones, mas al cual rehusa al mismo tiempo la existencia, se encontraria por aquí inferior á otro que reuniese á todas las perfecciones la existencia. Luego por su concepcion misma se ve obligado á admitir que existe este ser, puesto que la existencia constituye una parte necesaria de la perfeccion que concibe.

Este argumento, basado sobre el principio de que está contenida la existencia real en la idea de perfeccion soberana, ha tenido fortunas muy diversas en la edad media; ha parecido excelente á unos; le han rechazado otros como un sofisma; y han querido corregirle y completarle. Reproducido por Descartes con las demas pruebas de san Anselmo y de san Agustin, ha experimentado en los tiempos modernos y bajo la forma cartesiana las mismas vicisitudes que en la edad

media. Mas la discusion de este argumento, cuyo valor ha dividido tanto la opinion, no entra en mi objeto, puesto que las demostraciones que hemos analizado son absolutamente independientes de esta prueba secundaria.

Las grandes pruebas dadas por san Agustin y san Anselmo no sufrieron trasformaciones muy notables durante la edad media. Perpetuadas en las escuelas, fueron desarrolladas algunas veces con mas extension y rigor; pero conservando siempre su carácter. El mismo tanto Tomás no hizo mas que prestarles la forma de sus demostraciones claras y metódicas sin variar nada. Presentó cinco pruebas de la existencia de Dios (1). La primera y mas evidente, segun el santo doctor, está sacada de la necesidad de un primer motor; no pudiendo darse movimiento la materia á sí misma, es de absoluta necesidad que haya un primer motor incorpóreo que imprima el movimiento. La segunda está fundada sobre la imposibilidad de una série infinita de seres contingentes; de donde se sigue que debe haber necesariamente un ser que exista por sí mismo, un ser absoluto. La tercera no es mas que una consecuencia de la segunda, y establece que repugna á la razon admitir una série de causas subordinadas entre sí. En la cuarta demuestra santo Tomás que habiendo seres elevados á diversos grados de perfeccion, es necesario que exista un ser soberanamente perfecto, al cual puedan ser comparados los demas, segun que se aproximen mas ó menos á su perfeccion. La quinta en fin, está sacada del orden y armonía que reinan en el universo. La filiacion agustiniana y la influencia de Anselmo se muestran con evidencia en los argumentos segundo, tercero y cuarto. Los demas escolásticos célebres nos presentarian tambien consideraciones interesantes, mas

(1) *Summ. theol.*, 1.^a pars.

nada de nuevo; me apresuro pues á llegar á Descartes.

No es mi ánimo juzgar la filosofía de Descartes en sí misma, seria esto una digresion ajena de nuestro objeto. No tengo que explicarme tampoco muy detenidamente sobre el método cartesiano; ha sido considerado este método como el origen del racionalismo moderno, y veia ya Bossuet prepararse un gran combate contra el cristianismo, bajo el nombre de filosofía cartesiana. Verdad es que emitiendo estas previsiones que han sido verdaderas profecías, creia Bossuet que para hacer semejante uso del cartesianismo, seria necesario entender mal sus principios, y desconocer su verdadero espíritu. De cualquier modo que sea, me parece que Descartes, en su método, ha despreciado totalmente el elemento tradicional y de creencia que se encuentra en la constitucion de la razon, y que ha sacrificado enteramente este elemento al elemento de la evidencia. Por aquí se ha hecho su método exclusivo é incompleto; se ha dificultado mas la alianza de la filosofía y de la religion; y por estos nuevos obstáculos á la armonía de estos dos poderes, se han preparado grandes desgracias á la humanidad sin saberlo, es verdad, el filósofo, y contra su voluntad.

Salvo estas excepciones [quién no admirará el asombroso poderío del autor de las *Meditaciones*! Estas seis *Meditaciones* que apenas forman ciento cincuenta páginas, han renovado la faz del entendimiento humano. Algunas ideas claras y sencillas y algunas demostraciones evidentes de Dios y del alma han creado una nueva metafísica que ha ejercido sobre el pensamiento la influencia mas feliz. Se ha visto nacer y desarrollarse la escuela de filosofía mas poderosa y brillante que acaso ha existido jamás, la escuela francesa; esta escuela que cuenta en sus filas á Malebranche, á Bossuet y Fenelon; esta escuela cuyo propio carácter ha sido la claridad, la profundidad y el buen sentido. No teme ser

comparada con lo mas grande que ha producido la antigüedad, ni con lo mejor que han tenido las demas naciones europeas. Las nuevas escuelas que se han formado en nuestros dias, la llamada católica y la ecléctica en sus buenas partes se unen al cartesianismo por lazos muy evidentes, y le continuan en lo que tiene eternamente verdadero y bueno. No tenemos que ocuparnos aquí del cartesianismo sino bajo la sola relacion de las demostraciones que ha presentado de la existencia de Dios. Son estas demostraciones, á mi parecer, la grande gloria de la razon moderna; la verdad mas importante al hombre, la verdad que funda sus deberes y esperanzas jamás habia resplandecido con un brillo mas puro.

Hay en Descartes (1) tres pruebas de la existencia de Dios. Hé aquí la primera: Al mismo tiempo que apercibo la imperfeccion de mi ser, tengo la idea de un ser perfecto, y estoy obligado á reconocer que esta idea ha sido puesta en mí por un ser que es perfecto, y que posee todas las perfecciones de que tengo alguna idea, es decir que es Dios. La segunda prueba es esta: No existo por mí mismo, pues me habria dado todas las perfecciones de que tengo idea; existo pues por otro, y este otro es un ser perfecto, si no podria aplicarle el raciocinio que me aplico á mí mismo. En fin, hé aquí la prueba tercera: Tengo la idea de un ser perfecto. Ahora bien, está comprendida la existencia en la idea de un ser perfecto tan claramente como en la idea de un triángulo está contenida la propiedad por la cual los tres ángulos del triángulo son iguales á dos rectos; luego Dios existe.

Esta última prueba, idéntica á la que ha desarrollado san Anselmo en su *Proslogium*, y que hemos ana-

(1) Descartes, *Meditaciones filosóficas y Principios de filosofía*. M. Cousin, *Leccion VI sobre Kant*.

lizado al principio de esta leccion, está sujeta á las mismas dificultades. Como la prueba del *Proslogium* ha sido esta atacada y defendida por filósofos eminentes. La ha adoptado Leibnitz modificándola; y la ha impugnado Kant y querido demostrar que no estando apoyada esta prueba sino sobre comunicaciones puramente lógicas, no nos presenta mas que un ser abstracto y lógico. De cualquier modo que sea, esta prueba en Descartes como en san Anselmo, es secundaria y accesoria. Solo la presenta Descartes como una confirmacion de su grande prueba que subsiste por sí misma é independientemente de toda otra. La verdadera prueba cartesiana es tratada en la tercera Meditacion, mientras que el argumento sacado de la única idea del ser no se encuentra sino en la quinta. ¿Estará sujeto este argumento á las dificultades señaladas por Kant? Esto es lo que no creo, pues nada resulta de él que pueda desvirtuar el valor de la gran demostracion.

Vamos pues á ocuparnos exclusivamente de la primera y de la segunda prueba que no forman en el fondo mas que una sola, y voy en primer lugar á presentaros su análisis.

Parte Descartes del principio que si la realidad y perfeccion de algunas de nuestras ideas es tal que concebimos claramente que esta misma realidad y perfeccion no está en nosotros, y por consiguiente que no podemos ser su causa, se sigue de aquí necesariamente que hay algun ser distinto de nosotros que es la causa de estas ideas. El filósofo entonces revisa todas las ideas, la idea de los demas hombres, la de las cosas corporales y de las cualidades sensibles, las de sustancia, número, extension y figura. Le parece que todas estas ideas pueden muy bien no ser mas que una extension de la idea de nosotros mismos, puesto que encontramos todas estas cosas en nosotros. «Por lo tanto, dice, no queda sino la sola idea de Dios, en la cual es necesario consi-

derar si hay alguna cosa que haya podido venir de mí mismo. Entiendo por el nombre de Dios una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, inteligente, omnipotente, y por la cual yo mismo y todas las cosas que existen han sido criadas y producidas. Ahora bien, son estas ventajas tan grandes y eminentes que cuanto mas atentamente las considero menos me persuado que la idea que tengo de ellas pueda traer su origen de mí solo. Y por consiguiente es necesario concluir que existe Dios. Pues aunque la idea de la sustancia esté en mí, por lo mismo que soy una sustancia, no tendré sin embargo la idea de una sustancia infinita, yo que soy un ser finito, si no hubiera sido puesta en mí por alguna sustancia que fuese verdaderamente infinita (1).»

Profundizando despues la idea de lo infinito, prueba Descartes que no es negativa, aunque lo sea el término que la expresa, puesto que encierra la mas alta realidad que hay en nuestro entendimiento, puesto que se encuentra en ella mas ser que en cualquiera otra idea. Esta idea por otra parte es anterior en nuestro entendimiento á la idea de lo finito, pues no conocemos la imperfeccion sino por la negacion de la perfeccion. En fin, es perfectamente distinta y clara toda vez que jamás la confundimos con lo que no es ella.

De estos grandes caracteres de la idea de lo infinito concluye de nuevo Descartes que lo infinito solo ha podido darnos esta idea de sí mismo. «Y si yo no me he comunicado esta idea, tampoco me he dado el ser; pues si hubiese el ser de mí mismo, me habria dado tambien todas las perfecciones que concibo; nada me faltaria; me hubiera dado todas las perfecciones de que tengo idea. En efecto, si hubiera podido darme mi propia sustancia, con mayor motivo habria podido darme lo que no es mas que los accidentes y modos de ella; siendo por

(1) Descartes, *Meditacion tercera*.

mi mismo no me habria denegado tampoco ninguna de las cosas que veo estar contenidas en la idea de Dios. Ahora bien, es muy evidente que no poseo las perfecciones contenidas en la idea de Dios, que tampoco poseo todas las perfecciones de que es susceptible mi naturaleza : luego no me he dado el ser ; luego mi ser es un prestado ; luego hay un Dios criador.»

Hé aquí , señores, la gran demostracion que ha tenido por objeto establecer la existencia de un Dios criador. Para conocerla bien es necesario en primer lugar compararla á las demostraciones anteriores , estudiarla despues en sí misma y comprender su verdadero caracter.

El punto de vista en que se coloca Descartes no es el de san Agustin, ni el de san Anselmo. Estos grandes hombres , segun que hemos visto ya, se elevan del mundo visible al invisible , conlocándose en el seno de la naturaleza y de los seres naturales , buscan las huellas de verdad , de bondad y de belleza que Dios ha dejado. Verdad es que estudiaban tambien el alma humana ; y este estudio era para ellos principal , pero no exclusivo ; no se encerraban exclusivamente en el alma. Descartes, al contrario, sale del mundo exterior, del cual no hace ya caso, se sumerge en el alma , penetra en sus mas misteriosas profundidades , y se encierra en su mas íntimo santuario. Aquí es , en este santuario del alma, donde descubre la luz buscada.

Empero no creais que olvida Descartes el mundo exterior para perderse en la abstraccion , en el ser puramente lógico. No , si se concentra en sí mismo, es para comprender mejor la vida , la vida del alma en su primer arrojó, en su primera manifestacion , en su realidad profunda. Yo pienso, yo existo ; mas no puedo pensar sin experimentar todos los desfallecimientos de mi pensamiento ; no puedo decir yo sin decir otro. Al mismo tiempo que afirmo el ser limitado, afirmo tambien

el ser sin límites, el ser infinito, causa del ser finito. Tal es el hecho primitivo de la conciencia y de la vida, su primera manifestacion, la vida misma, el acto originario de donde emanan la inteligencia y la razon, la voluntad y la actividad, todo el hombre. Este es el hecho que comprueba Descartes, el hecho de que parte. Luego para colocarse en la conciencia no ha salido de la realidad; aquí es al contrario donde puede ser comprendida en su misma esencia.

Otra diferencia en favor de Descartes, ó mas bien de la razon moderna, es la simplificacion de la demostracion, y su reduccion á los términos mas precisos. Lo temporal, lo múltiple, lo variable, lo contingente é imperfecto son representados por un solo término, lo finito, á la vez que un solo término tambien, lo infinito, expresa lo eterno, lo uno, lo necesario, lo inmutable y lo perfecto; y estos dos términos, es decir Dios, el hombre y el mundo estan unidos por la relacion necesaria de causalidad, y de causalidad suprema, es decir libre y creadora.

Ahora ¿cuál es el carácter propio de la demostracion cartesiana? ¿es un razonamiento? ¿es la enunciacion de un hecho? Descartes, lo habeis visto, propone sólidos racionios y se pueden aun añadir otros á los suyos. Mas hay alguna cosa antes de todos estos razonamientos, alguna cosa que les sirve de base y que los justifica: esta base es el hecho mismo de la conciencia y de la vida. Acabo de advertir que Descartes, en vez de extraviarse en la abstraccion, se coloca en el seno mismo de la vida; este es el punto esencial que debo desarrollar aun, á fin de determinar bien el carácter especial de la argumentacion cartesiana.

Habeis visto, señores, los esfuerzos de Descartes para probar que la idea de lo infinito no puede provenir de los sentidos, ni del alma humana; y si hay allí una verdad demostrada, es esta. Pero esto supone neces-

riamente que la idea de lo infinito está en el entendimiento humano independientemente de toda abstraccion, de toda generalizacion, induccion, deduccion, é independientemente de todo razonamiento. No, el silogismo no es el medio por el que llegamos á la idea de lo infinito. O la mayor del silogismo que nos diera lo infinito contendria lo infinito mismo, y entonces habria un círculo vicioso; ó no lo contendria, y entonces ¿cómo lo sacaríamos de premisas en que no estuviese? No pudiendo deducirse ni inducirse lo infinito de lo finito, no está contenido mas que en sí mismo; luego la idea de lo infinito es absolutamente primitiva en nuestra razon. Comprendo en mí el ser imperfecto que soy yo mismo; y por un contraste inevitable, comprendo al mismo tiempo el ser perfecto, principio del mio, el ser perfecto en toda su realidad, puesto que el ser imperfecto que soy yo es tambien una realidad. Luego no hay allí razonamiento: hay una iluminacion interior, un rayo de luz que penetra el alma; hay una manifestacion divina; y para abreviar, señores, hay una revelacion, una revelacion natural. Se manifiesta Dios al alma, y establece desde este primer momento su eterna relacion, su relacion viva con ella; y el alma, en este momento supremo, se afirma ella misma, y afirma á Dios con una seguridad invencible y con una certeza indestructible. No es la duda por la que llegamos á la vida, ni tampoco por el raciocinio; tomamos posesion de ella por la luz, por la evidencia y por la creencia.

En la primera manifestacion de la verdad en que somos pasivos, y en que nos es dado todo, encontramos pues la vida y la certeza. Habiendo tenido ocasion, en una leccion precedente, de describir extensamente este hecho capital, no me extenderé mas hoy.

Poseyendo así el hombre, por el hecho mismo de la constitucion de su inteligencia ó de la revelacion natural, la idea de Dios, de su relacion con él, y la cer-

teza indestructible de la realidad de las existencias; iluminado tambien por la luz de la revelacion sobrenatural y positiva, forma en seguida excelentes raciocinios que no son mas que la trasformacion de las comunicaciones de la conciencia y de la revelacion. Asi Descartes se dice: tengo la idea de la perfeccion soberana: ahora bien, esta idea no puede provenir del mundo, ni de mi alma; es necesario pues que exista un ser soberanamente perfecto que la haya puesto en mi alma. Si existiese por mí mismo, si me hubiese dado el ser, seria soberanamente perfecto, pues me habria dado con el ser todas las perfecciones; ahora bien, no encuentro en mí sino límites, miserias y desfallecimientos; luego no existo por mí mismo; luego tengo un criador. Todos estos raciocinios son legítimos é irresistibles; pero vienen despues de la impresion, aparecen en medio de una conciencia ya formada, poseyendo la vida, la luz, y la certeza; desarrollan lo que hay, en ella, sin poner nada de nuevo.

Tal es el verdadero carácter de la demostracion cartesiana; comprueba en primer lugar el hecho mismo de la vida intelectual y moral, el hecho en el que nos son dadas la luz y la certeza; sobre este hecho eleva en seguida razonamientos invencibles que participan de toda la evidencia y certeza del hecho mismo.

Tiempo es ya de buscar la relacion de la demostracion cartesiana con las demas pruebas de la existencia de Dios. Digo que la prueba cartesiana está supuesta en todas las demas y les sirve de base. Tomad, por ejemplo, la demostracion conocida en las escuelas bajo el nombre de prueba por el ser necesario. Hé aquí cómo procede: Es necesario admitir un ser necesario, ó la nada. Ahora bien, es evidente que la nada no puede ser el principio de los seres; luego debe admitirse un ser necesario y eterno; siendo este ser necesario y eterno, necesariamente infinito, es el mismo Dios. Esta prueba

es buena, sin duda; sin embargo, observad que parte de la idea del ser necesario. Mas la idea del ser necesario es la idea misma del ser infinito, de Dios; se reduce pues la prueba á decir, es necesario admitir á Dios ó la nada; y esto es verdad si se supone que nos representa Dios la realidad suprema. Pues bien, esto es lo que establece la prueba cartesiana.

Puedo decir lo mismo de la prueba aducida por el mismo Descartes en la quinta Meditacion. Apoyada sobre la grande prueba que hemos deducido, es concluyente; sola, acaso no bastaria.

Finalmente, señores, echemos una ojeada sobre la prueba cosmológica; y veremos que supone tambien el argumento *à priori* de Descartes. Hé aquí los principales puntos de esta prueba (1): 1.º Se encuentran en el mundo por todas partes señales visibles de un órden ejecutado con la mayor sabiduría, con un designio fijo, y con una admirable variedad de medios; 2.º este órden de fines es absolutamente extraño á las cosas, y no les pertenece esencialmente; 3.º existe pues una ó muchas causas sabias, y estas causas no tienen una naturaleza que obra ciegamente, sino una inteligencia que obra con libertad; 4.º la unidad de esta causa se deduce con certeza de la unidad de las relaciones recíprocas de todas las partes del mundo.

Este argumento, que descansa sobre el principio de las causas finales, es muy bello; está al alcance de la generalidad de los hombres; pero solo no nos conduciría mas que á un arquitecto, á un ordenador del mundo en el sentido de Platon y de los antiguos, y de ninguna manera al Dios criador. Es necesario pues unir á esta prueba la que nos suministra Descartes *à priori*. Es pues verdad que la prueba cartesiana está implicada en las demás; y debe ser así, puesto que es á la vez la mas natural, sencilla y profunda.

(1) M. Cousin *Lecciones sobre Kant*, p. 256.

Se presenta aquí la última cuestión, cuya solución va á completar nuestra crítica de la prueba cartesiana; ¿tiene algun flanco esta prueba? ¿puede empezarse por el raciocinio? Observo desde luego que no se puede contestar el hecho de conciencia ni las deducciones que de él hemos sacado. Es pues imposible atacar la prueba de frente y destruirla. Mas se puede ensayar, trastornarla y eludir su fuerza, y esto por tres medios; ó bien se pretende que la prueba que acabamos de aducir es balanceada por pruebas contrarias de una fuerza igual, de manera que el entendimiento en suspension no puede dar su asentimiento á ninguna; ó bien se niega el valor de la razón contestándole toda manifestación objetiva y el derecho de afirmar las cosas en sí mismas; en fin, el tercer medio consiste en establecer entre Dios y el mundo otra relación que la de la causalidad. Un rápido exámen de estos tres medios de ataque disolverá, lo espero, todas las dificultades.

Se dice en primer lugar que puede haber pruebas contra la existencia de Dios, capaces de balancear las que Descartes nos suministra en su favor. Pregunto, pues, ¿dónde están estas pruebas y cuáles son? Sé muy bien que el célebre lógico del último siglo, Kant, ha querido en sus *Antimonías de la razón*, establecer este equilibrio; y que ha sostenido que no podemos probar nada por el raciocinio en pro ó en contra de la existencia de Dios; mas sé tambien que ha omitido Kant en su crítica la grande prueba de Descartes, que ha dirigido sus tiros á la prueba secundaria dada por el filósofo francés en la quinta Meditación, y retocada despues por Leibnitz, prueba en efecto sujeta á graves dificultades. Mas aunque hubiera debilitado Kant la autoridad de esta prueba, nada resultaria contra la primera. ¿Por qué pues la ha omitido? No veo otra razón sino el sentimiento vago de la resistencia que presentaba esta prueba á su sistema. Si pues el analítico mas profundo

de los tiempos modernos que tenia un interés de sistema en hallar un contrapeso á la prueba cartesiana, no ha podido establecer estas pruebas contra la existencia de Dios, equivalentes en fuerza á las que la demuestran, estamos autorizados para decir que no existen, y podemos desafiar á la razon á suministrarlas. Mas se puede escudar con el argumento general de Kant, que no siendo la razon mas que una facultad puramente reguladora, y no enseñándonos nada de las cosas en sí mismas, nada podemos afirmar sobre su testimonio. Esto, señores, es el escepticismo y el escepticismo universal. Si sobre el fundamento de que la razon es subjetiva porque se manifiesta en y por la conciencia, y que siendo subjetiva no tiene valor alguno fuera de los límites del sujeto, no puedo afirmar á Dios ni al alma, al espacio, al tiempo, al yo ni al mundo como sustancias; si, en una palabra, no puedo afirmar ninguna realidad sustancial, ¿qué me queda? unos fenómenos, los fenómenos exteriores del mundo, los fenómenos interiores del yo. Mas si el yo y el mundo carecen de realidad, ¿cómo los fenómenos que presentan á mis sentidos y razon serán ya reales? Hay pues una contradiccion en afirmar la realidad de los fenómenos negando la realidad de la sustancia. Huye la realidad de los fenómenos con la de la sustancia; no estoy mas cierto de la una que de la otra. Mas entonces invade el escepticismo todo el pensamiento; y se hace universal; pues bien, el escepticismo universal es la muerte. En efecto, asesina á la virtud puesto que enerva el alma y la entrega desarmada é impotente á las pasiones mas malas, á los instintos mas viles y á la degradacion mas profunda. Emponzoña la vida robando al alma, helada bajo su fria mano, aun la esperanza. En fin, apaga la antorcha de la razon, y deja al hombre sin luz y sin guia en los senderos oscuros de la existencia. Son deplorables todas estas consecuencias. ¡Y bien! no está aquí

:

sin embargo la mayor miseria del escepticismo universal, pues no es mas que una impudente mentira. La duda absoluta es absolutamente imposible en el hombre. Afirmar la duda es negarla, destruirla, es atentar contra sí mismo y quitarse todo crédito. Hé aquí en resumen á dónde se encamina el que no quiere pronunciarse sobre la existencia de Dios, porque no nos manifiesta la razon la realidad de las cosas.

He dicho que habia un tercer medio de desvirtuar la demostracion cartesiana, estableciendo entre el mundo y Dios una relacion diferente de la de causalidad, y reemplazando á esta con la de identidad; esto nos conduce á la teología del racionalismo absoluto. Ya os he hablado de él en una de las lecciones precedentes; emprenderé un exámen profundo de esta teoría cuando haya asentado los principios de la *Teodicea cristiana*; bastará hoy pues una palabra, y por aquí terminaré esta leccion.

El racionalismo absoluto niega que lo infinito sea causa de lo finito, porque á sus ojos son idénticos y no nos presentan mas que dos aspectos diferentes de la misma sustancia. La identidad universal es pues la base de esta teoría. ¿Necesito recordar las consecuencias de esta doctrina tantas veces señaladas? Es necesario recordar que con ella la libertad no es sino una palabra que cubre el misterio de la mas ciega fatalidad; que con ella se reduce la moral al derecho del mas hábil ó del mas fuerte; y que marchitada asi la vida en lo mas precioso que tiene, no es mas que la mas loca de las ilusiones. Mas un filósofo intrépido no retrocede ante tal pequeñez, sean lo que quieran las consecuencias, no atiende mas que á los principios. Sea asi, sobre el terreno de los principios es como consentimos en proseguir este asunto.

El filósofo de lo absoluto afirma pues que lo infinito y lo finito son idénticos en cuanto á la sustancia;

en términos mas claros afirma que la sustancia es á la vez finita é infinita. Mas decir de la sustancia que es al mismo tiempo finita é infinita es destruirla. En efecto, cuando digo que la sustancia es infinita, niego su existencia como finita; y al contrario si afirmo que es finita, niego su existencia como infinita. La identidad de estos dos modos de existencia es pues la destruccion de toda existencia; y como esta negacion es un crimen, no se hace esperar el castigo. Ante esta gran ruina de la existencia, y estableciendo esta negacion absoluta, se da á sí misma la razon un golpe mortal; sus pensamientos se le escapan; no puede ya distinguir lo que quiere retener; no puede nombrar tampoco lo que cree conocer y ver; el vacío y la noche se forman en sus regiones desoladas.

Tal es la inevitable consecuencia del trastorno de la relacion real que existe entre lo finito é infinito; tal es la consecuencia de la negacion de la causalidad suprema. La grande prueba que debemos al genio de Descartes es pues invencible; es superior á todos los sofismas del error y de la impiedad.

Acabo de cumplir el empeño que habia contraido de exponeros el desarrollo histórico de las pruebas de la existencia de Dios en el seno del cristianismo. Parte Descartes de la conciencia cristiana; de la idea de un Dios omnipotente, criador, infinito y soberanamente perfecto; de una idea á la que no habian podido elevarse jamás Aristóteles ni Platon. Verdad es que Descartes no quiso deber nada en el orden de las verdades que se llaman naturales mas que á la razon y á la evidencia; pero por mas que hace no escapa de la influencia de las ideas y de la revelacion cristianas; y á pesar de su método, fue Descartes un cristiano sincero, un hijo sumiso de la iglesia. Debe pues tanto á su fe como á su genio la incomparable gloria de haber dado al mundo la demostracion mas sencilla y poderosa á la vez

de la existencia de Dios. Cuanto mas se medita esta prueba, tanto mas indestructibles se hacen la conviccion y la certeza racional. Leed y releed, señores, la Meditacion tercera de Descartes. La idea de Dios es toda la fuerza del hombre. Es necesario que esté muy arraigada en nuestras almas esta idea, á fin de que llegue á ser para nosotros un principio de luz, de vida y de felicidad. Necesario es que luzca esta idea sin cesar en nuestras almas para desterrar de ellas las sugestiones de las malas pasiones, la duda, el desaliento y la desesperacion. Sí, señores, lo infinito, hácia lo cual gravitamos sin cesar, este infinito que nos atrae como un centro omnipotente de vida, existe; es real y vivo. Huyan y desaparezcan ante el nombre de Dios todas las tinieblas del alma, y reanímense sin cesar nuestros corazones al aspecto del *que es*, y por quien todo existe. Marcados con su sello, viva imágen suya, vengamos y convirtámonos á él; sea nuestra gloria conocerle, y amarle nuestra dicha. Mas no basta saber que existe Dios, es necesario saber tambien lo que es: tal será el importante objeto de la próxima leccion.

LECCION IX.

ESENCIA Y PERFECCIONES DIVINAS.

La razon moderna intenta una concepcion de Dios mas perfecta que la cristiana; vanidad de sus esfuerzos. — Basta concebir bien la naturaleza de Dios para estar al abrigo de los errores del racionalismo. — Punto de partida en las verdades establecidas hasta aquí. — Para conocer á Dios es necesario profundizar la idea de la perfeccion soberana; principio fecundo oculto en esta idea. — Nos conduce este principio á excluir de Dios la multiplicidad, la diversidad, la composicion, la dualidad, la materia, la forma, la sucesion, el tiempo y toda manera de ser particular y determinada. — No puede ser Dios el conjunto del universo y la vida universal. — Despues de habernos enseñado lo que Dios no es, el principio establecido nos enseña lo que es. — La unidad absoluta, la aseidad y la esencia divinas: la simplicidad, la eternidad, la inmutabilidad é inmensidad de Dios. — Necesidad de esta nocion (1).

La tarea que emprendemos hoy, señores, es difícil. Despues de haber meditado la existencia de Dios, séanos permitido preguntar lo que es; y estamos obligados á convenir, comenzando, en que sabemos mejor que existe Dios que lo que es. Esta confesion de nuestra ignorancia no debe llevar á nuestras almas el desaliento; porque ¿no es muy natural que el entendimiento finito no pueda abrazar y comprender lo infinito? Sin embargo, lo infinito, á manera de la columna que conducia á Israel en el desierto, tiene su faz de tinieblas y su faz

(1) Autores que deben consultarse: *S. Agustini Soliloquia*, *litteræ* 118, 120, 147, 148; *S. Anselmi Monologium et Prologium*; *S. Thomæ Summa*; *Tract. de Deo*; *Thomassinus, de Deo, Deique proprietatibus*; Bossuet, *Elevaciones á Dios*; Fenelon, *Existencia de Dios*; Malebranche, *Entretenimientos metafísicos*.

luminosa. Si por uno de sus aspectos nos presenta una insondable profundidad, unas tinieblas divinas que ocultan á los ojos mortales el santuario de la Divinidad; bajo otro aspecto es para nosotros no solo luz, sino el origen de toda luz. Esta es la razon por que somos capaces de concebir lo infinito, por lo que somos inteligentes; su idea es el fondo de todos nuestros pensamientos y la base oculta de todas nuestras afirmaciones. No contentos con ver en su luz todo lo que vemos, tenemos de lo infinito mismo una idea muy positiva, muy sencilla; lo distinguimos de todo lo que no es él; y por un contraste necesario entrevemos lo que es. Esta vista de lo infinito es el acto mas perfecto de la inteligencia, el acto en que se revela todo su poder, en que se anuncian todos sus destinos. ¡Y bien! este es el acto que debemos desembarazar y analizar hoy; y si lo conseguimos, sabremos lo que es Dios, de la manera que nos es posible saberlo en esta vida.

Podria desde luego hacer hablar aquí las divinas escrituras y la autoridad de la iglesia; podria haceros entender los magníficos acentos con que han anunciado los divinos profetas la unidad, la simplicidad, la eternidad é inmensidad de Dios. Ha recogido la iglesia todas estas palabras inspiradas; y todos los divinos atributos que acabo de citar son otros tantos dogmas de su fe. Cree la iglesia en un Dios único, eterno, simple é inmenso. Mas la enseñanza de la Escritura y de la iglesia es un hecho tan patente, tan incontestable y tan incontestado, que creeria disipar el tiempo si me ocupara en establecerla. Y como nos proponemos principalmente aquí la concepcion de las verdades de la fe; como queremos elevarnos á la inteligencia, voy á continuacion á servirme del método filosófico para haceros concebir por la inteligencia el dogma aceptado por la fe.

Sin esperar jamás comprender á Dios, sin esperar

jamás comprender tampoco cuán incomprensible es, queremos pues concebirle y elevarnos á la idea menos indigna de él. Este conocimiento, importante en sí mismo, adquiere un nuevo grado de interés en la situación actual del entendimiento humano. La razón moderna no niega expresamente á Dios; pero después de haber perdido la inteligencia del dogma cristiano, agitada por un inquieto y doloroso ardor, busca, dice, alguna cosa mejor que este dogma, intenta una concepción mas perfecta de Dios.

Aquí pues se acusa al cristianismo de haber separado demasiado á Dios del mundo. La vida universal es esencialmente una, se dice; Dios es para el mundo como el alma para el cuerpo; hay un principio que se realiza eternamente en sus eternos productos; y es el mundo como el vasto organismo, el cuerpo vivo de lo eterno. Aquí no es al Dios del cristianismo á quien se quiere corregir; se emplean mas consideraciones; solo al Dios de la escolástica es á quien se emprende reformar, este Dios solitario, relegado sobre el trono de una eternidad silenciosa, y absorto en la estéril contemplación de sí mismo.

En las escuelas racionalistas, en general, se creería injuriar á lo infinito colocando fuera de él la realidad de lo finito; y el principio de la unidad de sustancia predomina en todas las especulaciones de la filosofía moderna. Se puede afirmar que hay en el día una tendencia general á salir de la concepción cristiana de Dios para confundirle con el mundo. ¿Es un progreso de la razón esta tendencia? Tengo la profunda convicción que tiende á debilitar la inteligencia de las cosas divinas, al decaimiento de ánimo que es el resultado necesario del racionalismo. Enerva el racionalismo los resortes del alma, la priva de sus alas divinas, y la hace incapaz de elevarse á las puras regiones de lo infinito. El cristianismo, al contrario, habia purificado prodi-

giosamente la mirada interior del alma; la habia hecho capaz de contemplar casi cara á cara á Dios en su esencia. Con la fe cristiana se ha perdido este poder; y cuando se va al fondo de las especulaciones modernas, se admira uno de la grosería de las ideas, ó de la inanidad de las abstracciones que son toda la esencia de estos sistemas revestidos de un imponente aparato de ciencia.

No examinaremos hoy estos sistemas, reservando esta tarea para otro tiempo; tenemos alguna cosa mejor de que tratar; queremos elevarnos á la pura concepcion de la Divinidad; y si acierto á presentar á los ojos de vuestra razon la idea de Dios; si despues de esta leccion veis claramente la manera de ser que excluye esta idea y la que contiene, lo que Dios no es y lo que es, subireis desde este momento á un punto de vista muy superior al de las escuelas modernas; las dominareis, las juzgareis; y estareis desde entonces al abrigo de los tristes errores en que incurren. Apliquémonos pues hoy, señores, con toda la atencion, gravedad y respeto de que somos capaces, á una de las meditaciones mas graves y santas que puedo proponeros.

Es necesario pues determinar de una manera muy sencilla nuestro punto de partida; debe ser tomado en las verdades que hemos establecido hasta aquí. Aun no hemos dado mas que un solo paso en la carrera que nos proponemos recorrer, pero este paso es inmenso y decisivo. Estamos convencidos, ya por nuestras propias reflexiones, como por el estudio que hemos hecho de tres grandes hombres, san Agustin, san Anselmo y Descartes, de que hay en el centro de nuestra conciencia la idea de lo infinito, de la perfeccion soberana de Dios, y que no puede provenir esta idea de nosotros mismos ni del mundo, que tiene su origen en lo infinito mismo. Luego lo infinito existe, luego Dios existe.

Dios existe: he aquí nuestro punto de partida. Mas ¿qué es este Dios cuya existencia nos es revelada por la palabra, por el alma y por el mundo; cuya existencia nos es mas íntima y evidente que la nuestra propia, porque en fin, puedo muy bien suponer mi no-existencia, mientras que veo claramente que la necesidad de ser está implicada en la idea de Dios? ¿A quién nos dirigiremos para obtener este conocimiento de Dios, objeto de nuestros mas ardientes deseos, puesto que de él depende nuestra vida y nuestra dicha? ¿A quién preguntaremos? Me parece evidente que Dios solo puede enseñarnos lo que es, pues él solo se conoce verdaderamente. ¿Mas dónde nos habla? ¿dónde nos hace entender su voz? Nos habla en el santuario interior, en el fondo mas íntimo del alma. Aquí es donde se revela á nosotros por la idea que nos comunica de su infinita perfeccion. Esta idea pues será para nosotros el origen de la luz. Meditada y profundizada, nos revelará toda la grandeza y magnificencia del ser divino. En esta idea, como sobre otro Sinaí, va á aparecerse el Eterno, no ya rodeado de relámpagos y rayos, sino revestido de la belleza infinita que encubre la perfeccion soberana.

La idea de la perfeccion soberana y la de lo infinito son una sola y la misma idea. Si quiero hacer algun progreso en el conocimiento de la suprema existencia, debo excluir del ser soberano todo lo que es contrario á la idea de la perfeccion, debo atribuirle todo lo que está contenido en esta idea, es decir, debo excluir todo defecto, todo límite, y afirmar toda realidad. Este principio me parece contenido claramente en la idea de la perfeccion suprema; no es mas que una traduccion suya. Tiene toda la autoridad y evidencia de la misma razon, puesto que no es sino el desarrollo y la aplicacion de la mas esencial de sus ideas; y negarle, seria negar tambien la razon misma. Con-

tenido implícitamente este principio en las especulaciones de los padres y de los doctores de la edad media, ha sido asentado por Descartes de una manera expresa, y desarrollado despues por Malebranche y Fenelon. A imitacion de estos grandes hombres, y tomándolos por guías, vamos á ensayar servirnos del principio mas fecundo que hay en el pensamiento.

Digo pues que es necesario negar de la perfeccion soberana ó de Dios todo lo que implica imperfeccion; y toda nocion que envuelva limitacion.

Examinemos las existencias que se revelan á nuestros sentidos y á nuestra razon, estudiemos sus caracteres é investiguemos sus leyes. Se presenta á nosotros el mundo como un compuesto inmenso de seres múltiples y diversos. ¡Qué indefinido número! ¡qué diversidad tan prodigiosa en este universo. Si elevais la vista hácia las regiones de donde parte la luz, y donde corren los astros sin tregua y sin fatiga la órbita que les fue trazada, se pierde vuestro pensamiento en estos espacios inmensos poblados de innumerables esferas, cada una de las cuales es un mundo. Si bajais despues vuestras miradas hácia la tierra que nos sostiene, hácia nuestro globo, soldado obscuro é ínfimo del ejército inmenso de los cielos, quedan confusas tambien vuestra imaginacion y vuestra razon ante la multitud incalculable de seres de diversas formas que pueblan este punto imperceptible de la inmensidad.

El primer carácter que se nos presenta es pues la multiplicidad. Implica esta la diversidad en los seres. y la composicion en las partes y en el todo. Cada ser, es verdad, es una unidad; no existiria sin esta condicion; y todos estos seres por su union, forman una unidad colectiva, es decir una unidad abstracta y no una unidad viva.

Examino ahora si este carácter de diversidad de

composicion, y de multiplicidad, conviene á la perfeccion soberana cuya idea tenemos é investigamos. Toda multiplicidad, toda composicion, y toda coleccion suponen necesariamente partes de las cuales la una no es la otra, seres distintos comparados entre sí, ó si se quiere, coordinados en conjunto. Mas las partes de las cuales la una no es la otra, se limitan recíprocamente; y los seres que se distinguen unos de otros se limitan igualmente. Hé aquí pues el limite que se presenta ante mi vista; hé aquí el sello de lo imperfecto que se revela, pues la perfeccion absoluta no puede admitir cabo ni límites. Pronuncio pues con una seguridad invencible, que en el Dios que busco no hay coleccion, composicion ni multiplicidad.

No hay tampoco en él dualidad. En efecto, si me permito la suposicion de un solo ser existiendo con él independientemente de él, por esto mismo quito á la perfeccion soberana toda la realidad que coloco en esta otra existencia distinta é independiente de la suya; por consiguiente la limito y la destruyo. Esto es demasiado claro para detenernos mucho tiempo.

Si la perfeccion infinita y soberana no es un compuesto, una multiplicidad ni una dualidad, es evidente que no es cuerpo, materia ni extension; pues todas estas cosas no son mas que compuestos y agregados. Debo pues desterrar de mi entendimiento toda representacion de forma, de figura y de color; debo cerrar la puerta á todas las impresiones sensibles y olvidar el espectáculo bello y fascinador del universo. Desaparezcan todos estos brillantes fantasmas, callen mis sentidos, apacigüese mi imaginacion y quede en inaccion; deje á la idea, la idea sola, subir las asperas de la inteligencia para encontrar en la cima del pensamiento puro el Dios que busca.

A la exclusion que hemos hecho de la multiplicidad y de la dualidad debemos pues añadir la de ma-

teria y de la forma. Es evidente tambien que no puede haber sucesion en la perfeccion soberana; pues la sucesion es el tránsito de un estado á otro; y no se puede pasar de un estado á otro sin variar. Luego la sucesion es el cambio. Ahora bien, el cambio implica necesariamente la imperfeccion. En efecto, cambiar de ser ó de manera de ser es pasar de una forma de ser á otra, no es pues poseer todo el ser actualmente, es pues ser limitado en el ser, ser imperfecto.

Con la idea de la sucesion y del cambio debemos abandonar tambien la idea del tiempo, que no es mas que la duracion sucesiva, el cambio de la criatura. El tiempo es la ley de todas las existencias movibles, de las existencias imperfectas; luego la soberana perfeccion no está sometida al tiempo.

Veo tambien muy claramente que no debo atribuir á la perfeccion infinita ninguna manera de ser particular y determinada. Pues si fuese de tal ó cual manera no lo seria de otra; no poseeria mas que la porcion de ser que cayera bajo el modo, la cualidad y el atributo que estuviesen en ella.

Lo infinito pues no es ninguna de las fuerzas ni existencias particulares que podemos imaginar, concebir ó conocer. Lejos de nosotros el absurdo pensamiento de buscarlo en alguna de las fuerzas que mueven el universo, en alguno de los agentes de la naturaleza. Todas estas fuerzas y poderes son determinados, circunscritos en su esfera, y se equilibran entre sí, es decir se limitan recíprocamente. Debemos preservarnos tambien de creer que sea Dios espíritu como nosotros. Siendo la idea de la sustancia espiritual la mas pura de nuestra inteligencia, decimos que Dios es espíritu; mas no puede serlo con la sucesion de pensamientos movibles, variables y llenos de desfallecimiento y de error, condicion de nuestra inteligencia.

Detengámonos aquí un instante. ¿Qué acaba de

pasar? Investigabamos lo infinito, y hemos sentado por principio no atribuirle jamás nada que fuese inconciliable con su idea; ¡y bien! ante este principio se ha desplomado la materia, ha desaparecido el espacio y el tiempo ha huido; toda manera de ser determinada, toda existencia distinta nos ha parecido como un aniquilamiento del ser.

Sin embargo, este mundo, del cual creia estar desembarazado me ofusca aun; quiere interponerse todavía entre mi pensamiento y el Dios que él busca. No sé qué voz me dice que tal vez la perfeccion á que yo aspiro, lo infinito, el Dios que llaman mis deseos acaso no es otro que el universo tomado en su conjunto y no en sus partes; no es otro que la vida y la armonía universales. Es necesario examinar este pensamiento, disipar esta duda antes de caminar mas adelante. Si no hay otra perfeccion soberana é infinita que la vida universal y la armonía del universo, digo que la perfeccion soberana no ha existido ni existirá jamás. En efecto, tomad el mundo en el momento de duracion que querais, retroceded con el pensamiento á los abismos de lo pasado, remontaos tan lejos como podais en la duracion de los siglos; ó bien volved hácia lo venidero, medid sus inconmensurables horizontes, sumergid un ojo insaciable en sus misteriosas profundidades, digo que cualquiera que sea el punto en que os fijeis, teneis siempre lo infinito por detras, lo infinito por delante, y que por consiguiente no comprendéis jamás mas que una existencia incompleta y truncada. ¡Y bien! esta existencia limitada no puede ser la perfeccion soberana, no es lo verdadero infinito, cuya vida está llena y completa en todos sus momentos; no es esto la manera de ser del Dios que buscamos.

Este último apoyo, este último refugio se me escapa tambien; y el universo entero no es á mis ojos mas que una verdadera nada. Mas ¿qué digo? ¿es al vacío,

es á la nada á lo que llegamos ? ¿y no iluminará la luz de la realidad suprema mas que las ruinas de la existencia ? Verdad es que comparados con lo infinito todos los seres limitados, todos los seres prestados, apenas se nos presentan sino como un fantasma de existencia. Sin embargo, nos es imposible negar su realidad y no los suprimimos por el pensamiento sino á fin de contemplar mejor la existencia suprema. Son nubes que disipamos, velos que desgarramos, y obstáculos que separamos, á fin de que nuestros ojos purificados puedan fijarse un instante en la idea de la soberana perfeccion. Esta misma idea nos ha guiado en la senda que acabamos de recorrer; y ella misma se ha distinguido de todo lo que no es ella. Permítasenos ahora elevar hácia ella nuestras miradas llenas de respeto; permítasenos considerar cara á cara lo infinito, el mismo Dios; sabemos ya lo que no es, díguese él mismo enseñarnos lo que es.

Es necesario, señores, que tengamos una idea muy positiva y distinta de la perfeccion infinita de Dios, puesto que le distinguimos con tanta seguridad de todo lo que no es él. Nos representa esta idea el centro de la existencia, el foco eterno de la vida, el océano de la sustancia. Mas estas groseras imágenes no son mas que un obstáculo á las puras concepciones del entendimiento; esforcémonos pues á mantenernos en las relaciones de la metafísica.

La idea de lo infinito nos representa la unidad absoluta. Lo infinito es soberanamente uno, y al mismo tiempo es soberana y eminentemente todo; lo uno es todo en la infinita simplicidad de su ser. Lo uno es todo, y esta palabra no dice mas que lo uno, y lo uno no dice mas que el *ser*, y *el ser existe*. Todo está aquí para quien sabe entenderlo; mas no se comprende esta palabra sino en las profundidades mas secretas del alma. Para ayudar pues nuestra debilidad, distinguimos diversas perfecciones y atributos en lo *uno*, en *el ser*.

La primera de estas perfecciones, la que aparece como el fundamento de las demas, es que el ser, lo uno es por sí mismo. Ser por sí mismo es el origen de todo lo que hallo en Dios. El ser que existe por sí mismo es soberanamente perfecto, pues nada hay superior á él ni á su nivel. Solo, único, no tiene relacion mas que consigo mismo. Poseyendo toda la plenitud, toda la realidad del ser, es el principio de todo lo que existe. Reuno en él todas las perfecciones que concebimos como existentes ó posibles. Ahora bien, tenemos idea de dos clases de seres, el ser pensador y el ser extenso. Ademas de estas dos especies de seres concebimos claramente que puede Dios criar una infinidad de otros, que puede formar criaturas que correspondan á los diversos grados de ser que ve, remontándose hasta lo infinito. Todos estos seres reales ó posibles existen en Dios como en su origen; pero existen allí de la manera que conviene á lo infinito, es decir, de una manera soberana, eminente, y sin los límites que se encuentran en las criaturas. Luego todo lo que hay de real en la sustancia extensa y en la sustancia pensadora; todo lo que hay de verdad, de belleza y de bondad en las diversas esencias; la fuerza, la inteligencia, el amor, la ciencia, la actividad, la libertad y felicidad se encuentran en Dios en un grado infinito, es decir sin grados. Si es permitido para aclarar esta doctrina servirse de una imágen os diré: reunid toda verdad, toda ciencia y toda luz en un solo pensamiento; toda armonía, toda belleza todo goce y todo bien en un solo corazon; en un solo punto concentrad el espacio y el tiempo; y despues suprimid todos los límites, borrarad todos los términos, desaparezca la multitiplicidad, quede la unidad sola y llegais á Dios. Verdad es que por esta supresion de los límites cambian de naturaleza todas estas perfecciones, y no retienen ya nada de lo que son en la creacion; y aquí está el misterio de la esencia divina, el secreto de

lo infinito que nos es dado entrever, pero que no nos es posible penetrar. Concebimos claramente que es y debe ser así, mas no podemos explicar cómo es.

Por la supresion de la limitacion todos estos grados de seres infinitos en número, todas estas perfecciones innumerables constituyen una sola y única perfeccion. Dios es infinitamente; es infinitamente inteligente, poderoso, bueno y feliz; pero su ser, su inteligencia, su voluntad, su bondad, su omnipotencia y felicidad no son mas que una misma cosa en realidad. No se distingue la esencia de los atributos; y los atributos ó perfecciones no son otra cosa que la esencia.

Idéntica la esencia divina á los atributos y perfecciones, no es una simple facultad de ser; no se forma ni desarrolla; no llega á ser, *ella es*. No pierde ni adquiere nada; no conoce modalidades, ni accidentes, ni cambios. La esencia divina es un acto puro, un acto inmanente.

Emanan con una evidencia absoluta de esta noción de Dios todas las demas perfecciones divinas la unidad, la simplicidad, la eternidad y la inmensidad.

En primer lugar vemos producirse la unidad y la simplicidad divinas. En efecto, si todas las perfecciones divinas no son mas que una, si las propiedades y atributos son idénticos á la esencia; si la esencia está siempre en acto y el acto siempre inmanente; toda relacion, toda distincion, toda division, toda multiplicidad y todo cambio son excluidos para siempre de la esencia divina, y nos elevamos á la idea mas sublime y perfecta de la unidad y simplicidad.

La eternidad divina llega tambien á concebirse fácilmente. Siendo la sustancia divina un acto inmanente é inmutable, no puede conocer ni pasado, ni presente, ni futuro; la medida del tiempo es absolutamente inaplicable á lo infinito; la eternidad sola es su modo de duracion.

En fin la inmensidad divina es una consecuencia de la infinidad y de la simplicidad del ser divino. ¿Qué hay fuera de lo infinito? nada: lo infinito lo llena todo; y como la simplicidad del ser divino no permite separar la accion divina de la misma sustancia, es necesario concluir que está Dios sustancialmente allí donde obra. Pues bien, como obra por todas partes puesto que todo lo cria y conserva, está sustancialmente presente en todas partes. Tal es la idea de la inmensidad divina.

Hemos llegado al término de estas deducciones; acabais de ver emanar todas las perfecciones divinas de la noción misma de Dios. Sin embargo, hemos meditado la esencia divina sola y en sí misma, sin considerar su vida ni su accion. El misterio de la Trinidad nos revelará la vida divina; y el dogma de la creacion nos dará á conocer la accion de Dios. Hasta que hayamos tratado de estos dos grandes dogmas, no será completa la noción de Dios, no lo olvideis, señores; me prometo que los puntos que pueden quedar oscuros en vuestros entendimientos, se aclararán por el conjunto de la doctrina. Era absolutamente necesario desembarazar la verdadera noción de Dios sin retroceder ante las fórmulas abstractas, sin disgustarse por la aspereza de la metafísica mas difícil. Es necesario admitir la noción que acabo de presentaros; ó bien identificar á Dios con el mundo y padecer las groseras contradicciones que implica esta doctrina. A pesar de sus dificultades es necesario aceptar la noción de la perfeccion infinita tal como acabo de exponérosela, ó bien consentir en ver desvanecerse el verdadero infinito, y con él toda la realidad del ser.

Verdad es que cuando queremos fijar los ojos de nuestra razon sobre la esencia infinita, nos sentimos poseidos como de un vértigo; incapaces de sostener mucho tiempo esta contemplacion, se turban nuestros pensamientos, nos faltan las palabras; y volvemos á

:

caer bien pronto en nuestras concepciones limitadas, en nuestras ideas finitas.

Tal es nuestra debilidad; pero en fin, á pesar de estos desfallecimientos, hemos entrevisto y presentado esta grande existencia; hemos visto el ser en toda su pureza; la faz de nuestro Dios se ha presentado un instante descubierta á nuestros ojos espantados; nuestra inteligencia y nuestro corazon han dicho: *él existe*, y en estas palabras hemos pronunciado un bello himno y dado á la majestad suprema la mas perfecta adoracion de que somos capaces. Es triste y glorioso á la vez confesar nuestra impotencia. No era desconocido este sentimiento á Fenelon cuando exclamaba: «Me pasma y soy arrebatado. Sucumbo viéndole, y esto es mi alegría. Tartamudeo, y esto es tanto mejor cuanto que no me queda palabra alguna para decir lo que no es ni lo que yo soy.... Cuando hablo de él encuentro todas mis expresiones bajas é impuras. Vuelvo al ser y llego hasta lo que es, y no soy ya en mí mismo ni yo mismo; paso al que era, al que es, lo veo y me pierdo; lo oigo, mas no sabria hacerme oír: lo que veo apaga toda curiosidad; sin raciocinar veo la vida universal: veo y esto es mi vida; veo lo que es y no quiero ya ver lo que no es. ¿Cuándo veré lo que es para no tener otra vista que esta vista fija? ¿Cuándo seré unido á él por esta mirada simple y permanente? ¿Cuándo todo mi yo será reducido á esta sola palabra inmutable: *él es, él es, él es (1)?*»

(1) Fenelon, *Tratado de la existencia de Dios*.

LECCION X.

HISTORIA DEL DOGMA DE LA TRINIDAD.

Aspira la inteligencia á un conocimiento distinto de Dios; y llega á él por el dogma de la Trinidad. — Marcha del racionalismo, en relacion á este dogma, importancia que le da en el día. — Historia del dogma de la Trinidad; ¿es necesario buscar su origen en las doctrinas teológicas y filosóficas del antiguo mundo? — La India; idea general de la civilizacion indiana y del estado actual de nuestros conocimientos sobre este objeto. — Dos épocas en la religion india, la época védica y la época heróica. — Cosmogonía del Rig-Veda; Cosmogonía de Manou; dogma fundamental de la religion india en su primera época. — Trimourti; su origen, su significacion. — La Grecia y Platon. — En que época se ha comenzado á atribuir una Trinidad á Platon; contradiccion de los diversos intérpretes; Alcinoüs; Numenio de Apamea; Plotino; Proclo. — Objeto de estas diversas teorías de la Trinidad. — Juicio de los padres sobre la Trinidad platónica. — Debe resolverse la cuestion segun los escritos auténticos de Platon; vanos esfuerzos para encontrar allí una Trinidad. — Conclusion general de todas estas investigaciones; Siendo el dogma cristiano contradictorio á las teorías antiguas no puede ser una trasformacion suya (1).

Cuando la inteligencia iluminada por la luz de la revelacion, procura elevarse en una profunda meditacion,

(1) Autores que deben consultarse: 1.º *Noticia sobre los Vedas*, por Colebrooke; 2.º *Ensayos sobre la filosofia de los Hind*, por Colebrooke, traducido del inglés por por M. Pauthier; 3.º *Mánava-Dharma-Sastra*, traducido por M. Loiseleur-Deslongchamps; 4.º *Dic Religions. = System der Heidnischen Volker des Orients*, Stühr, Ber-

á la pura nocion de Dios ve desaparecer sucesivamente todas las condiciones de la existencia de los seres finitos; ve con una evidencia absoluta que ninguna de estas maneras de ser puede convenir á lo infinito. Se desprende lo infinito de todas las condiciones de contingencia, de multiplicidad, de divisibilidad, y sucesion, se desprende de la extension y de la materia, del espacio y del tiempo, del mundo de los cuerpos y del de los espíritus. Se retira lo infinito en cierta manera al santuario inviolable de su unidad absoluta.

Llegados á esta altura, vemos al ser en su plenitud, y en su perfecta simplicidad tambien; una sola y misma perfeccion que lo encierra todo, un solo y mismo acto que todo lo agota.

Elevada mas arriba de sí misma y del mundo, saliendo de sí misma y olvidando el mundo, contempla el alma al ser en toda su pureza. Ve una luz infinita, un océano de vida sin fondo y sin orillas. Todo está allí; toda perfeccion, belleza y bondad estan allí; pero de una manera incomprensible y misteriosa, es decir infinita.

Es necesario que el entendimiento se esfuerce á fijarse en esta vista simple, en esta afirmacion absoluta. Es necesario detenerse para desprenderse poco á poco de todos los fantasmas de la imaginacion, de todas las nociones y de todas las ideas finitas de la razon. Es necesario quedarse allí; pues persistiendo en esta vista, es como se ve empezar á salir del seno de estas tinieblas divinas, de esta obscuridad misteriosa, un rayo luminoso que nos deja entrever los inefables misterios de la esencia divina.

lin, 1836; 5.º *Die philosophie im firtgang der Weltgeschichte*, Windischmann, Bonn, 1832. Sobre Platon; 1.º *Petavius*, de Trinitate, t. II; 2.º *La excelente Disertacion sobre la Trinidad platónica en el comentario del Tímeo*, por M. H. Martin.

Por sublime que sea la vista simple, la afirmacion de la existencia y de la infinidad de Dios, aunque esta vista sea el origen de toda luz, de toda esperanza y de toda dicha, como necesariamente es oscura y confusa, no se contenta con ella la inteligencia. Aspira á un conocimiento mas distinto; ¿qué digo? no pone límites á sus deseos; querría conocer como ella es conocida, querría sorprender el secreto de la vida divina. ¡Noble y gloriosa curiosidad la del hombre! aquí se revela toda la sublimidad de su destino. Para satisfacer la aspiracion que la bondad divina excita en nuestras almas, ha querido revelarnos el misterio de su esencia. Nos ha revelado Dios que su unidad es una Trinidad. El dogma de la Trinidad, este grande objeto de la revelacion cristiana, esta base fundamental del cristianismo es el complemento necesario de la idea de Dios. Era el hombre para siempre incapaz de ningun progreso real en el conocimiento de la unidad absoluta, si no se hubiese manifestado esta unidad en la Trinidad; y esta grande luz no solo ilumina el ser divino, sino que extiende sus rayos sobre el alma y sobre el mundo, para descubrir sus leyes mas profundas.

Llegamos aquí, señores, á uno de los objetos mas importantes de esta enseñanza; tengo graves deberes que llenar, y siento todo su peso.

La primera cuestion que se presenta es la del origen de este dogma. Nos encontramos aquí, como sobre todos los demas puntos, entre dos aserciones contradictorias: asegura el cristianismo que el dogma de la Trinidad es de origen divino; el racionalismo al contrario sostiene que no es mas que una pura concepcion humana. Es curioso observar la marcha del racionalismo moderno en relacion á este misterio. ¿Qué podia ser este dogma para la filosofía sensualista del último siglo, y para la escuela enciclopedista? No ignorais con qué criminal ligereza se ha expresado Voltaire sobre la mas

santa y profunda de las enseñanzas dogmáticas. Sus amigos mas moderados no veian en la Trinidad sino un conjunto de ideas incoherentes y de palabras vacías de sentido. Los tiempos son muy distintos, señores, tiene el racionalismo hoy un lenguaje muy diferente. Este dogma, que, en su lengua sacrílega, llamaba Voltaire *una bagatela*, ha llegado á ser para los discípulos mas adictos al filósofo de Ferney la ley fundamental de la vida, y la explicacion universal. Tambien, con qué celo no se ha puesto en obra, para descubrir y comprobar esta ley; y en los veinte años últimos nos han gratificado una media docena de trinidades; tenemos la Trinidad hegeliana, la Trinidad san-simoniana, dos ó tres Trinidades progresistas, y una Trinidad ecléctica.

No son todas estas teorías, para la escuela racionalista, mas que unas concepciones humanas, unas percepciones mas ó menos incompletas de la ley de la vida. Y como ha tenido siempre el hombre el sentimiento de esta ley, se sostiene que la noción de la Trinidad se encuentra en todas las religiones anteriores al cristianismo asi, como en los sistemas filosóficos mas célebres: y que no ha sido el dogma cristiano mas que una pura transformacion de estos dogmas antiguos. Desarrollo natural del pensamiento humano, no seria la concepcion cristiana mas que una forma pasajera, que debería ser adelantada un dia por el progreso de los ingenios; y las teorías de nuestros filósofos, y sus nuevas Trinidades, se presentan ya para recoger la sucesion del dogma cristiano.

Antes de entregarnos al exámen de estas teorías modernas, es necesario establecer de una manera sencilla y precisa el dogma cristiano, y para conseguirlo, debemos estudiar su historia y exponer su teoría.

Tres cuestiones principales dominarán todas nuestras investigaciones: primera, el dogma cristiano de

la Trinidad ¿es una pura trasformacion de las teorías teológicas y filosóficas del mundo antiguo? Segunda: ¿cuál es el verdadero origen, naturaleza y desarrollo histórico de este dogma? Tercera en fin: ¿no es este dogma mas que un conjunto de palabras vacías de sentido? ¿No es mas que una simple percepcion de las leyes mismas de la vida y de la razon? ¿ó bien encontramos en él el complemento divino y necesario de la idea misma de Dios, la explicacion mas sublime de la vida divina, y el origen de la verdadera ciencia de nosotros mismos y del mundo? Cuando hayan recibido solucion estas diversas cuestiones, no nos será difícil determinar el verdadero carácter de las Trinidades racionalistas.

Fijando estas cuestiones acabo de presentaros el plan de nuestras lecciones sobre la Trinidad; ya veis que no es mas que la ejecucion de nuestro método. Es inútil sin duda señalaros la importancia de los nuevos estudios que se abren hoy para nosotros.

En esta leccion vamos á ocuparnos inmediatamente de la primera cuestion: ¿es el dogma de la Trinidad una trasformacion de las antiguas doctrinas del politeismo? Para resolverla es necesario conocer estas doctrinas; cuando las hayamos estudiado, podremos establecer entre ellas y el cristianismo una comparacion que nos pondrá en camino de resolver el problema. Mas este estudio es vasto; para abreviarle, á la vez que para hacerle mas fecundo, nos detendremos solamente en las doctrinas principales que explican todas las demas. En Oriente, no veremos pues mas que un solo pueblo; en Grecia, mas que un solo filósofo, pero las doctrinas de este pueblo nos presentarán el espíritu de todas las antiguas tradiciones teológicas del politeismo; y las teorías de este filósofo nos darán á conocer la mas alta especulacion humana; estudiaremos pues la India y á Platon.

Al solo nombre de la India y del pueblo indio se representa la imaginacion uno de los fenómenos mas asombrosos que contienen los anales de la humanidad. Una antigüedad que se remonta casi á la época diluviana; unos libros posteriores solo dos ó tres siglos á los de Moisés, una doctrina que encierra altas verdades, mezcladas de las fábulas mas absurdas y monstruosas; la metafísica mas sutil al lado de la poesía mas atrevida; unas épocas de proporciones gigantescas; un arte que talla y esculpe en la roca de los templos inmensos; al lado de los monumentos de la mas supersticiosa y ciega fe, una filosofía que conoce todos los sistemas y negaciones, con esta audacia y desarreglo del pensamiento, la mas absoluta inmovilidad en las instituciones sociales; el envilecimiento y degradacion de la dignidad humana consagrados y alimentados por la ley religiosa y política; tales son los rasgos generales que nos presenta tan extraña civilizacion.

Sin embargo no se ha temido comparar las fábulas indias, caracterizadas por los extravíos de una imaginacion delirante, y selladas casi siempre con una profunda inmoralidad, á los mas santos, puros y profundos misterios. ¿Qué digo? ha llegado la ceguedad india hasta dar á estas fábulas la preferencia sobre los dogmas cristianos. Mas, cuando se va al fondo de todas estas tradiciones, y doctrinas, se encuentra que descansan sobre una manifestacion dogmática falsa y funesta; y, cuando se sabe que lo verdadero solo es bello á nadie ocurre confundir la exageracion y la hinchazon con la grandeza; la extravagancia con la imaginacion; y no se olvida que la abundancia es frecuentemente la capa de la esterilidad.

Lo que favorece los errores en que se ha incurrido en órden al pueblo indio, es la imperfeccion de nuestros conocimientos relativos á sus monumentos escritos

y á su historia. Hace cincuenta años que no teníamos sobre la India mas que nociones vagas é incompletas. Nuestra iniciacion en el indianismo no data verdaderamente sino de los trabajos de la Academia de Calcutta. William, Jones, Willford, Colebrooke han abierto á la ciencia esta nueva via.

Sabeis que los cuatro Vedas son los libros sagrados de la India. Al lado de los Vedas se coloca el código de Manou, que nos representa la legislacion mas antigua de la India y el estado primitivo de esta civilizacion. Los Pouranas contienen las leyendas mitológicas: en fin hay allí dos grandes poemas épicos, el Mahabharata y el Ramayana. De todos estos monumentos que solos con sus apéndices formarian una biblioteca considerable, poseemos una traduccion del código de Manou, por M. Loiseleur Deslongchamps; un análisis muy precioso de los Vedas por Colebrooke; un trabajo del mismo autor sobre los sistemas filosóficos hindos; algunos extractos, y algunos trozos de los Vedas y sobre todo de los Oupanichas, que son la parte dogmática de estos libros; en fin algunos pasajes de los Pouranas y de las grandes epopeyas. Tales son los orígenes y monumentos segun los cuales debemos formarnos una idea de las doctrinas hindas. Se han entregado con grande celo á este estudio los alemanes; han querido coordinar todas las partes de la doctrina hinda é interpretar sus símbolos. En estas investigaciones, lo arbitrario ha formado mucha parte; ha emitido cada critico un sistema particular. El que resumió estos trabajos hace algunos años, Creuzer, es ya algo vetusto; el verdadero estado de la ciencia nos es representado hoy por Stuchr.

Segun Stuchr, es necesario distinguir dos épocas principales en la religion de los hindos: la época védica ó primitiva, y la heróica ó mitológica. Los Vedas en sus partes mas antiguas, y el código de Manou son

los monumentos de la primera época; las epopeyas y los Pouranas, los de la segunda.

No tengo que hacer aquí un resumen de toda la doctrina religiosa de la India; una sola cuestion debe ocuparnos: hay en la religion hinda una noción de la Trinidad, y ¿cuál es esta noción?

Estudiemos en primer lugar la época primitiva, la época védica. Hé aquí la cosmogonía del Rig-Veda: «Entonces no existia allí ser ni no ser, mundo, ni cielo ni cosa alguna mas arriba de él, nada, encubriendo ó encubierto; ni agua; todo era profundo y peligroso. La muerte no existia; no habia entronces inmortalidad ni distincion de día y de noche. Mas *aquel* respiraba sin aspiracion, sin soplo, solo con *ella*, cuya vida sostiene en su seno. Ademas de él, no existia nada que haya existido despues. Las tinieblas estaban allí; este universo era indistinguible como los fluidos mezclados en las aguas; mas esta masa, que estaba cubierta de una corteza, fue organizada al fin por el poder de la contemplacion. Se formó el primer deseo en su inteligencia; y llegó á ser la semilla productiva originaria.... Esta semilla productiva llegó á ser otras veces providencia ó almas sensibles, y materia ó elementos: ella que está sostenida por él en su seno, fue la parte inferior, y el que observa, fue la parte superior. ¿Quién conoce exactamente, y quién podrá afirmar en este mundo, de dónde y cómo ha tenido lugar esta creacion? Los dioses son posteriores á esta produccion del mundo. Entonces, ¿quién puede saber de dónde procede, y de dónde ha salido este mundo tan variado; y si se sostiene él mismo ó no? El que, en lo mas alto de los cielos, es el gobernador y ordenador de este universo debe saberlo ciertamente mas no puede poscer ser alguno este conocimiento (1).»

(1) *Noticia sobre los Vedas*, por Colebrooke, traducida del inglés por M. Pauthier.

¿Qué vemos en esta cosmogonía? Un primer principio en el cual se halla una dualidad primitiva, *el y ella*. Posee este primer principio la inteligencia, de la inteligencia nace el deseo, y del deseo procede la semilla creadora que llega á ser todas las cosas.

En otra narracion nos es presentada la creacion como un vasto sacrificio en el cual se inmola la misma divinidad para producir el mundo. «Estaba atada esta víctima con lazos de cada lado: y extendida por los esfuerzos de cien dioses, que ligaron, labraron y colocaron la cadena y la trama. El primer varon extendió y enrolló esta tela, y la desplegó en el mundo y en el cielo..... ¿Cuál era la dimension de esta víctima que sacrificaron todos los dioses? ¿cuál su forma? ¿cuál el motivo, la medida, la oblacion y la súplica? En primer lugar fue producido *Gayatri*, acompañado del fuego; despues el sol *Savitri*, acompañado de *Ouchnih*; luego la luna espléndida, con *Anonchtubh* y con las oraciones..., Todos los elementos, los sabios y los hombres fueron formados por este sacrificio universal (1).»

En este extracto es mas claro el pensamiento; es representada la divinidad como la sustancia universal que llega á ser sucesivamente todos los elementos y seres; y por un espíritu de consecuencia muy natural, son personificados y divinizados todos los elementos. Las divinidades secundarias son muy numerosas tambien en los Vedas; igualan al número de fenómenos naturales. Las han reducido los comentadores á tres clases, representadas por el fuego, el aire y el sol. *Agni*, *Vayou* y *Aditya*; y estos tres dioses no forman mas que una sola divinidad, la grande alma, *Mahanatma*.

Si nos referimos pues á las glosas unidas á los textos de los Vedas, habrá en estos libros sagrados, un ternario de fuerzas divinas, el fuego, el aire y el sol;

(1) *Noticia sobre los Vedas*, por Colebrooke.

y estas tres divinidades se confundirán en una unidad comun, el grande todo, la sustancia universal.

Son confirmadas estas conjeturas por Colebrooke, que concluye con estas palabras sus investigaciones sobre los Vedas: «La doctrina real de la escritura hinda es la unidad de la divinidad en la que está comprendido el universo; y el politeismo que presenta admite como dioses los elementos, las estrellas y planetas.»

Posterior á los Vedas, el código de Manou se une sin embargo á la época primera de la religion hinda. Seria muy largo citar aquí la cosmogonía notable que se halla á la cabeza de este libro: me contentaré con un corto análisis.

Vemos en primer lugar un mundo sumido en la obscuridad, imperceptible, indiscernible. El ser que es por sí mismo, el Señor, quiere *hacer emanar de su sustancia* las diversas criaturas. Produce primero las aguas, en las aguas deposita un gérmen, el huevo cósmico. El mismo Brahma nace de él. Despues de haber habitado en este huevo un año de Brahma, el Señor, por el pensamiento solo, lo separa en dos partes de las que forma el cielo y la tierra. Del alma suprema, extrae el sentimiento y el yo; pero antes del sentimiento y la conciencia habia producido el grande principio intelectual, las tres cualidades, los cinco órganos de la inteligencia, los cinco órganos de la accion y los rudimentos de los cinco elementos: en fin con estos principios y elementos formó todos los seres (1).

Encontramos aquí muy evidentemente la doctrina del Rig-Veda, un principio supremo que se evapora en producciones decrecientes, hasta que llega al último grado del ser.

En el libro de Manou, como en los Vedas, se ve

(1) *Mánava-Dharma-Sastra ó Leyes de Manou*, traducidas por M. Loiseleur-Deslongchamps, lib. I, c. I.

tambien una mitología compuesta de dioses, de semi-dioses, de genios, de gigantes etc. Todos estos seres son personificaciones de los atributos divinos, y de los elementos terrenos. Se reconocen allí las creaciones fantásticas de una imaginacion desarreglada.

Tal es el dogma fundamental de la religion hinda en su primera época, segun sus monumentos sagrados. En medio de este cúmulo incoherente de verdades y de fábulas, en medio de la divergencia de interpretaciones que se han ensayado, hay una cosa cierta, y es que el fondo de este sistema es la doctrina de la emanacion. Veo en él pues la confusion de Dios con el mundo. El mundo no está sacado de la nada por un poder infinito que permanezca siempre superior á sus productos y distinto de su obra; *Brahma*, haciendo emanar el mundo de su propia sustancia, pasa al mundo y á todos los seres. Se pierde en esta multiplicidad infinita para encontrarse despues y volver á entrar en sí mismo por la absorcion final de todo lo que ha emanado de él. Muy consiguientemente á este plan, es divinizada y adorada la naturaleza en todas sus partes: «*Este universo es realmente Brahma; pues sale de él, se sumerge en él, y se alimenta de él; por consiguiente es necesario reverenciarle y adorarle (1).*»

¿Cómo apereibir en este sistema la verdadera nocion de la Trinidad? en vano la busco; veo bien, es verdad, una distincion entre *Brahma*, el ser latente, el ser oculto en sus tinieblas divinas, y *Brahma*, el ser activo y productor del mundo; veo bien que *Brahma* se hace criador por la inteligencia y el pensamiento; pero no implica esta distincion dos personalidades en el Ser divino; son dos aspectos diversos, dos estados diferentes, y hélo aquí todo. No es evidente tambien que estas

(1) Colebrooke, *Ensayo cuarto, sistema Vedanta.*

innumerables emanaciones de la esencia divina hacen imposible toda verdadera Trinidad? No hay allí Trinidad en Dios, no hay mas que una multiplicidad infinita. Y aun cuando se admitieran emanaciones mas perfectas unas que otras; aunque se colocara á la cabeza de todas las emanaciones secundarias este ternario de fuerzas divinas que hemos señalado, segun las glosas, y de donde se derivaria todo lo demas, no se ganaria nada; pues una vez dividido el ser divino, una vez que se distribuye la esencia divina en la multiplicidad creada, se hace imposible toda verdadera Trinidad (1).

La reduccion de las emanaciones principales á un ternario primitivo que se muestra ya aunque débilmente en la época védica se presenta muy manifiesta en la época heróica, y forma uno de sus caracteres principales.

Conoceis, señores, la *trimurti india*, compuesta de Brahma, de Vichnou y de Siva. La introduccion de esta *trimurti* es relativamente moderna, puesto que apenas son citados Vichnou y Siva en los Vedas y en el código de Manou; y jamás se ha hecho alusion alguna á sus cultos que dominaron mas tarde en la India. No entraré en la exposicion de los sistemas por los que se quiere explicar la formacion de esta *trimurti*. Se supone que para apaciguar las luchas y rivalidades de las diversas sectas religiosas que desolaban la India, un pensamiento político y filosófico, conforme por otra parte al espíritu íntimo de la doctrina hinda, reconcilió los tres cultos rivales, identificando en una sola persona

(1) Hemos admitido en esta exposicion con la generalidad de los intérpretes que el fondo de las doctrinas védicas era un sistema unitario. Aunque acaso se podria sostener con igual razon que su esencia era el dualismo. En efecto ¿por qué *el* y *ella* en la cosmogonía del Rid-Veda? ¿por qué Brahma y Atma en la de Manou? ¿Habrà en uno y otro alguna huella de una materia eterna y necesaria?

divina las tres divinidades principales, Brahma, Vichnou y Siva. Una apreciacion rápida de esta *trimurti* será suficiente á nuestro objeto.

La religion de los tiempos heróicos de la India, delineada en las grandes epopeyas y en los Pouranas, lleva un carácter sistemático y filosófico extraño á la primera época. Se reconoce allí el trabajo de un entendimiento ya ejercitado; se ilumina tambien todo y se hace fácil de comprender.

Hemos visto que Brahm cuando se hace criador, toma el nombre de Brahma. Brahma es la energía creadora, la fuerza primera y al mismo tiempo la cosa criada. Para durar exige la creacion de Brahma una accion conservadora y protectora; de aquí una segunda energía que conserve y perpetúe las formas producidas por el acto creador. Está personificada esta segunda energía en *Vichnou*. Sin embargo nace todo para morir; no es la vida mas que un encadenamiento de cambios y transformaciones. Hay pues una tercera energía que destruye para renovar; hay el terrible Siva, dios de la muerte y de la destruccion. Cada una de estas tres energías personificadas y deificadas tiene cerca de sí una compañera, una diosa que reproduce las cualidades análogas á las del dios, y provienen de su union unas generaciones infinitas de dioses secundarios. Se queda uno confuso ante la cantidad de fábulas que ha producido la imaginacion de los hindos acerca de estas tres divinidades y su progenitura. En estas narraciones aparecen estas divinidades absolutamente distintas entre sí, puesto que se hacen una guerra cruel y procuran destruirse. Despues de haber perseguido mucho tiempo al viejo Brahma, como á un ser degradado, como á un criminal, los dioses mas modernos, Vichnou y Siva, llegan hasta echarle de su trono; y es casi enteramente abolido su culto en la India. Por lo demas aparecen siempre estas tres divinidades subordinadas al dios su-

premo y bajo su dependencia absoluta. Sin embargo, en el Bagavatta la opinion filosófica para llegar á la unidad ha querido borrar esta subordinacion y dependencia, presentando las tres personas de *trimurti* como tres aspectos de una misma divinidad identificada con el mundo (1).

¿Es necesario establecer un paralelo entre esta *trimurti* y la Trinidad cristiana? ¿No es evidente que es inferior al Dios supremo esta *trimurti*, simple personificación de los tres atributos de produccion, conservacion y destruccion, referidos á la causa suprema confundida con el mundo y la vida universal, no tiene relacion alguna con la verdadera Trinidad? Detenerme á probar la evidencia seria disipar el tiempo. ¿Qué ha salido tambien de esta teología hinda? El panteismo mas absoluto que ha aparecido jamás, el panteismo vedantista; y este panteismo es la doctrina ortodoxa de la India.

Asi la asercion repetida con tanta seguridad de que el dogma del Verbo y de la Trinidad es la esencia de la religion de los hindos, parte necesariamente de la ignorancia, de la ligereza ó de un espíritu de sistema llevado hasta la ceguedad. No quiero negar, sin embargo, que ojos ejercitados no puedan descubrir aquí y allí en las tradiciones indias algunas huellas de verdades sublimes, algunas relaciones con los misterios mas santos. Pero no es esto lo que domina y constituye el espíritu íntimo de las doctrinas hindas. Estos restos son aquí como unas ideas extrañas que no se unen ni se casan con el sistema predominante, y no pueden fundirse con él; y á manera de las ruinas de columnas carcomidas por el tiempo y hechas masas informes, serian absolutamente desconocidas si no se

(1) Sobre la *trimurti*, véase á Creuzer, *Religiones de la antigüedad*, t. 1, lib. 1.

tomase de otra parte la luz que puede hacerlas reconocer.

Si nos lo permitiese el tiempo podríamos hacer sobre el Egipto, sobre la Persia y la antigua Grecia el mismo trabajo que sobre la India. Encontraríamos por todas partes un tema diversamente modificado, pero el mismo en el fondo; y por consiguiente seria la misma nuestra conclusion.

Una vez que la antigua teología no nos suministra noción alguna verdadera de la Trinidad, dirijámonos á la filosofía, que acaso será mas dichosa; estudiémosla en su mas ilustre representante, en Platon.

No ignorais, señores, que ha reproducido Platon las doctrinas de Orfeo y de Pitágoras; y que conocer á Platon es conocer la filosofía teológica mas elevada de la antigüedad. ¿Hay pues una Trinidad en Platon? En primer lugar es necesario fijar la época en que se ha comenzado á atribuirle una Trinidad. Creeis que haya sido esto en vida de este filósofo, ó poco tiempo despues? no: despues de la difusion del cristianismo y del dogma de la Trinidad en el mundo en el siglo II de la era cristiana cerca de quinientos años despues de Platon, es cuando los filósofos sincretistas han querido hallar en este filósofo una Trinidad. Sin embargo, cada comentador ha interpretado á Platon de diferente manera, asi que tenemos tantas trinitades platónicas como intérpretes de Platon.

Asi en el siglo II ve Alcinoüs en Platon una especie de Trinidad cuyas tres personas son: 1.º La inteligencia suprema, causa del mundo; 2.º La inteligencia del alma, ordenadora del mundo; 3.º El alma misma del mundo. ¿Pero considera Alcinoüs estas tres personas como un solo Dios? esto es muy dudoso.

A principios del siglo III Numenio de Apamea distinguió tres personas divinas: 1.º El padre del mundo, es decir, el primer principio, la unidad, el soberano

:

bien. 2.º El autor del mundo. 3.º En fin el mundo mismo. Mas segun Proclo consideraba Numenio estas tres personas como tres dioses.

Hacia la misma época propuso Plotino una nueva Trinidad que se componia: 1.º De la unidad absoluta. 2.º De la inteligencia superior al mundo. 3.º Del alma universal del mundo. Subdividia despues este filósofo los dos segundos principios de su Trinidad inteligible en diversas emanaciones. Habia en la teoría de Plotino algunas miras que parecen aproximarse mas á la doctrina cristiana, aunque nada se puede concluir en favor de Platon, pues Plotino fue discípulo de Ammonio Saccas, apóstata del cristianismo. Será pues natural considerar las teorías elevadas de Plotino como tomadas del cristianismo. Sin embargo, el sistema de la emanacion enseñado por este filósofo pone un intervalo inmenso entre su doctrina y la cristiana.

Modificó Proclo la teoría de Plotino, é introdujo en su Trinidad nuevas divisiones y subdivisiones que seria muy largo enumerar.

Eran en Platon todas estas teorías contradictorias, segun los neoplatónicos; y procuraban justificarlas por los escritos del maestro. Entonces se adulteraban los textos, y se puso en boca del filósofo lo que no habia dicho. Asi cada atributo y operacion del Dios supremo señalados por Platon eran personificadas por sus nuevos discípulos, y daban una hypostasis divina, ó al menos una subdivision de hypostasis.

¿Cuál podia ser el objeto de tantos esfuerzos? Disputaban los neoplatónicos el mundo al cristianismo; y no pudiendo disimular enteramente la superioridad de la teología cristiana, querian oponer una Trinidad platónica á la Trinidad de las revelaciones divinas.

Verdad es que no fueron solos los filósofos paganos en esta época los que señalaron una Trinidad en Platon. Con intencion muy diferente se aplicaban los padres de

la iglesia á mostrar ciertas relaciones entre las teorías platónicas y la doctrina cristiana. Encontraron en Platon san Justino y san Agustin huellas de las dos primeras personas, del Padre y del Verbo; y adoptando Teodoreto las interpretaciones neoplatónicas, no tenia dificultad en reconocer allí una imágen de la tercera persona. Mas los padres á unanimidad no veian en la filosofía platónica mas que una emanacion débil de la verdad plenamente manifestada por el cristianismo.

Si despues de haber echado una ojeada sobre estas interpretaciones tan diversas y opuestas entre sí, volvemos á Platon y á sus escritos auténticos, me parece evidente que no puede atribuírsele conocimiento alguno verdadero de la Trinidad. Sin entrar en discusion de textos, me parecen suficientes algunas observaciones de buen sentido, que recaerán sobre el conjunto de doctrina, y no sobre pasajes aislados, cuyo sentido es siempre mas ó menos arbitrario.

En el sistema de Platon hay dos puntos absolutamente ciertos; y un tercero muy probable. Son los dos puntos ciertos: la necesidad de la materia increada y la inferioridad del alma del mundo respecto del Dios supremo; para convencerse de estos dos puntos incontestados basta echar una mirada sobre el *Timeo*. Lo muy probable es la existencia absoluta, independiente, separada de las ideas que sirven de modelo á Dios para organizar el mundo. Con estos tres principios toda verdadera Trinidad y aun toda verdadera noción del Verbo son imposibles.

En primer lugar el principio de la eternidad de la materia introduce en las doctrinas de Platon un verdadero dualismo incompatible con la Trinidad. En seguida si las ideas son distintas de Dios, no teniendo ya la razon divina su objeto en sí mismo no es la razon perfecta é imperfecta: no puede ser el λόγος verdaderamente divino.

Mas si á favor de una suposición gratuita y contradicha por textos innumerables, se admitiera que ha colocado Platon las ideas en la razon divina, jamás se probaria que haya distinguido esta razon divina de la misma Divinidad; jamás se probará que haya hecho de ella una hypostasis, una persona. El único texto sobre que se apoya está sacado de una carta supuesta de Platon, y por otra parte absolutamente enigmática. En fin, voy muy lejos en esta suposición, pues la imposibilidad de lo contrario está demostrada, aun cuando se establezca que ha reconocido Platon la personalidad del Verbo, su Verbo nunca será mas que el modelo ideal del mundo, no representará mas que el mundo, y no se desprenderá de la cosa criada. No será este Verbo platónico el que adora el cristianismo.

Mas para reconocer la Trinidad en Platon, no bastará comprobar en sus doctrinas cierta noción de la segunda persona, será necesario tambien encontrar la tercera. Pues bien, esto es imposible. Si hay en Platon un punto de doctrina claro, es la creacion del alma del mundo por el Dios supremo, que permanecè siempre superior á este agente secundario y subordinado; y en donde falta la igualdad no hay Trinidad.

Tal es la conclusion inevitable de toda crítica imparcial de los escritos auténticos de Platon; de toda crítica que no quiera perderse en las abstracciones y ensueños neoplatónicos.

Acabamos de examinar las pretendidas fuentes del dogma cristiano asignadas por el racionalismo. Basta la mas ligera noción de la Trinidad cristiana para apreciar el inmenso espacio que la separa de todos los sistemas expuestos.

En efecto, es el dogma cristiano la negación mas expresa y terminante de todos estos sistemas, que hubiera reproducido segun el racionalismo. Para que hubiese evolucion, transformacion, seria necesario que hu-

biese identidad. ¡Y bien! en lugar de identidad, hay la oposicion, la negacion y contradiccion mas absoluta. Ha negado el cristianismo de la manera mas expresa y rechazado como errores monstruosos, como el gérmen de todos los extravíos humanos la emanacion y el dualismo, bases de las teorías que acabo de presentaros. Por el dogma de la Trinidad ha colocado á la Divinidad fuera de todo contacto y de toda mezcla con lo finito y creado. Siendo participada la unidad divina por tres personas consustanciales é iguales, el Verbo es esencialmente el conocimiento que tiene Dios de sí mismo. El Espíritu Santo es el amor que une al Padre con el Hijo y al Hijo con el Padre. No se halla en el primer momento, en este inefable santuario de la esencia divina, huella alguna de lo creado, de lo finito.

¿Cuán falsas pues son las bases de los libros que se escriben hoy sobre el genio de las religiones y sobre su historia? Se supone en ellos que la idea religiosa es esencialmente la misma en todos los sistemas religiosos, que no serian sino transformaciones sucesivas. Sin duda existen por todas partes las huellas de la verdad; las religiones mas extraviadas han conservado sus reconocidos caracteres. Mas para afirmar la unidad é identidad de la idea religiosa entre todos los pueblos, es necesario borrar todos los monumentos de la antigüedad, y desconocer todas las nociones de una verdadera y buena ciencia.

LECCION XI.

ORÍGEN DEL DOGMA DE LA TRINIDAD.

Resumen de la leccion precedente. — El origen del dogma de la Trinidad está en la revelacion y en las escrituras divinas. — Pruebas: el bautismo y su fórmula; enseñanzas del divino maestro; testimonios de los apóstoles. — Doctrina del antiguo Testamento sobre la Trinidad; por qué es presentada allí esta doctrina de una manera obscura. — Comunicacion de las doctrinas hebraicas á los demas pueblos. — Pruebas de la perpetuidad é inmutabilidad del dogma de la Trinidad en el cristianismo (1).

No existia la nocion verdadera de la Trinidad en el antiguo mundo. La teología de los pueblos antiguos, á excepcion de uno solo, estaba basada sobre el sistema de la emanacion; y este sistema, introduciendo en la esencia divina una multiplicidad infinita, hacia imposible toda verdadera Trinidad.

La filosofía de Platon, la mas perfecta de las antiguas doctrinas, muy lejos de presentarnos la nocion de la Trinidad, ni aun contiene la del Verbo. Jamás se probará que haya distinguido Platon al Verbo de la inteligencia divina que haya hecho de él una personalidad distinta, ni que le haya concebido de otro modo que como el modelo ideal del mundo.

De los hechos establecidos en la última leccion, he-

(1) Autores que deben consultarse: 1.º Thomassinus, *de Sanctissima Trinitate*, t. III; 2.º Petavius, *de Trinitate*, t. II; 3.º Moeller, *Vida de san Atanasio*, lib. 1.º, en el que se encuentra excelentemente discutida la doctrina de los padres anteriores al concilio de Nicea, respecto al dogma de la Trinidad; 4.º los padres, principalmente san Atanasio, san Hilario y san Agustin.

mos concluido que no debe buscarse el origen del dogma cristiano de la Trinidad en las antiguas tradiciones orientales que vinieron á resumirse en Egipto, ni en las teorías filosóficas de la Grecia, que habian tomado muchas doctrinas de estas tradiciones. Por esta conclusion la base de todas las explicaciones racionalistas de los orígenes del cristianismo se encuentra destruida. No sé cómo fijar bastante vuestra atencion sobre este importante punto.

Ha llegado el momento de asignar el verdadero origen del dogma cristiano de la Trinidad. Debo ante todo preveniros que será esta leccion enteramente crítica y apoyada sobre textos. Resultará para su interés un inconveniente que preveo. Empero, señores, hay entre nosotros otro lazo que el del interés que pueden ofrecer estas lecciones, un lazo mucho mas fuerte, vuestro amor á la verdad. Venís á buscar aquí la verdad religiosa; ó al menos me exigís una discusion grave y sólida que pueda ayudaros á encontrarla. Este amor á la verdad debe conducirnos á superar la aridez de ciertas materias; y sobre todo cuando se trata de cuestiones tan importantes como la que debe ocuparnos hoy, ninguna dificultad de este género debe arredrarnos.

Se dice que el dogma de la Trinidad es el producto de la elaboracion sucesiva de los siglos; nuestro deber es mostrar su verdadero origen en las escrituras. Mas antes de exponer texto alguno, hay un hecho que debo señalar. Este hecho, que dura hace diez y ocho siglos fue un dia en el mundo una grande novedad. Este hecho es la iniciacion cristiana, el bautismo y su fórmula. Seria perder el tiempo ocuparnos en probar que el bautismo es tan antiguo como el cristianismo; que ha sido siempre su entrada, y que fue en su espíritu y fórmula una institucion absolutamente nueva. Reposan estas aserciones sobre todos los monumentos históricos; y jamás los ha disputado seriamente ninguno. La ini-

ciacion cristiana y la fórmula del bautismo son las que nos van á conducir al verdadero origen del dogma de la Trinidad.

Dejando la tierra, el Hombre-Dios ordena á sus apóstoles ir á enseñar á todas las naciones y bautizarlas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (1). Estas palabras son la fórmula del bautismo.

Para comprender su extension basta reflexionar un instante sobre la naturaleza del bautismo cristiano.

En la institucion cristiana es el bautismo la creacion del hombre nuevo, del mundo nuevo que quiso formar Jesucristo, es un acto creador que renueva el entendimiento y el corazon del hombre libertado de la antigua servidumbre. Mas todo acto creador es esencialmente divino; el bautismo pues no puede conferirse mas que en el nombre y por la autoridad del Dios omnipotente y creador. Sin embargo, es conferido en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; es pues necesario que existan estas tres personas en la unidad divina, y que esta unidad sea una Trinidad. El dogma de la Trinidad está pues contenido en la primera, mas antigua y esencial institucion del cristianismo.

Mas la fórmula del bautismo no es mas que un resumen de la doctrina del hombre-Dios; supone necesariamente otras enseñanzas, y enseñanzas anteriores que la expliquen y completen. Voy á presentaros un bosquejo rápido de estas diversas enseñanzas, á fin de comprobar bien el origen que buscamos.

En primer lugar escuchemos al mismo Jesucristo hablando de su propia persona y manifestándose á Nicodemus.

«Ha amado Dios de tal manera al mundo, que ha

(1) Matth., 28, 19.

entregado su hijo único para que cualquiera que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna (1).»

Este hijo único, que es al mismo tiempo el hijo del hombre, ha descendido del cielo, y sin embargo no ha dejado el cielo. «Nadie ha subido al cielo sino el que ha descendido del cielo, el hijo del hombre que está en el cielo (2).»

Este hijo único ha salido del Padre, y ha venido al mundo. «He salido de Dios, he salido de mi Padre, y he venido al mundo (3).»

El Padre del cual ha salido es uno con él. «Mi Padre y yo somos *uno* (4).»

El Padre está en él y él en el Padre. «Creed que el Padre está en mí y yo en él (5).»

Segun unos testimonios tan expresos sobre su divinidad, nos debemos admirar de oírle decir: «Soy el camino, la verdad y la vida (6).» Mas lo que sigue es todavía mas expreso. Exigiéndole uno de sus discípulos ver á su padre, responde: «¿Hace tanto tiempo que estoy con vosotros, ¿y aun no me conocéis? Felipe, el que me ve, ve tambien á mi Padre. ¿Cómo dices mostrarnos vuestro Padre? ¿No creéis que estoy en mi Padre, y que mi Padre está en mí? Lo que os digo, no lo digo yo; sino mi Padre, que permanece en mí, hace las obras que yo hago (7).»

Segun estos pasajes y otros muchos que podria citar, es evidente que distinguiéndose absolutamente Jesucristo de su Padre, segun que es persona, se atribuye con él una identidad perfecta de sustancia y de natura-

(1) Joan., 3, 16.

(2) Ibid., 3, 13.

(3) Ibid., 16, 27, 28.

(4) Ibid., 10, 30.

(5) Ibid., 10, 38.

(6) Ibid., 14, 6.

(7) Ibid., 14, 9.

leza. Sin esta distincion é identidad no tendrian sentido las palabras que acabamos de oir. Exige tambien Jesucristo en todas ocasiones la fe en él como en el hijo de Dios, y recibe la adoracion que no es debida mas que á Dios.

Despues de haber oido al maestro, escuchemos á los discípulos.

« En el principio era el Verbo, nos dice san Juan, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Estaba desde el principio en Dios y todas las cosas han sido hechas por él (1). » Hé aquí pues un Verbo coeterno á Dios, criador del mundo, distinto de Dios, y sin embargo uno con él. En otra parte llama á Jesucristo el mismo apóstol el Verbo de vida y la vida manifestada; el Dios verdadero y la vida eterna (2).

El apóstol san Pablo da á Jesucristo los nombres de grande Dios (3), de Dios salvador (4), nos le presenta como aquel por quien ha sido hecho el tiempo, aquel que es el esplendor de la gloria y la imágen de la sustancia de Dios; el que sostiene el mundo por su palabra (5).

Tienen todos los escritores sagrados un lenguaje equivalente, y los cuatro evangelistas nos enseñan que habia sido condenado á muerte Jesucristo porque se decia Hijo de Dios *haciéndose igual á Dios*, como lo observa san Juan (6). Estos nuevos testimonios confirman la conclusion que hemos sacado del mismo testimonio de Jesucristo. Nos manifiesta pues el evangelio un Verbo en Dios, una palabra eterna y sustancial que

(1) Joan., 1, 1, 2, 3.

(2) Ibid., ep. 1, 1, 2, 20.

(3) Tit., 2, 13.

(4) Ibid., 3, 4, et *alivi passim*.

(5) Heb., 1, 2 et *seq.*

(6) Joan., 5, 18.

expresa todo lo que es Dios, un Hijo, imágen perfecta del Padre, un segunda persona subsistiendo y obrando en la unidad divina.

Las Escrituras divinas nos revelan tambien una tercera persona, á quien se atribuye el nombre de Dios, las perfecciones divinas, la accion divina y el origen, honor y culto divinos.

Hay un Espíritu Santo, que en mil lugares de la Escritura es llamado el espíritu de Dios. Penetra este espíritu todas las profundidades de Dios (1), y enseña toda verdad (2). Es la fuente de las gracias (3), Procede del Padre, y recibe del Hijo; como el Padre, el Hijo le envia, es otro que el Padre y que el Hijo, *alius paracletus* (4).

Hay textos en que se hallan reunidas y puestas en relacion las tres personas; pesad estas palabras: «Cuando el consolador haya venido, el espíritu de verdad, que procede del Padre, y que yo os enviaré de parte de mi Padre, dará testimonio de mí..... Y yo rogaré á mi Padre, y os dará otro consolador, el espíritu de verdad (5).» Evidentemente, hay en estas palabras tres personas perfectamente distintas entre sí, y sin embargo unidas en esencia.

Ahora si unís á todos estos textos la fórmula del bautismo que los completa y resume, nada os parecerá mas manifiesto que la enseñanza del nuevo testamento sobre la unidad y Trinidad divinas.

Nos son reveladas como existentes en la diinidad tres personas. Distintas entre sí; teniendo una accion que les es propia; subsistiendo verdaderamente en sí

(1) Cor., 2, 10.

(2) Joan., 16, 13.

(3) Cor., 12, 4.

(4) Joan., 16, 26, 14, 16.

(5) Ibid., 15, 26, 14, 16, 17.

mismas, forman la Trinidad. Mas por otra parte, como la unidad divina es el fundamento de toda la doctrina bíblica, es necesario que estas tres personas divinas subsistan en una sola naturaleza, en una sola sustancia divina; y que así haya entre ellas una perfecta igualdad.

Tal es, señores, la doctrina de las Escrituras inspiradas, tal es el lenguaje de la revelacion. Aquí se encuentra el verdadero origen del dogma de la Trinidad. No leéis sin duda en la Escritura las fórmulas empleadas mas tarde para expresar el mas sublime de los misterios. No hay allí cuestion de naturaleza, de sustancia, de consustancialidad, de hypostasis y de personas. Veremos en una leccion próxima el origen necesidad y legitimidad de este lenguaje consagrado por la iglesia. Mas si las palabras no estan en la Escritura, los dogmas si lo estan. Los manifiesta la revelacion y los enuncia con autoridad; hace mas todavía, nos muestra las tres personas divinas vivas y activas. Empero no explica nada; su objeto es mas bien formar la fe que satisfacer la razon. No será prohibido, sin embargo, á la razon procurar concebir el misterio propuesto á su adhesion; y despues nos aplicaremos á esta alta meditacion.

Asi, señores, mientras que las naciones mas cultas se entregaban sin límites á las aberraciones del politeísmo; antes del nacimiento del grande impulso de espíritu, que debia casar y fundir en conjunto el genio helénico y el oriental; cuando estaban aun cerrados los santuarios del oriente, y mientras que espiraba la filosofía griega en el seno de sus desiertas escuelas, en un rincon obscuro de la tierra, en medio de un pueblo extraordinario que cumplia la mision de conservar intacto el dogma de la unidad divina, se elevaba una nueva verdad sobre el mundo de las inteligencias. La unidad divina destellaba en la Trinidad; se mani-

festaba la vida divina. Hablaba á la tierra la sabiduría divina para disipar las tinieblas del error religioso que cubrian su superficie. El amor divino, bajo una nueva y mas poderosa incubacion, reanimaba al globo entibiado, y preparaba nuevos y mas perfectos destinos á la humanidad.

Fijaos, señores, sobre la India y la Grecia: abrid las sagradas escrituras de los diversos pueblos, y leed los escritos de los filósofos: ¿dónde encontrareis una revelacion mas sencilla y majestuosa á la vez del mas sublime de los misterios, una revelacion mas profunda, y al mismo tiempo mas sencilla y precisa?

El dogma cuyo origen acabamos de comprobar ¿tenia alguna raiz en lo pasado? ¿era una revelacion absolutamente nueva? ó no fue mas que el desarrollo de un gérmen preexistente? Respondo que existia un gérmen y que se hallaba, depositado en las revelaciones anteriores. En efecto, nos presenta el antiguo testamento los primeros lineamentos de este dogma. Para reconocerlos necesitabamos sin duda la luz que sale de la ley nueva; mas con este auxilio se hacen manifestos.

Han enseñado todos los padres que el dogma de la Trinidad habia sido revelado de una manera obscura é imperfecta en la antigua ley. Es deber mio presentaros un bosquejo de las pruebas que establecen esta verdad muy importante para la explicacion de las antiguas tradiciones de los pueblos y para ayudar á encontrar en ellas las huellas de la religion primitiva dada al mundo.

Muchos padres ilustres, y entre ellos san Hilario y san Efrem, han visto la distincion del Padre y del Verbo, en la cosmogonía de Moisés. En el versículo sexto del *Génesis* está escrito: *dijo Dios: hágase el firmamento en medio de las aguas, y que separe las aguas de las aguas; é hizo Dios el firmamento, y separó las aguas.* Despues *dijo tambien Dios: háganse*

cuerpos de luz en el firmamento del cielo; é hizo dos grandes luminares.

Hay aquí una sucesion infinitamente notable; hay un Dios que piensa y habla; y hay un Dios que obra y crea. El primero, dice san Hilario, es aquel de quien proviene todo, *ex quo omnia*, el segundo es por quien ha sido hecho todo *per quem omnia facta sunt*.

Mas en la creacion del hombre sobre todo es en donde se manifiesta la pluralidad de personas divinas. «Hagamos al hombre á nuestra imágen y semejanza.» Nos hacen entender estas palabras como una conversacion divina, nos introducen en un consejo divino habla Dios á otro que él mismo, y este es el momento de ver la imágen viva de su Trinidad. No se puede negar que es palpable esta relacion.

Seria muy largo enumerar los diversos textos del *Génesis* y de los demas libros sagrados en que habla Dios en plural, y donde han visto los padres, indicios de la pluralidad de personas divinas (1). Mas debo referiros el capítulo octavo de los proverbios, donde nos presenta Salomon bajo magníficos rasgos la sabiduría divina. «El Señor me ha poseido en el principio de sus caminos; antes que sus obras yo era. He sido ordenado desde la eternidad, desde el principio, y antes que la tierra fuese; los abismos no existian y ya era yo engendrada, las fuentes aun no tenian aguas, los montes aun no habian sido afirmados; y yo era engendrada antes que las colinas. El Señor no habia hecho todavía la tierra, ni los rios, ni las montañas. Cuando extendia los cielos, estaba yo allí, cuando rodeaba el abismo de un dique; cuando suspendia las nubes; cuando cerraba las fuentes del abismo; cuando ponía al mar término, y á las aguas una ley para que

(1) Véase á Petavio, *de Trinitate*, lib. II, c. 7; Thomassinus; *de S. Trinit.* c. 33.

no traspasasen sus límites; cuando sentaba los fundamentos de la tierra; estaba junto á él, alimentada por él, era todas sus delicias, gozándome sin cesar ante él y en el universo, y mis delicias eran estar con los hijos de los hombres.»

¿No os parece evidente que nos revelan estas magníficas palabras una sabiduría en Dios, distinta de Dios, una sabiduría personal, coeterna á Dios, creadora y ordenadora del mundo; una sabiduría en fin que se proporciona al hombre para ser su luz?

El conocimiento de esta sabiduría no data de Salomón; está insinuada en el *Deuteronomio*, y mencionada expresamente en el libro de Job: «¿Dónde encontrar la sabiduría? ¿dónde está la mansion de la inteligencia?..... Ignora el hombre su precio; no habita la tierra de los vivos. Dice el abismo: no está en mí; y la mar: no la conozco. No se la adquiere á peso de oro; no se obtiene por la plata mas pura..... ¿De dónde pues viene la sabiduría? ¿dónde está la mansion de la inteligencia? Está oculta á los ojos de los mortales, es desconocida á las aves del aire. Han dicho el infierno y la muerte: hemos oido hablar de ella. Dios conoce sus caminos y solo sabe dónde habita, el que ve hasta las extremidades de la tierra, que contempla todo lo que está debajo de los cielos. Cuando pesaba las fuerzas de los vientos y media las aguas del abismo, cuando daba leyes á la lluvia y marcaba su direccion al rayo y á las tempestades; entonces vió la sabiduría; entonces la manifestó; la encerró en sí y sondeó sus profundidades (1).»

Jamás se ha perdido entre los judíos la tradicion de la personalidad de la sabiduría divina; la encontramos en los libros de la *Sabiduría*, del *Eclesiástico*, y en los de los *Profetas*; mas no puedo referir aquí todos los textos en que se hace mencion de ella.

(1) Job, 28, 12 et seq.

E. C. — T. VIII.

Han visto los padres de la iglesia en esta sabiduría engendrada, eterna y creadora el Verbo divino, el Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad. Escuchemos á san Agustín y á san Gregorio el Grande, que resumen á todos los demás. «Sí, dice el grande obispo de Hipona en su carta á Deogracias, ha afirmado Salomón que tiene Dios un hijo, pues en sus libros, hablando la misma sabiduría dice: Dios me ha engendrado antes que á las colinas; ¿y no es Jesucristo la sabiduría misma de Dios (1)?» No es menos explícito san Gregorio el grande: «Han conocido todos los antiguos patriarcas la unidad de la Trinidad, dice, pero no la han enseñado manifestamente (2).»

¿Por qué el grande dogma del Verbo y de la Trinidad eran enseñados tan obscura é imperfectamente en la ley antigua? Podemos entrever una de las razones de esta economía. Cuando separó Moisés á su pueblo de todos los demás, y le dió una ley religiosa, política y civil, que tenía por objeto levantar entre él y las demás naciones barreras inaccesibles, un error inmenso arrastraba á toda la humanidad. Consistía este deplorable error en confundir á Dios con el mundo, á la criatura con el Criador: estando dividida y esparcida la naturaleza divina en todos los seres, se admitió una pluralidad indefinida de dioses. Arrastrados por este extravío general, eran los judíos muy propensos á este funesto politeísmo. Sin embargo era necesario conservar á todo precio el dogma de la unidad divina, como la esperanza de salvación, como el germen del porvenir. Debía pues predominar esta unidad; é Israel tenía la misión de llevar muy alto su estandarte, como una protestación contra el error general. Sin embargo, á pesar de esta predominación de la unidad divina, perpetuaron los libros

(1) Epist., 49, t. II.

(2) Greg. Mag. Hom. 16, in *Ezech*, t. II. (1)

sagrados y la tradicion oral, bajo expresiones vagas y obscuras, el dogma de la Trinidad.

Aunque Dios quiso que el pueblo elegido fuese separado de los demas, entró en sus designios que tuviese con ellos comunicaciones que pudiesen servirles de medio para encontrar las huellas de las verdades primitivas, olvidadas entre ellos. Vemos bajo el reino de Salomon un ejemplo muy curioso de estas comunicaciones: en el libro tercero de los *Reyes*, se refiere que la sabiduría de Salomon era muy superior á la de los orientales y Egipcios. Se citan en seguida los hombres sobre los que sobresalia Salomon: y son Ethan, Hesman, Chalcol y Dorda. Se dice que era célebre Salomon entre todos los pueblos vecinos; y que le enviaban diputaciones los pueblos y los reyes para recibir instrucciones de su boca. Son ciertas las comunicaciones doctrinales de Salomon con el Egipto; mas ¿qué pueblos es necesario entender por estos orientales, que recibieron tambien sus enseñanzas? No puede cuestionarse mas que de los asirios, de los babilonios y de los pueblos que se extienden hácia la India y la China. Por otra parte, es cierto que los fenicios, aliados de Salomon, fundaron una colonia sobre las riberas del mar Rojo, quizá hácia el golfo Pérsico (1).

Hé aquí las relaciones ciertas de los judíos con los antiguos pueblos del mundo. Antes de estas comunicaciones, pudo haber otras; los libros de Job son tan antiguos como los de Moisés, y Job pertenecia á la familia árabe.

(1) Se leerá con fruto la excelente disertacion de Thomassin en su tratado *de la Trinidad*, c. 23, §. 4, 5, 6, 7. Si hubieran leído este capítulo los críticos que tratan con tanto menosprecio la opinion de los padres sobre las comunicaciones que han tenido lugar entre los hebreos y los demas pueblos, se hubieran excusado muchos malos ratiocinios.

;

Insisto sobre este punto, para mostraros la posibilidad de hacer derivar de las revelaciones patriarcal y mosaica las huellas del Verbo y de la Trinidad que se encuentran en las antiguas tradiciones orientales. Han pensado los padres que Platon y los sabios de la antigüedad tenian de los hebreos las verdades que se ballan en sus escritos. Se cree haber refutado esta opinion diciendo que no habiendo sido traducida la Biblia mas que bajo los Tolomeos, es decir, dos ó tres siglos antes de Jesucristo, no podia ser conocida de Platon, que vivió cinco siglos antes de la era cristiana. Pero se olvida que hubo un cambio de ideas en tiempo de Salomon, es decir mil años antes de nuestra era, que pudo haber habido comunicaciones muy anteriores, y que habian dejado todas estas tradiciones su carácter en las tradiciones en que fue á inspirarse el genio de Platon. Además, independientemente de toda trasmision hebráica, bastaria sola la revelacion primitiva para explicar las tradiciones sagradas de los pueblos.

Llego ahora á un punto de grande importancia, y con el cual voy á terminar esta leccion. Acabamos de ver que el origen del dogma de la Trinidad se halla en la revelacion. La iglesia ha recibido este dogma del mismo Jesucristo, y ha venido á iluminar la enseñanza del divino maestro lo que habia de obscuro é incompleto en la antigua ley. Es necesario concluir del hecho que acabamos de establecer, que no se ha formado el dogma de la Trinidad por una elaboracion sucesiva de los siglos. Sin embargo, y á pesar de la evidencia de esta consecuencia, afirman algunos críticos contemporáneos que el dogma de la Trinidad, incierto y vacilante durante los primeros siglos de la iglesia, ha sido fijado solamente por los concilios de Nicea y de Constantinopla.

Son contrarias estas aserciones á todos los monumentos y hechos de la historia eclesiástica. Voy á pre-

sentaros un bosquejo de las pruebas directas que establecen la perpetuidad é inmutabilidad del dogma católico. Son estas pruebas hechos y hechos incontestables. He hablado ya del bautismo y de sus fórmulas; mas el rito del bautismo recibido en los primitivos tiempos no era menos significativo. Sabeis que se administraba por inmersión, y que se sumergía al neófito tres veces en el agua en honor de las tres personas divinas.

Son tambien un hecho irrecusable las confesiones de fe. No mencionaré mas que una, conocida de todos, y que se remonta á la mas alta antigüedad, el símbolo atribuido á los apóstoles.

La doxología célebre por la que termina la iglesia todas sus oraciones: «Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo,» no es menos antigua en su sustancia, ni menos significativa; se vé en ella con evidencia la distincion y la igualdad de las personas divinas.

En el momento de su sacrificio dirigian los mártires á Dios oraciones que nos ha conservado la antigüedad, y en las que encontramos, de una manera muy clara, la fe en la Trinidad. Bastará citar una sola de estas oraciones, la de uno de los mártires mas antiguos y célebres, san Policarpo, obispo de Esmirna, y discípulo del apóstol san Juan: «Yo os alabo y bendigo en todo, Padre celestial, por el pontífice eterno, Jesucristo vuestro hijo querido, por el cual y en el Espíritu Santo os glorificamos ahora y por los siglos eternos.»

En fin, todos los escritores eclesiásticos del siglo I al siglo III nos proveen de testimonios palpables en favor del dogma de la Trinidad. Temeria fatigaros refiriendo y discutiendo estos pasajes. Los que quieran profundizar esta importante materia encontrarán todos estos pasajes reunidos, cotejados y discutidos en la sabia obra de Petavio sobre *la Trinidad*, y en la intro-

duccion á la vida de san Atanasio, por Mœhler (1), este sabio y piadoso profesor de Munich cuya reciente pérdida ha sido una desgracia para la iglesia.

Acabo de exponeros, señores, el origen del dogma de la Trinidad, y de bosquejar algunas de las pruebas de su perpetuidad. Hemos establecido este dogma como un simple hecho, sin tratar de comprender las altas nociones que contiene. Sin embargo, ¿no entreveis ya la riqueza y fecundidad interiores de la naturaleza divina? ¿Cómo el que da á todo el ser la vida y la fecundidad no será fecundo en sí mismo? Estudiando lo infinito, penetrándonos de la simplicidad de su ser, viéndole tan lejos de las criaturas y tan superior á ellas hemos quedado como heridos de admiracion y de un secreto terror ante esta soledad divina. No nos hemos elevado aun bastante alto; y no hemos comprendido que esta perfecta simplicidad es al mismo tiempo la fecundidad por excelencia, la fecundidad infinita. No diremos pues ya de Dios que existe solamente; añadiremos que es la inteligencia y el amor; que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

(1) Es el célebre autor de *la Simbólica*.

LECCION XII.

HEREJÍAS ANTITRINITARIAS.

Dos desarrollos de la doctrina revelada; el desarrollo católico y el desarrollo herético. — Movimiento de fusión del orientalismo y del helenismo con el cristianismo; de aquí el gnosticismo y las herejías antitrinitarias. — El judío Filón; su sistema é influencia sobre las sectas antitrinitarias. — El sabelianismo; carácter y tendencias de esta herejía segun san Atanasio. — Arrio; su carácter y doctrina. — San Atanasio; idea de la controversia cuyo autor principal fue este grande hombre; el concilio de Nicea; nueva prueba de la perpetuidad é inmutabilidad del dogma católico. — Macedonio y su secta; el concilio de Constantinopla. — Fórmula completa de la fe cristiana respecto á la Trinidad; armonía de esta fórmula con la enseñanza de las escrituras. — Impugnando la iglesia las herejías antitrinitarias, ha servido á la causa de la razon y de la humanidad (1).

En presencia del dogma de la Trinidad enseñada en la Escritura y profesado por la iglesia, puede establecer la razon muchas cuestiones. Puede investigar la naturaleza de las tres personas manifestadas por la revelacion divina. ¿Son estas tres personas tres existencias realmente subsistentes, y teniendo una personalidad

(1) Autores que deben consultarse: 1.º *Sancti Athanasii opera, præsertim orationes quatuor in Arianos*; 2.º *Sancti Hilarii Pictavensis de Trinitate*; 3.º *Socratis, Sozomeni, et Theodoretæ Historiæ*; 4.º Fleury, *Historia de la Iglesia*, t. II, III IV; 5.º Mœhler, *Atanasio y la Iglesia de su tiempo*, traducida del aleman; 6.º *Die Lehre von der Idee, in verbindung mit einer Entwicklungs-Geschichte der Ideenlehre und der Lehre von gottlichen Logos*, Standenmayer, Giessen 1840.

real y verdadera? ¿ó no son mas que tres aspectos diversos, tres fases diferentes de una misma divinidad? En este último caso no estaria fundada la distincion en la naturaleza divina; no existiria sino en nuestro entendimiento. Si se admite que son realmente estas tres personas personalidades diversas, ¿existe entre ellas alguna subordinacion? ¿ó hay entre ellas una igualdad perfecta?

Fueron establecidas estas cuestiones por la razon humana desde la mas remota antigüedad, desde el principio del siglo II desde fines del I. Se presentan dos medios para resolverlas: penetrarse profundamente del espíritu de las escrituras y tradiciones sagradas, del genio mismo del cristianismo; y sin embarazarse del gusto ó repugnancia de la razon deducir de las premisas reveladas las consecuencias necesarias que contienen. Este era el único partido sabio y consiguiente; siéndole invariablemente fiel encontró la iglesia católica este método que la conduce á las fórmulas mas propias á expresar el dogma en toda su pureza y extension.

Mas habia entonces en la iglesia, como siempre, hombres que no habian sabido jamás poseerse del verdadero espíritu cristiano. Discípulos de extrañas doctrinas tanto como del evangelio, quisieron conciliar y fundir en conjunto principios que se rechazaban; y para realizar estas uniones imposibles, no temieron alterar y negar el dogma cristiano. Al lado pues del desarrollo regular de la doctrina cristiana por los santos doctores, hubo otro desarrollo irregular, forzado y que llegaba á la destruccion de lo que queria explicar. Sin embargo, estos errores ó temeridades de la razon sirvieron poderosamente al desarrollo normal de la doctrina revelada. El choque de las inteligencias hizo salir la luz; y se vió obligada la iglesia á poner en su lenguaje y símbolos una precision que pudiese hacer imposibles las

tergiversaciones de la mala fe, las falsas sutilezas y las interpretaciones arbitrarias: así por una sabia disposición de la Providencia el mal es frecuentemente la ocasion de un bien mayor.

Me propongo hoy, señores, poner ante vuestra vista las luchas memorables en que brillaron á la vez tanta virtud y genio, tantas pasiones y miserias; las luchas en que se agitaban los mayores intereses de la razon, de la civilizacion y de la humanidad. Mi objeto es exponeros en primer lugar las grandes herejías antitrinitarias que han agitado el mundo durante tres siglos. Reconocereis en ellas ideas enemigas y elementos extraños que debian obrar prontamente la disolucion del cristianismo si hubiesen triunfado. Podreis comprobar la identidad de la doctrina de la iglesia con la de las escrituras, la perpetuidad, la inmutabilidad del dogma y la legitimidad de las fórmulas consagradas. En los combates que empeñará por su dogma, os aparecerá la iglesia como la protectora de los verdaderos intereses del hombre y de la sociedad.

En fin, la hipótesis tan acreditada hoy que quiere explicar el dogma cristiano por una combinacion de las doctrinas orientales y helénicas, hipótesis cuya falsedad hemos demostrado ya por los hechos y la historia, recibirá aquí la última y mas brillante refutacion. La combinacion que se invoca ha tenido lugar verdaderamente. ¿Qué ha producido? ¿El dogma católico? No: su contrario, el dogma herético es el que ha salido de esta alianza. Vais á convenceros de ello por la simple exposicion de los hechos.

Ademas de esta grande fusion de las doctrinas orientales y helénicas que produjo al eclecticismo y sincretismo alejandrinos, hubo en medio del cristianismo un movimiento análogo y que tenia por objeto no solo la fusion del orientalismo y del helenismo entre sí, sino tambien su combinacion con el mismo cristia-

nismo. De aquí el gnosticismo y las herejías antitrinitarias. Como corrompia el gnosticismo los dogmas de la unidad divina y de la creacion mas bien que el de la Trinidad atacada solamente de una manera indirecta, no nos ocuparemos hoy de esta secta, circunscribiéndonos al exámen de las herejías especiales sobre la Trinidad.

Debo señalar en primer lugar el origen de las doctrinas antitrinitarias. Se encuentra sin duda en las tradiciones orientales y sistemas griegos; pero lo mas frecuente no obraron estas doctrinas por sí mismas y directamente sobre las sectas cristianas. Habia entre el orientalismo, el helenismo y estas sectas un intermediario importante de conocer; pues aquí encontramos mucho mas explícitamente que en Platon, en los griegos y en los orientales los principios que van á manifestarse y á dividir á los cristianos.

Fue este intermediario el judío Filon; que vivió en el siglo I de la era cristiana. Quiso unir Filon el mosaismo á las tradiciones del Oriente y á los sistemas de la Grecia; y contó en esta empresa con un conocimiento perfecto de las doctrinas que queria unir. Verdaderamente fue el primer sincretista; y á consecuencia de reproducir en sus escritos las tradiciones y dogmas de la ley antigua, aunque alterándolas, ejerció una influencia decisiva sobre las sectas de los primeros siglos.

Creo necesario, para mas claridad de esta exposicion, daros en primer lugar una idea general del sistema de Filon. Pero debo advertiros que un sistema en donde se encuentran reunidas las opiniones mas disparatadas y contradictorias, no puede presentar un todo armónico. No debemos pues buscar en Filon una unidad rigurosa; ni admirarnos de que hayan tenido origen en los escritos de este filósofo (1) doctrinas frecuentemente opuestas entre sí.

(1) Entre las obras de Filon debemos consultar prin-

Uno de los principales puntos de la doctrina del judío helenista de Alejandría es la negación de toda relación directa entre Dios, la pureza y santidad misma, y el mundo lleno de manchas é imperfecciones. No ejerce Dios acción alguna directa sobre el mundo; hay entre ellos un abismo que nada puede llenar. Dios es el ser oculto y absolutamente inaccesible.

Es inútil advertiros que esta doctrina es enteramente opuesta á las enseñanzas de las Escrituras, las que sin embargo tomaba Filon por guías, y consideraba como inspiradas. Mas si está en disonancia con el verdadero judaismo, está en perfecta armonía con las antiguas tradiciones de la India y del Egipto; y no habreis olvidado á Brahma, el ser oculto, incomprensible envuelto en sus tinieblas divinas.

Después de haber negado así toda relación inmediata entre Dios y el mundo, quiere explicar Filon el origen de las cosas. Entonces imagina una serie de fuerzas divinas emanadas de Dios, y distintas de Dios, mas subordinadas siempre y dependientes. Estas fuerzas, órganos y servidores de Dios, é instrumentos de que se sirve para formar el universo, son las ideas y el mundo inteligible; y entonces habla Filon el lenguaje de Platon. Mas se separa de este filósofo, haciendo de estas ideas palabras de Dios, palabras vivas, subsistentes y personales, unos seres reales. Da también á estas fuerzas el nombre de ángeles. Llenan los ángeles el lugar divino, el espacio sagrado. Aquí renueva Filon todos los desvaríos caldaicos y persas.

Son tan numerosos los ángeles como las estrellas del cielo, tan múltiples como los poderes del Dios

principalmente: *De mundi Créatione; de Confusione linguarum; de Somniis; de Migratione Abrahæ; de Cherubin; Quod Deus sit inmutabilis; de Sacrificio Abel.*

supremo. Sin embargo conoce Filon la necesidad de reducir este número indefinido á ciertas divisiones generales. Mas, vacilando en esta determinacion, cuenta algunas veces seis poderes supremos que emanan del Dios altísimo; en otra parte restringe el número ya á tres, ya á dos; reduce, en fin, todos estos poderes á un poder general, el Verbo de Dios.

El Verbo, idea suprema que contiene en sí todas las demas, en una sustancia que sirve á Dios de órgano para obrar la creacion del mundo, este Verbo y todos los poderes que contiene y se derivan de él, siendo distintos de Dios, puesto que son creados, y permaneciendo sin embargo unidos esencialmente á él, no pueden considerarse sino como una emanacion de Dios. Estan sometidas estas emanaciones á una ley de disminucion progresiva. « Filon, dice Ritter, profesa abiertamente la creencia de la emanacion, aunque no haya sabido exponerla siempre de una manera consecuente. Los principales rasgos de la doctrina de la emanacion sobresalen, cuando representa Filon á Dios como una luz que no solo se ilumina á sí misma, sino que esparce millares de rayos, que deben formar en conjunto el mundo supra-sensible de sus poderes, ó cuando compara la accion por la que es Dios causa del mundo, á manera que derrama el fuego el calor, y la nieve el frio..... Está dominado tambien por la idea de que los poderes, segun que emanan de Dios, son inferiores á él y que comienza aquí una escala descendente de la existencia. Esto es enunciado muy sencillamente por el nombre que emplea ordinariamente Filon para representar la idea del Verbo, cuando cree reconocer allí unas veces la imagen de Dios, otras la sombra de Dios. No se para en este principio de degradacion: asi como es Dios el modelo del Verbo, de la misma manera es el Verbo, el prototipo de las demas cosas de que forma parte

el hombre (1).» Puede resumirse la doctrina de Filon en tres puntos principales, que no es fácil, es verdad, conciliar entre sí; la negación de toda acción inmediata de Dios sobre el mundo; la producción por vía de emanación, de un Verbo inferior al Dios supremo y mediador entre Dios y el hombre; la formación del mundo según la ley de una disminución y de una alteración continuas de la esencia divina. ¡Cuánto se alejan todas estas doctrinas del sentido profundo y de la pureza de la tradición mosaica!

Sin embargo necesario es reconocer que alterando profundamente Filon la noción del Verbo, enseña de una manera sencilla su personalidad. Si debía este conocimiento á la tradición judaica ó á sus comunicaciones con los cristianos, es un punto que no decidiremos (2).

Abordo ahora la exposición de las herejías anti-trinitarias; fácil nos será comprobar la decisiva influencia que ejerció Filon sobre ellas.

Había sido atacado desde el segundo siglo el dogma de la Trinidad por el Frigio Praxeas, tan elocuentemente refutado por Tertuliano. Noëtus de Efeso había formado también una pequeña secta que negaba la distinción de las personas divinas. Mas solo pueden considerarse estos dos sectarios como los precursores de un heresiarca mas célebre, y que ejerció una influencia mas extensa, puesto que supo completar las doctrinas de sus predecesores. Quiero hablar de Sabelio que vivió en el siglo III. Nos es poco conocida la bio-

(1) Ritter, *Historia de la filosofía antigua*, trad. del alemán, t. IV, p. 370.

(2) Han pretendido los escritores de los primeros siglos que Filon en su embajada á Roma, bajo Calígula, había tenido relaciones con san Pedro; es indudable al menos que conoció á los cristianos.

grafía de Sabelio; solamente sabemos que era de Pto. lemaida, y que fue discípulo de Noëtus.

¿Cuál fue el sistema de Sabelio? Enseñó que las tres personas divinas adoradas por la iglesia católica, no eran mas que unos modos de la esencia divina, de la *monada divina*, según se expresaba.

Desde este primer paso, y sin ir mas lejos, reconocemos ya un empréstito tomado de Filon. En efecto, aunque el filósofo judío nos representa, en muchos de sus escritos, las fuerzas divinas como seres reales y personales; enseña expresamente en otros que no son estos poderes mas que modalidades de la esencia divina, manifestaciones de su actividad, simples fenómenos.

Toma pues Sabelio de Filon su principio fundamental; mas recurriendo en seguida al lenguaje cristiano, nos muestra la esencia divina manifestándose en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo.

La esencia divina, dice, envuelta al principio y oculta en las profundidades de su naturaleza, se desarrolla en tres fases diversas que han recibido cada una un nombre particular, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Cuando crea y conserva Dios el mundo, cuando da la ley antigua, se llama Padre; cuando aparece la esencia divina en Cristo para reconciliar el mundo y salvarle, se llama Hijo; en fin, es el Espíritu Santo según que forma, anima y sostiene la iglesia. Así, una esencia única, manifestada en tres diferentes momentos recibe tres nombres diferentes, según estos tres aspectos diversos; de manera que las tres personas de la Trinidad no son personas, sino simples modalidades simples denominaciones (1).

Fue rechazada y condenada por la iglesia, esta teoría, en dos concilios (2).

(1) *Eusebii hist.*, lib. vii, c. 5.

(2) El concilio de Antioquía en 341, y el de Sirmium en 351.

Os he advertido ya, señores, que esta doctrina, si bien adquirió mas brillo y celebridad en el siglo III, existia desde el II, y aun desde fines del primero. En efecto, en la octava carta hace alusion san Ignacio á unos herejes que querian que el Padre hubiese nacido y padecido; opinion que, implicando la negacion de la distincion personal, contiene toda la teoria sabeliana. Mas se revela aquí un hecho grave. Desde la mas remota antigüedad, ha habido pues sectas que han negado la distincion de las personas divinas, la Trinidad, y que han sido rechazadas por la iglesia católica, á causa de esta negacion. Es pues muy cierto, que ha enseñado siempre la iglesia tanto la unidad divina, como la distincion de las personas divinas. No eran para la iglesia católica las tres personas de la Trinidad simples modalidades, nombres ni aspectos diversos de la divinidad; eran personas subsistentes, personas reales y distintas; sin esta doctrina hubiera sido imposible la herejía sabeliana.

Asi, las negaciones de la herejía manifiestan en su mas bella luz la doctrina de la iglesia; sabiendo lo que rechazaba, sabemos tambien lo que admitia, y aun cuando no tuvieramos otras pruebas de la perpetuidad é inmutabilidad del dogma, seria esta mas que suficiente. Es pues un error muy grave buscar el origen de la doctrina de la iglesia en los decretos de Nicea ó de Constantinopla.

Estudiemos ahora la argumentacion empleada contra el sabelianismo, que acaba de caracterizarle. Nada diré de los argumentos bíblicos opuestos á esta herejía; solo quiero daros una idea de la discusion profundamente filosófica que produjo, y que fue sostenida por san Atanasio, con un admirable poderío de espíritu. ¿Sabeis lo que echa en cara á la teoría sabeliana? La acusa de confundir á Dios con el mundo, de no ser mas que un panteismo, un ateismo disfrazado, un puro plagio del panteismo estoico reproducido por Filon.

Someteis á Dios á las condiciones del desarrollo, de lo finito, del tiempo, dice el grande obispo de Alejandría á los sabelianos. Si Dios no es Padre sino cuando crea segun está en su esencia ser Padre, es tan necesaria la creacion como el mismo Dios; y Dios, segun que es Padre, no es mas que el mundo. Hé aquí pues el mundo divinizado, la idolatría justificada, el mal negado ó mas bien glorificado. ¿Cómo puede entonces admitirse una caída y la necesidad de un redentor? De la misma manera, si no es Dios Hijo mas que cuando se hace hombre, la humanidad es necesaria, es una porcion de Dios; y todos los hombres son dioses con igual título que Jesucristo. Si Dios no es Espíritu Santo sino por la formacion de la iglesia, pertenece esta á la esencia divina. Llegamos así á una deificacion absoluta del mundo, del hombre y de la iglesia; ó mas bien llegamos al aniquilamiento completo del mundo, de la humanidad, de la iglesia, de Dios en fin cuyos modos no son mas que imperfecciones y límites, vanas y pasajeras apariencias (1).

Tal es el espíritu de la argumentacion de san Atanasio: coloca á los sabelianos en la alternativa de la aceptacion del dogma de la Trinidad tal como le enseña la iglesia, ó de volver al panteismo estoico renovado por Filon. Es muy notable que la primera grande herejía sobre la Trinidad no haya sido en el fondo sino el panteismo; y cuando examinemos los sistemas modernos sobre la Trinidad reconocereis relaciones palpables entre estos sistemas y el antiguo sabelianismo.

Tiempo es ya de pasar á una herejía que ha tenido mucho mas eco que el sabelianismo, á una herejía que ha agitado mucho mas al mundo y á la iglesia; quiero hablar del arrianismo. Habia aparecido en todo su brillo la doctrina de la iglesia, sobre la distincion de las tres personas divinas, en las discusiones con el sabelianismo. Mas ¿cuáles eran las relaciones entre estas tres

(1) *Athanasii oratio quarta contra Arrianos.*

personas? ¿Eran tres sustancias distintas y subordinadas una á otra? ¿ó bien no habia mas que una sola sustancia divina, y existia una perfecta igualdad entre las tres personas? La unidad de sustancia y la igualdad de las personas se encuentran ciertamente enseñadas en la unidad de Dios, fundamento de las sagradas escrituras y de la tradicion divina. Sin embargo, era bueno que este grande principio de la igualdad de las personas divinas, que puede solo mantener la unidad de la divinidad, fuese manifestado todavía con mas brillo; dió lugar á este desarrollo el arrianismo.

Habia en Alejandría un sacerdote libano dotado de un entendimiento sutil, y poseia una erudicion vasta. Juntaba este hombre á unas maneras dulces y atractivas un exterior compuesto y grave; tenia lo necesario para dar una apariencia de verdad y brillo á las cosas desprovistas en su fondo de razon. Era su elocucion fácil; manejaba tambien con cierta habilidad el arte de hacer versos, y sus cánticos tenian una grande fama. Con todas estas cualidades poseia este hombre un fondo extraño de vanidad y de orgullo. No quiero otras pruebas que el principio de su mas célebre cántico, de su *Thalia*, donde habia encerrado toda su doctrina: «Conforme á la creencia de los elegidos de Dios, de los que tienen la experiencia de Dios, de los hijos santos, de los ortodoxos, de los que han tenido parte en el Espíritu Santo; he aprendido lo que sigue de los que poseen la sabiduría y tienen el entendimiento cultivado, de las personas versadas en la ciencia de Dios, de los que son sabios en todas las cosas. He marchado sobre sus huellas; he caminado en armonía con ellos; *yo, el célebre*, que he padecido por la gloria de Dios; pues instruido por Dios, he recibido la sabiduría y el conocimiento (1).»

(1) *Athanas., oratio quarta contra Arianos, c. 5; Philostorge, l. II, c. 2.*

Este principio, como veis, promete casi una nueva revelacion. En efecto, pretendia Arrio corregir la iglesia y entender mejor que ella su doctrina. Decia abiertamente que anunciaba una nueva doctrina, y aunque de vez en cuando invocaba las enseñanzas de los padres, no tenia dificultad en decir que aventajaba á todos los antiguos en conocimiento.

¿Cuál era la doctrina que por confesion del mismo Arrio no era la de la iglesia? Enseñaba esta doctrina que el Verbo, el Hijo de Dios no habia existido siempre, que no era eterno, y sí una criatura sacada de la nada. El Verbo era sin duda la primera y mas perfecta de todas las criaturas, aquella tambien por quien habian sido hechas todas las demas; mas en fin, quedaba siempre á la distancia de Dios de todo el intervalo que separa lo infinito de lo finito. Como criatura, no le era esencial la bondad; sometido al cambio y defeccion como todo lo criado, no era bueno sino por el legítimo uso de la libertad. Era este Verbo creado un intermediario entre Dios y el mundo; y despues de haber enseñado Dios á su Hijo como á un artista vulgar, el arte de crear le habia dado la mision de producir y organizar el mundo. Tal es el dogma arriano en toda su precision (1).

¿Sobre qué base lógica y filosófica estaba apoyado? Hé aquí el grande principio de donde emana todo lo demas: No podria soportar la creacion sobre sí la accion directa de Dios. No puede hallarse Dios en relacion directa con lo finito; no convendria este contacto á su dignidad. Para obrar sobre el mundo debe crear desde luego una esencia superior que sea un intermediario entre el mundo y él; de aquí el Verbo criador (2).

(1) Las dos cartas de san Alejandro en *Sócrates*, lib. 1, c. 6, y en *Teodoreto* lib. 1, c. 3.

(2) *Athanas. orat. secunda contra Arian.*, c. 24, 28.

Este principio de la imposibilidad de la accion directa de Dios sobre el mundo bien le reconoceis; sabeis á quien pertenece; es la base misma del sistema de Filon. Es evidente la transmision; en vez de preguntar Arrio á la tradicion cristiana, se ha inspirado de Filon. Su Verbo es tambien el mismo de Filon, este Verbo creado, subordinado, dependiente é imperfecto; este Verbo que tantas relaciones tiene con el Demiurgos de los gnósticos y de los neoplatónicos.

Procuraba Arrio probar su doctrina tomada evidentemente de fuentes extrañas por argumentos bíblicos sacados de los pasajes en que hablando Jesucristo como hombre, se dice inferior al Padre, y se muestra obediente á él hasta la muerte y muerte de cruz.

No es de mi intento referiros la historia del arrianismo; manifestaros la admiracion que excitó desde luego la acogida que tuvo por algunos entendimientos ligeros y superficiales, y la resistencia que halló en la inmensa mayoría del episcopado y del sacerdocio. No tengo que exponeros las intrigas y pasiones que le dieron despues brillo, y le conquistaron por algun tiempo el imperio; imperio, es verdad, de corta duracion, y que para sostenerse tuvo necesidad de los edictos y persecuciones de los débiles y violentos emperadores que se hicieron los patronos de la secta arriana. Tratando aquí solo la historia de las ideas, voy á caracterizar inmediatamente la argumentacion de la iglesia contra la nueva herejía.

En Alejandría mismo, en esta iglesia en que esparció primeramente Arrio sus errores, encontraron las verdades católicas su mas puro y hábil representante. Atanasio, á quien hemos visto ya luchar con el sabelianismo, se constituyó el protector invencible ante el cual vinieron á estrellarse la dialéctica, las intrigas y violencias arrianas.

¿Será necesario recordar las virtudes, el carácter

grande, la elevacion de ingenio y la filosofía profunda de Atanasio? Parece que habia formado Dios á este hombre expresamente para las graves circunstancias en que estaba colocado. Le habia dotado de un golpe de vista que penetrando el fondo mas oculto de una doctrina, mide toda su extension y preve todas sus consecuencias; de la habilidad y tacto práctico que sabe simplificar los negocios mas complicados; y de una prudencia que jamás se desconcierta aun en las posiciones mas críticas. Estaba poseido el corazon de Atanasio de un inmenso amor hácia los hombres; la indulgencia y la bondad eran rasgos de su carácter; pero esta benéfica disposicion tan marcada en sus escritos y en su vida no le conducia á fiarse ciegamente de los hombres: los conocia demasiado; y desde el origen juzgó que con una secta ligera y corrompida como la arriana seria infructuosa la dulzura, y peligrosa y perjudicial la confianza.

Si era Arrio un famoso charlatan, un hábil dialéctico, poseia Atanasio la profundidad de entendimiento á la que no sorprende el sofisma y la elocuencia del alma muy superior á la retórica. Siento mucho no poderos trazar aquí en toda su latitud la argumentacion de que se sirvió Atanasio contra los arrianos; admirariais la extension de su ciencia, la profundidad de sus pensamientos y el poder de su lógica.

En primer lugar por la distincion muy sencilla de las dos naturalezas en Jesucristo, de la naturaleza divina y de la humana fue fácil á Atanasio reducir á la nada todos los argumentos bíblicos de que se servia Arrio para probar la inferioridad y subordinacion del Verbo. Demuestra en seguida con evidencia que es contraria la doctrina arriana á todas las enseñanzas de la Escritura y tradicion. En fin, cuando aborda el grande principio de la teoría arriana, la negacion de la accion directa de Dios sobre el mundo basada sobre este motivo, que es la creacion indigna de Dios y que debe ha-

ber un intermediario entre el mundo y Dios, inferior á Dios y superior al mundo, pregunta á Arrio, ¿cómo siendo el Hijo una pura criatura, ha podido soportar esta accion? En efecto se representaba á la vez toda la dificultad; y la esencia intermediaria imaginada por Arrio segun Filon era absolutamente inútil. Concluia Atanasio que era necesario abandonar esta reminiscencia pagana para afirmar con la Escritura que no es indigno de Dios crear como cuidar de los cabellos de nuestra cabeza, de los pájaros del cielo y de las yerbas de los campos. Mas entonces toda la teoría arriana se hundia por su base; pues no atacaba Arrio la divinidad del Verbo mas que por el principio de la necesidad de una esencia intermediaria entre el mundo y Dios.

Hacia notar Atanasio la chocante contradiccion en que incurrian los arrianos que, despues de haber hecho del Verbo una criatura, despues de haber subordinado el Espíritu Santo al Verbo creado, pretendian que era necesario adorarlos como al mismo Padre, volviendo asi al politeismo y á la idolatría.

Se hacia la argumentacion mas urgente, cuando demostraba Atanasio que con la doctrina arriana se hunde y abisma todo el cristianismo. Si el Hijo, decia, no es mas que una criatura, no es esencialmente diferente de nosotros; no necesitamos de su mediacion, de su redencion ni de su gracia. Criaturas de Dios como él, podemos unirnos á Dios sin él, y hémos aquí conducidos al antiguo deismo. En efecto, no era el arrianismo mas que un verdadero deismo en una fraseologia cristiana, un deismo análogo al de Platon (1).

Eran poderosas y concluyentes todas estas razones, evidentemente era el arrianismo un elemento heterogéneo que queria unirse al cristianismo para corromperle.

Congregada la iglesia en Nicea sancionó toda la ar-

(1) *Athanas., Orationes quator contra Arianos.*

gumentacion de Atanasio. Procedentes de todas las partes del mundo cristiano, los padres de Nicea en sus largas discusiones declararon por unanimidad, á excepcion de algunos votos, la doctrina de Arrio anticristiana, é impia; fue proclamado el Verbo como el verdadero Hijo de Dios, el Hijo engendrado de toda eternidad, Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de verdadero Dios, *consustancial* al Padre. Expresa esta última palabra la perfecta igualdad, y corta todas las sutilezas arrianas.

Si la perpetuidad é inmutabilidad del dogma cristiano, respecto á la distincion de las personas divinas, apareció de una manera muy brillante en la condenacion del sabelianismo, la perpetuidad é inmutabilidad del dogma de la igualdad de las personas divinas brilló con mas resplandor aun en la proscripcion del arrianismo. Como el sabelianismo, habia tenido predecesores el arrianismo; desde los tiempos apostólicos habia hecho Cerinto del Verbo un ser inferior á Dios; despues Theodoto de Byzancio y Pablo de Samosata no vieron en Jesucristo mas que un puro hombre. Habian sido ya rechazadas y condenadas por la iglesia todas estas doctrinas; y cuando volvieron á aparecer con mas conjunto, y bajo mas especiosas formas en el arrianismo, no tuvo la iglesia mas que renovar los anatemas que habia ya fulminado. Declararon tambien los padres de Nicea, que enseñando la *consustancialidad* del Verbo, no hacian mas que reproducir y conservar la doctrina apostólica, la doctrina que habia profesado siempre la iglesia.

Es el entendimiento humano fecundo en sutilezas y errores de todo género. Habian subordinado los arrianos el Espíritu Santo al Hijo; mas la discusion se habia concentrado sobre las relaciones de la segunda persona de la Trinidad con la primera. ¿Creeríais, señores, que poco tiempo despues del concilio de Nicea se formó una secta que condenando en un todo al arrianismo, tomó todos sus argumentos bajo su cuenta, y los aplicó

á la tercera persona , al Espíritu Santo ?..... Tenia esta por fundador á un hombre violento, que no habia temido ensangrentar muchas veces por medio de muertes las iglesias y las calles de Constantinopla, de la cual era obispo; se llamaba Macedonio. Despues de haber sido convencido de muchos crímenes y depuesto de su silla fue cuando formó su herejía. No entraré en ningun detalle sobre el macedonianismo; seria necesario reproducir un órden de consideraciones semejante en un todo al que acabo de presentaros. No siendo la nueva herejía mas que una aplicacion del arrianismo á la tercera persona , la controversia que se estableció fue semejante en un todo á la que acabamos de estudiar. Fue condenado el error de los macedonianos por el concilio de Constantinopla, que declaró al Espíritu Santo *consustancial* al Padre y al Hijo.

Asi dos siglos de controversias animadas, de discusiones profundas, tuvieron por resultado las fórmulas precisas que estableció la iglesia en estas grandes asambleas, en que era representada toda entera. No tengo necesidad de referiros los símbolos de Nicea y de Constantinopla; los conoceis. Se resume su doctrina asi: no hay mas que una naturaleza, una sustancia divina que, sin division alguna, se comunica á tres personas coeternas. Estas tres personas son subsistentes y distintas, mas iguales en todo. Tienen una misma eternidad, inmensidad, infinidad, omnipotencia, y una sola vida; engendra el Padre al Hijo, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Idénticas por la esencia, *consustanciales*, forman las tres personas la unidad divina, la divinidad increada y creadora.

Tal es el dogma católico; no entro hoy en ninguna explicacion, en ninguna teoría: será esto objeto de la próxima leccion.

Si recordais lo que hemos establecido en la última leccion, sobre la revelacion del dogma de la Trinidad

por la Escritura, y respecto á su perpetuidad en la tradicion, os cerciorareis fácilmente de la identidad de la enseñanza de la iglesia con la doctrina bíblica. Segun la Escritura, nada hay mas cierto que la unidad de Dios; nada mas cierto que la existencia de tres personas en esta unidad divina. Mas no puede mantenerse esta doctrina sino en cuanto son identificadas las tres personas por la sustancia, y distintas por la personalidad. Los formularios de la iglesia no son pues sino la pura expresion de las enseñanzas de la revelacion.

Hemos visto que rechazando la iglesia las herejías antitrinitarias, habia rechazado elementos extraños, enemigos inconciliables con sus doctrinas. Las antiguas tradiciones orientales, y las filosofías estóica y platónica mezcladas en conjunto por Filon, tales son las fuentes en que han venido á inspirarse los gnósticos, los sabelianos y los arrianos; de aquí el panteismo sabeliano y el deismo arriano. ¿Debia consentir el cristianismo en borrarse y desaparecer ante la reaparicion de estos antiguos errores? no: no estaba sobre la tierra sino para combatirlos y vencerlos: y el progreso divino de la humanidad estaba unido á su victoria. Conocidos son los resultados del panteismo, por la dignidad, la libertad la moralidad, y las esperanzas del género humano: la India puede todavía atestiguarlos. No tuvo otro efecto definitivo el deismo filosófico de Platon y de los griegos que el escepticismo: no podia iluminar, perfeccionar, ni consolar á la humanidad. Solo el cristianismo tenia el poder de satisfacer todas las necesidades del entendimiento y del corazon del hombre. Si hubiera cedido débilmente el imperio al panteismo y deismo resucitados en las herejías antitrinitarias, hubiera hecho traicion á la causa de Dios y de la humanidad; y no habria nacido el mundo moderno. Ha vencido el cristianismo: gloria á Dios y paz á los hombres. Su triunfo ha sido tambien el de la humanidad y de la razon.

LECCION XIII.

TEORÍA DEL DOGMA DE LA TRINIDAD.

La incomprensibilidad de los misterios no es un obstáculo á una concepcion por la inteligencia. Principio de san Agustin sobre esta materia; continuos esfuerzos de los santos doctores para elevarse á la concepcion del misterio de la Trinidad. — Necesidad de concebir en Dios propiedades y operaciones de poder, inteligencia y de amor. — El término y objeto esencial de estas propiedades y de sus operaciones es el mismo Dios. — Los actos de las facultades divinas desarrollan en la sustancia divina tres principios que son tres *personas*. — Nociones que emanan de la esencia misma del misterio. — Lo que sucede cuando se rehusa admitir el misterio de la Trinidad y sus nociones. — Principales resultados de este dogma, base esencial del cristianismo (1).

Despues de haber investigado en las precedentes lecciones el origen del dogma de la Trinidad; despues de haber referido su historia y establecido su fórmula, nos proponemos hoy, señores, elevarnos por la inteligencia á una concepcion racional de este dogma grande. Mas acaso me opondreis desde luego la incomprensibilidad del misterio y la impotencia de nuestros esfuerzos para concebirle. Me he explicado ya de una manera general sobre este punto. He dicho que siendo verdades divinas los misterios de la fe, y conteniendo todo lo infinito,

(1) Autores que deben consultarse: 1.º *Sancti Athanasii orationes in Arianos, passim*; 2.º *S. Augustini de Trinitate*; 3.º *S. Anselmi Monologium*; 4.º *S. Thomæ Summa theol., de Trinitate*; 5.º *Suarezius, de S. Trinitatis misterio*; 6.º *Petavius, de Trinitate*; 7.º *Thomassinus, de Sanctissima Trinitate*; 8.º *Bossuet, Elevaciones sobre los misterios, Sermon sobre la Trinidad*.

son muy superiores á una razon limitada como la razon humana. Mas si no podemos esperar llegar á una concepcion adecuada del misterio; si no podemos esperar comprenderle, podemos y debemos tambien procurar concebirle. Para la fe y para el alma pura reposa en el seno del misterio una luz que ilumina la naturaleza de Dios y la nuestra propia. Nos revela el misterio ideas y relaciones que son el origen de los mas preciosos conocimientos. Es pues un deber nuestro procurar apropiarnoslos.

Los santos padres y doctores se han aplicado infatigablemente á la meditacion del misterio de la Trinidad; los tomaremos por modelos y guias. Quiero en primer lugar daros á conocer la opinion de san Agustin sobre la comprensibilidad del misterio de la Trinidad; escuchemos sus palabras: «No debemos creer que la Santísima Trinidad esté de tal modo fuera del dominio de nuestra inteligencia que no pudiesemos alcanzarla; nos lo asegura el apóstol cuando dice: que las grandezas invisibles de Dios, su poder eterno y su divinidad, se han hecho como visibles por la creacion del mundo, y se dan á conocer por sus obras. Habiendo pues criado esta Trinidad las almas y los cuerpos, ¿hay alguna cosa mas bella y excelente que estas dos naturalezas? Sin embargo, si somos capaces de conocer el alma y considerar su naturaleza, y sobre todo la del alma intelectual y razonable, es decir, del alma humana que ha hecho Dios á su imágen y semejanza; si lo que tiene mas excelente, su inteligencia, no es superior á nuestros pensamientos y la podemos concebir, ¿por qué no pensaremos elevarnos con el socorro del Creador hasta concebirle á él mismo!» Y despues añade: *Amad entender y concebir*, puesto que estas mismas escrituras que nos aconsejan la fe y que quieren que antes de comprender las cosas grandes y para hacernos capaces de ello comencemos por creerlas, no podrian

seros *útiles* si no las entendeis como es necesario (1).»

Ya veis que estaba distante san Agustin de prohibir á la razon iluminada por la fe y sometida á su autoridad la concepcion de las verdades propuestas á su adhesion. Ha puesto en práctica san Agustin lo que aconsejaba á los demas. En su grande obra sobre la Trinidad, resumiendo todos los trabajos de sus predecesores, presenta una multitud de reflexiones y consideraciones que tienen por objeto elevar la inteligencia á la concepcion del misterio. Ha entrado san Anselmo en la via trazada por san Agustin; le debemos un admirable y profundo análisis del dogma de la Trinidad. El tratado de la Trinidad en la Summa de santo Tomás, es acaso lo que hay mas admirable y prodigioso en este escrito, tan admirable y prodigioso por sí mismo. En fin, para no hablar sino de los mas grandes hombres, conoceis todas las páginas sublimes en que ha trazado Bossuet con mano maestra y en inimitables rasgos los grandes lineamentos de una concepcion magnífica de este misterio.

Desde el origen del cristianismo se ha hecho un trabajo constante en la razon cristiana para llegar á la inteligencia del dogma, base esencial del cristianismo. Ha resultado de este trabajo un orden de concepcion que se ha desarrollado con los siglos, se ha engrandecido cada vez mas y se ha hecho mas luminoso.

Siento no poder presentaros la historia de este desarrollo; he creido que una teoría que reprodujese en compendio estos trabajos os seria útil.

No necesito advertiros que la fe en el dogma de la Trinidad es independiente de todo orden de concepcion, y que no reposa mas que sobre la revelacion. Debo decir tambien que en esta materia delidada y difícil si se me escapasen algunas expresiones poco exactas ó pre-

(1) *Epist. LXX, ad Consentium.*

cisas, las retracto con anterioridad, no teniendo otra regla que la fe y el lenguaje de la iglesia.

Cuando nos elevamos en el silencio de la meditacion á la concepcion de la unidad, simplicidad é infinitud divinas, nos hallamos en presencia de una existencia indeterminada, en la que vemos comprendida toda perfeccion, y en la que sin embargo no podemos discernir ninguna; pues implicando límites toda manera de ser particular es relativa á nuestro modo de concebir, y no puede hallarse en Dios tal como la comprendemos.

Sin embargo, no siendo lo infinito un ser abstracto, sino vivo y real, posee en el grado que conviene á su naturaleza propiedades que le determinan y distinguen. En tanto que no hemos concebido estas propiedades divinas, es para nosotros lo infinito una abstraccion, un nombre, una letra muerta. ¿Cuáles son pues estas propiedades que debemos discernir en lo infinito, bajo pena de no conocerle jamás como la vida suprema, la realidad esencial?

Encuentro que la primera propiedad del Ser infinito es el poder. Antes de ser es necesario poder ser; supone el ser una fuerza, una energía primaria, una actividad, una causalidad que le sostenga, le lleve y le realice sin cesar. Concebimos bajo el nombre de poder esta fuerza y energía primaria. Dios es pues primera y radicalmente fuerza infinita, poder infinito.

En segundo lugar está contenida la inteligencia en la idea del Ser infinito. Si Dios no se conociese, si no conociese todo su ser, todo su poder, le faltaria alguna cosa; no seria perfecto ni infinito. Luego Dios es inteligencia.

Mas ¿cuál puede ser el término de este poder é inteligencia infinitas? No puede ser sino la posesion, goce y amor de sí mismo. Necesario es que haya una relacion, un lazo entre el poder que realiza la sustancia y

la inteligencia que la determina; esta relacion, este lazo no puede ser mas que el amor. Hé aquí pues una tercera propiedad en Dios.

Hay pues en Dios tres propiedades, tres facultades necesarias, y no hay mas que tres; pues todas las demas que podrian concebirse no son mas que estas propiedades primordiales, bajo otras relaciones, bajo otros aspectos. Asi la sabiduría es la inteligencia manifestada por el órden; la bondad es el amor comunicándose afuera.

Son igualmente necesarias estas propiedades. ¿Concebis á Dios sin poder de ser? ¿sin inteligencia que conozca todo su ser? ¿sin amor para amar todo lo que conoce?

Existen simultáneamente estas propiedades; no obra la una sin la otra, y sin embargo hay entre ellas un órden no de sucesion, sino de principio. Para conocer es necesario ser; y para amar es necesario ser y conocer. El poder, la fuerza es pues la primera por una prioridad de razon; y la inteligencia precede al amor.

Son distintas estas propiedades; evidentemente la una no es la otra. El ser no trae consigo siempre el conocimiento; conocer no es amar, pues ¡cuántas cosas se conocen que no se aman, y hácia las cuales se siente repugnancia!

En fin, esencialmente distintas estas propiedades, son sin embargo esencialmente unas. A causa de la unidad radical de la sustancia y de sus modos, lo que es es idéntico á lo que conoce, á lo que ama, y recíprocamente; la misma sustancia es la que es, conoce y ama.

No creo que pueda ser rechazada ninguna de estas nociones por el que concibe á Dios como la realidad suprema y viva, y que no hace del ser por excelencia una pura abstraccion lógica. Mas si es de evidencia absoluta que posee Dios las propiedades de ser, de conocer y de amar, es tan evidente tambien que estas pro-

piedades en Dios no son puras posibilidades; como que no estan en el estado de pura potencia, sino que estan eternamente en acto.

Estas facultades en actos son las que debemos considerar ahora; aquí es donde vamos á entrever el misterio de la esencia divina.

Debemos concebir en primer lugar que el objeto esencial de las operaciones divinas es el mismo Dios; ya lo he insinuado, y nada hay mas manifesto. ¿Cual otro objeto digno de Dios mas que el mismo? ¿no es él todo el ser? ¿no es el bien supremo? ¿no es lo infinito? Debe pues hallar en sí mismo su felicidad suprema; por consiguiente, su objeto. El objeto esencial del conocimiento y amor de Dios es pues el mismo Dios.

El poder, la fuerza inteligente que está en Dios, se aplica pues á su ser mismo; penetra toda su profundidad; y mide toda su altura y latitud. El ojo de esta inteligencia vuelta sobre sí misma abraza de una sola mirada toda la circunferencia de lo infinito. Mas en seguida nace en la sustancia divina, en el poder infinitamente fecundo, un pensamiento que reproduce todo el ser divino.

La ley del conocimiento es que una imagen, una idea del objeto conocido se produzca en el entendimiento que conoce. Al instante reproduzco la concepcion de mí mismo en una idea, en un pensamiento que la representa. Expreso este pensamiento por una palabra interior, y si quiero comunicarla, sale esta palabra de mi seno por el medio, y por el vehículo de las vibraciones sonoras del aire ambiente, y va á manifestar á las demas inteligencias lo que en mí estaba oculto.

Cuando me he conocido á mí mismo, cuando he producido en mí este pensamiento que me representa, y me he iluminado, ha brillado una luz interior en mi alma; y todo lo que estaba oculto y embozado se ha descubierto y manifestado.

Permítasenos trasportar á Dios esta ley del conocimiento; pues no es ley para las criaturas sino porque lo es en primer lugar para Dios mismo. Cuando aplica Dios su inteligencia al conocimiento de su ser, se produce un pensamiento en él, que le manifiesta todo lo que es. Un día que no tiene mañana ni tarde; una luz infinita se eleva en el seno de la sustancia divina, y la inunda con sus resplandores. Es pronunciada una palabra, es proferido un Verbo que expresa todo el ser divino.

Este Verbo, esta palabra tiene alguna cosa de sustancial y de viva; pues no puede haber en Dios modificación alguna, ni manera alguna de ser accidental, pasajera é imperfecta. Todo es en él sustancia, vida y perfección. Reproduce esta palabra sustancial y viva la esencia divina en toda su infinitad, puesto que es la misma esencia divina.

Hé aquí pues un desarrollo sustancial en la divinidad, *processus*, como dicen los teólogos; hé aquí una segunda fase de su existencia. Existía desde luego, existía con todas sus propiedades; mas sin haberse manifestado á sí misma. Se ha manifestado ahora, y desarrollado en todo su esplendor, en todo el brillo de su luz y de su gloria incommunicable. Si empleo aquí una manera de hablar que parece expresar una sucesión, solo es para caracterizar sencillamente la distinción de los actos divinos; y á la verdad no pretendo trasportar á Dios la imperfección de nuestro modo de concepción.

Este desarrollo es la sustancia divina con una nueva especificación, con una determinación propia á esta nueva fase; no es la sustancia divina conociéndose á sí misma; sino la sustancia divina conocida por sí misma. Mas, en este nuevo estado, se encuentra la sustancia divina entera, con todos sus atributos y propiedades: con su poder, su inteligencia, su voluntad, su actividad y vida esencial. Aquí nace la idea de la personalidad.

Entiendo por la palabra persona una individualidad inteligente, activa y permanente. Veo, en este segundo desarrollo de la esencia divina, todo lo que constituye la personalidad. En primer lugar encuentro la individualidad, puesto que es caracterizada la esencia por una manera de ser distinta de la primera. Por otra parte, en virtud de la unidad radical é indivisible de la esencia divina, reconozco tambien todas las propiedades inseparables de esta esencia; el poder, la inteligencia, la voluntad y la actividad, que acaban de caracterizar la personalidad. Concibo pues una segunda personalidad en la sustancia divina.

Consideremos mas atentamente aun cómo se ha hecho este desarrollo, y la latitud de la esencia divina, que acaba de aparecernos como una segunda personalidad en Dios. Hemos visto que se ha hecho este desarrollo por una concepcion de la inteligencia divina, hemos dicho que se ha producido en Dios un pensamiento infinito; y este pensamiento le ha manifestado todo su ser. Ha sido sacado este pensamiento sustancial y personal por la primera energía divina, por el poder, del seno de la sustancia divina. Mas sacar de su sustancia un ser igual á sí es engendrar. Este pensamiento sustancial é infinito es pues engendrado. La primera energía divina es pues Padre; la segunda es Hijo; y este Hijo es único, porque se agota todo el poder del Padre en esta generacion de un Hijo infinito, igual á sí mismo. Los nombres augustos de Padre y de Hijo pertenecen pues á Dios; Dios es Padre, Dios es Hijo. No se ha engañado pues la humanidad cuando ha saludado á Dios con el verdadero nombre de Padre.

El Hijo, verdaderamente *consustancial* al Padre, puesto que es su sustancia misma, recibe nombres diversos, que expresan todas sus cualidades divinas segun que es Hijo. Es la palabra, es el Verbo del Padre, porque expresa todo lo que es el Padre, y este se contem-

pla en esta *palabra*, en este Verbo. Es la luz, la inteligencia, la sabiduría, porque la luz, la inteligencia y la sabiduría son manifestadas en él. Es la imagen, el esplendor y el carácter de la sustancia divina, porque la reproduce toda entera.

En resúmen, el Hijo de Dios es Dios, conocido por Dios, manifestado á Dios mismo; y como en Dios todo es sustancia y vida, como no hay nada en Dios de accidental, de pasajero y de imparcial, reproduciendo esta manifestacion todo lo que es Dios, es verdadera y necesariamente una personalidad infinita como Dios mismo.

Pero no puede ser la inteligencia el término de las procesiones divinas, del desarrollo divino. La esencia divina que, en la segunda personalidad, esta opuesta á sí misma, como objeto de su pensamiento, debe volver á sí en un tercer término, que perfeccione la unidad divina. La facultad de amar, que está en la esencia del Padre y en la del Hijo, va á desarrollar una tercera fase en la divinidad. Hay una aspiracion del Padre hácia el Hijo y del Hijo hácia el Padre; el Padre ama al Hijo, el Hijo ama al Padre; hay entre ellos una inefable comunicacion, un abrazo, un beso, como dice Bossuet, en el cual se emana y pasa toda la sustancia divina. Esta aspiracion, esta comunicacion, este abrazo y este torrente de llamas, para servirme aun de las expresiones de Bossuet, es el amor sustancial é infinito. Como se encuentra en esta comunicacion toda la esencia divina: como está allí con una especificacion, que la caracteriza en este tercer momento, la especificacion, la individualidad del amor; como está allí con todas sus propiedades esenciales de poder, de inteligencia, de voluntad y actividad; esta nueva fase, este nuevo desarrollo es una tercera personalidad, una persona subsistente y real. Es el Espíritu Santo: el soplo, la respiracion del Padre y del Hijo, su vida comun, la vida divina. Y el Espí-

ritu Santo no es engendrado, pues proviene de dos personas activas y eficientes que le producen por un solo y mismo acto. Esta produccion no es pues un nacimiento; es una *procession* sin nombre particular. (1).

Asi es cerrado y completo el ciclo infinito de la vida divina. Un primer momento en que la sustancia infinita se constituye á sí misma por la energía que le es inherente, por la omnipotencia. Un segundo momento, en que el poder hace salir de su seno, y en su seno eterno, el sol infinito de la inteligencia divina. Un tercer momento en que goza plenamente de sí misma esta infinita belleza.

¿Quién recorrerá á nuestra vista el velo de este misterio? ¿quién dirá las inefables armonías de esta palabra, luz esencial, verdad suprema y expresion de lo infinito? ¿quién presentirá los goces innarrables de esta comunión en que pasa el Padre al Hijo y el Hijo al Padre, en que se penetra y posee lo infinito á sí mismo? Y nada hay en estos actos divinos de sucesivo, variable é imperfecto; todo es instantáneo, eterno, inmutable é infinito. Sucumbe el pensamiento y enmudece la palabra; mas la inteligencia y el corazon conocen aquí el misterio mismo de la vida. Se sienten atraídos hácia este hogar como hácia el centro immanente de la existencia. Ven que todo lo que hay en el mundo de ser, de verdad, de bondad y vida no es mas que una débil emanación, un brillo imperceptible de esta Trinidad divina. ¡Cuán pequeño es, y cómo se borra todo ante el corazon que contempla este misterio! Y puesto que le entreve y le representa, no dudemos de ello, algun dia le verá y poseerá.

(1) El acto de producir se llama *espiracion activa*, y el término de esta accion eterna *espiracion pasiva*. Tiene pues nombre particular esta *procesion*, ya se considere en el Padre y en el Hijo, ya en el Espíritu Santo. (E. T.)

Tal es el misterio de la adorable Trinidad. Despues de haber resumido en pocas palabras las consideraciones que acabo de presentaros, voy á deducir ciertas nociones que emanan necesariamente de ella, y que es preciso conocer.

Hemos visto que hay en el ser infinito tres propiedades necesarias, el poder, la inteligencia y el amor. Estan eternamente en acto estas propiedades, y tienen por objeto esencial estos actos divinos la sustancia divina, el mismo Dios. La primera energía divina que constituye y realiza eternamente el ser divino es el Padre. Por la facultad que tiene de conocerse saca el Padre eternamente de su seno un pensamiento que expresa todo su ser, y que le manifiesta á él mismo. Este pensamiento es otro él mismo, un hijo coeterno y *consustancial*; y como toda la naturaleza del Padre se encuentra en el Hijo; como en Dios todo es sustancia, realidad y vida, este Hijo es una segunda persona subsistente y real. Ejerciendo el Padre y el Hijo su infinita facultad de amar procede de esta comunión un tercer principio que es el amor sustancial, al cual pasa todo el ser divino del Padre y del Hijo; y como en Dios todo es sustancia y vida, este tercer *consustancial* es una tercera persona.

La palabra *persona*, de la cual nos servimos para designar los tres desarrollos de la esencia divina, no corresponde sin duda perfectamente al hecho divino. «Esta palabra, dice san Agustin, ha sido aplicada al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, no tanto para expresar lo que son como para hacernos callar sobre un misterio del cual se está obligado á hablar.» Mas si la idea de la personalidad aplicada á las energías divinas es incompleta como todas nuestras ideas, no es inexacta; es la mas digna y aun la única que podemos formarnos de este divino misterio.

Desde que se ha concebido la distinción personal en

:

Dios, necesario es concebir tambien ciertas relaciones entre las tres personas divinas: el Padre es el principio de las otras dos personas; engendra y no es engendrado; el Hijo es engendrado. Nos le representa frecuentemente la Escritura como enviado por el Padre, porque el Padre es su principio. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un solo principio, porque no hay mas que una sola voluntad y un solo amor en Dios.

Siendo las tres personas divinas especificaciones de la esencia divina; siendo caracterizadas por alguna cosa que las es exclusiva é inividualmente propia; el Padre, como Padre no es el Hijo; y el Hijo, segun que es Hijo, no es el Espíritu Santo. Sin embargo, esta distincion personal no destruye la unidad divina fundada sobre la identidad sustancial de las tres personas; y el número divino constituye la mas sublime, verdadera y perfecta unidad.

El orden, las relaciones que existen entre las personas divinas no implican subordinacion ni inferioridad alguna, la identidad sustancial establece entre ellas una perfecta igualdad.

No implican estas relaciones límite alguno ni imperfeccion en la esencia divina, que por ser participada de tres personas, no por esto queda menos en cada una de ellas su infinitad.

Tienen tambien las personas divinas relaciones particulares con los seres creados; mas como estudiamos hoy la Trinidad en sí misma, no entraremos en estas consideraciones.

Todas las nociones que acabo de presentaros han fijado la atencion, y agotado las meditaciones de los mas bellos ingenios con que puede honrarse la humanidad; no son pues palabras vacías de sentido. Sé bien que envuelve el misterio todo este orden de pensamientos, sé tambien que no concebimos plenamente ni el ser, ni sus propiedades, ni la distincion personal en el seno de la

unidad absoluta. No puede ser comprendido el ser sin límites por una inteligencia limitada y débil cual es la nuestra. Sin embargo, por incompletas que sean estas nociones, ensayad rehusarlas, y vereis las consecuencias.

¿Direis, por ejemplo, que no se conoce ni ama Dios á sí mismo? Mas entonces haceis de Dios una fuerza ciega y tenebrosa; y vereis bien pronto vacilar en su base el órden moral, el órden físico, y el universo entero. ¿Direis que conociéndose y amándose Dios, no obra; y obrando, no produce términos de conocimiento y de amor? Mas el lenguaje y la lógica lo rehusan; conocer y amar es obrar; y toda accion en el ser perfecto es productiva. Concediendo estas cosas, acaso no consentireis en reconocer en estos términos de la accion divina las personas subsistentes. Entonces incurriréis en la inconsecuencia. En efecto, si produce la accion divina términos divinos, estos, poseyendo toda la perfeccion de la esencia divina, deben ser personales, deben ser personas reales y subsistentes.

A medida que se profundizan estas nociones, se reconoce mas su exactitud y verdad; se desvanecen las contradicciones aparentes que parecen presentar, y solo quedan las obscuridades inevitables á las inteligencias finitas.

Podemos concluir de todas las verdades expuestas en esta leccion, que el dogma de la Trinidad es el complemento necesario de la idea misma de Dios. En efecto, si no admitimos propiedades en Dios, hacemos de él una vana abstraccion; y si no concebimos los términos de las propiedades y de las operaciones divinas bajo la nocion de la personalidad introducimos accidentes en la esencia divina, y nos formaremos ideas bajas é indignas de Dios.

Complemento necesario de la idea de Dios, nos manifiesta este dogma la ley del desarrollo interno de la

divinidad, la ley de la vida divina. Descubre á nuestros corazones, en la simplicidad divina, una fecundidad sin límites, y en la unidad divina, una sociedad inefable, y unos gozes infinitos.

Se concibe claramente con este dogma, la independencia y soberanía absolutas del Ser supremo, porque se comprende sencillamente que se basta á sí mismo y que encuentra en sí su felicidad. Está colocada la divinidad en una esfera infinitamente superior á las esferas creadas; y cuando se ha concebido bien esta enseñanza, es imposible confundir nunca á Dios con el mundo. Se encuentra así al abrigo de los ataques de esta funesta filosofía que, en todos los tiempos, y aun en nuestros días, ha querido identificarlos. Si hubiese acertado á gravar en vuestras inteligencias y corazones estas profundas nociones de la Trinidad; si os he puesto, al menos, en vía de adquirirlas, creeré haber hecho mucho por vuestra dignidad de hombres y por vuestra dicha.

Separando absolutamente á Dios del mundo, establece el dogma de la Trinidad entre Dios y el mundo una relación magnífica. Ley de Dios, se hace la Trinidad la ley del mundo, toda su existencia es una Trinidad; está impreso este augusto sello sobre todos los seres del mundo espiritual y material. Empero no puedo tratar estas nuevas relaciones sino cuando haya expuesto la teoría de la creación. Vereis entonces que después de habernos explicado á Dios el dogma de la Trinidad nos explica también el mundo.

Tal es en su esencia, en las nociones que de él emanan y en sus principales resultados, el dogma augusto y tres veces santo, base inmutable del cristianismo. El conocimiento de este dogma es por el que Dios es adorado y glorificado verdaderamente. Por él son elevadas también las facultades humanas á su más alto poder. Es el foco donde se inflama el amor más ardien-

te hacía Dios; amor que, transformando en cierta manera á la criatura en el objeto amado, le asocia á todas las felicidades divinas. Aquí está pues verdaderamente el origen de la vida. ¡Sea siempre nuestra gloria haber sido marcados con el sello de la Trinidad, y ser su viva imágen (1)!

LECCION XIV.

HISTORIA DEL DOGMA DE LA CREACION.

Necesidad de estudiar á Dios en sus relaciones con la creacion. — Historia del dogma de la creacion. — Doctrinas teológicas del politeísmo: el sistema de la emanacion segun el Mánava-Dharma-Sastra; apreciacion de este sistema. — Doctrinas filosóficas: los primeros filósofos griegos; Platon y Aristóteles; los alejandrinos; conclusion general; no se encuentra la idea de la creacion en el mundo politeista. — Orígen del dogma de la creacion en la revelacion: el antiguo y nuevo testamento; la tradicion eclesiástica; el cuarto concilio general de Letran; idea del dogma y su fórmula (2).

Hemos suprimido el mundo hasta aquí, señores, á

(1) Es necesario no perder de vista la advertencia que hace Mr. Maret al principio de esta leccion. Las lenguas vulgares no son lo exactas que deben para expresar las nociones y nomenclatura propias que abraza y de que se vale la ciencia teológica para *hablar* sobre el *inefable* misterio de la Trinidad Beatísima. Dicha ciencia tiene su propio idioma, su lenguaje facultativo que es el latin: por lo mismo no debe extrañarse que en la precision de acudir al combate que en lenguas vulgares provocan los enemigos de la religion, empleen sus celosos defensores las mismas armas para defender los dogmas y confundir á sus enemigos. Si las lenguas modernas no son bastante expresivas y técnicas, esperemos que se formen, y en tanto seamos indulgentes con los bien intencionados apologistas. (E. T.)

(2) Autores que deben consultarse 1.º *Mánava-Dhar-*

fin de estudiar mejor á Dios en sí mismo, en su esencia infinita y en su vida incommunicable. Esta posibilidad de considerar á Dios hecha abstraccion del mundo es uno de los privilegios mas gloriosos de nuestra naturaleza inteligente, y el ejercicio de una de nuestras facultades mas sublimes. No quiero decir, sin duda, que nos fuese posible elevarnos á Dios, sin el intermedio del mundo y del yo. La idea de Dios, en su manifestacion primaria implica el mundo y el yo; al mismo tiempo que el sentimiento de nuestra propia existencia y de la del mundo exterior se despierta en nosotros por un contraste inevitable, la idea de Dios, la idea de lo infinito aparece en medio de nuestra conciencia, completa sus elementos y perfecciona nuestra vida inteligente. Mas una vez en posesion de estos tres elementos, y cuando hemos distinguido los caracteres de lo infinito, podemos suprimir los dos elementos inferiores, y olvidando el mundo, y á nosotros mismos, podemos considerar á Dios en la plenitud de su ser y en su independencia absoluta.

Aunque el tiempo se desvanezca, el espacio sea doblado como la red que el pastor nómada quita por la mañana para proseguir en el desierto su incierta carrera; aunque los mundos se aplomen y abismen en la nada, y reine un eterno silencio en estas soledades desoladas, sin que se eleve ya himno alguno de reconocimiento y de amor hácia el Padre de la vida; en medio de esta catástrofe universal, la mas pequeña partícula, el mas pequeño átomo de ser, si me es dado

ma-Sastra, trad. por M. Loiseleur-Deslongchamps; 2.º *Ensayos y Noticias* de Colebrooke; 3.º Schlegel, *Sobre la lengua y filosofía de los indios*; 4.º Ritter, *Historia de la Filosofía*. Para la historia del dogma cristiano: la sagrada Biblia, los Padres, principalmente san Ireneo, Tertuliano y san Agustin; el cuarto concilio de Letran.

expresarme así, no será llevado hasta lo infinito. Permanecerá Dios en su esencia, en su felicidad sin límites. Se basta; es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Este reconocimiento de la nada del mundo ante Dios es la mira filosófica mas sublime y se halla implicada en la verdadera noción de lo infinito. Durante tres meses me he dedicado á mostraros la union de la soberana suficiencia de Dios con la verdadera noción de lo infinito. Si ha llevado mi palabra á vuestros entendimientos la luz y conviccion, podeis por la confesion de la nada de la creacion ante Dios producir el acto mas perfecto de adoracion que debe la criatura al criador. Está realizado y vivo este acto en cierta manera en la institucion mas esencial del culto en el sacrificio. La idea de la expiacion es sin duda una de las bases del sacrificio; mas la idea de la adoracion, y de la mas perfecta adoracion, se encuentra allí tambien. Porque en esta accion misteriosa, ¿es la criatura iomolada, y aniquilada, sino para proclamar la nada del mundo, y al mismo tiempo la soberanía absoluta, la perfeccion incommunicable de lo infinito?

Hasta no haber comprendido bien, señores, la noción de lo infinito, hasta no haber entrado en sus profundidades, y haber conocido sus caracteres, no se hace uno capaz de concebir la creacion y las relaciones del mundo con Dios. Todo lo que tengo que decir sobre este nuevo objeto, no será mas que una consecuencia de lo infinito.

No basta conocer á Dios en su esencia y en su vida; es necesario tambien conocerle en su accion exterior que es la creacion, y en sus relaciones con el mundo que ha criado. Dios, en su infinidad, es el objeto de nuestra adoracion y admiracion; en sus relaciones con el mundo manifiesta nuevas perfecciones, nuevos atributos, que arrebatan nuestros corazones, y establecen entre nosotros y él el lazo de donde dependen nuestra

dignidad y dicha. Es pues necesario estudiar la divinidad bajo este nuevo aspecto. Mas aquí nacen numerosas cuestiones: ¿cómo procede el mundo de Dios? ¿qué relaciones tiene con él? ¿cuál es su ley? ¿cuál su fin? Hé aquí el nuevo objeto de estudio que se nos presenta. Nos ocuparemos hoy solamente de la cuestion del origen del mundo.

Fiel á nuestro método y hábitos, debo referiros en primer lugar la historia de las opiniones y de los dogmas respecto á este origen. Existe antagonismo sobre este punto como sobre los demas entre la doctrina revelada y las doctrinas humanas. Es necesario pues que os exponga en primer lugar estas doctrinas humanas con sus caracteres y consecuencias; que caracterice en seguida de una manera sencilla y precisa el dogma revelado. Cuando poseamos asi las dos soluciones, nos será fácil, asi lo espero, manifestar que el dogma cristiano solo es aceptable por la razon, que solo él puede conciliarse con la verdadera nocion de Dios.

Las doctrinas humanas sobre el origen del mundo son teológicas ó filosóficas encontramos las primeras en las tradiciones sacerdotales; los sistemas filosóficos nos suministran las segundas. Como es vasto el campo en que entramos, nos veremos precisados á limitar nuestras investigaciones á las principales soluciones.

A excepcion de la tradicion bíblica, la doctrina sacerdotal mas antigua sobre el origen del mundo es la hipótesis célebre conocida bajo el nombre de *sistema de la emanacion*. Esta doctrina es el fondo de la teología de los Vedas y del código de Manou. Cuando investigamos el origen del dogma de la Trinidad, tuve ya ocasion de daros una idea de este sistema; es necesario presentárosle hoy de una manera mas completa.

Se nos presenta este sistema bajo el colorido de la imaginacion oriental. Al principio de la cosmogonia de Manou, deposita Brahm en el seno de las abundantes

aguas que salen de su esencia, un huevo brillante como el oro, tan resplandeciente como el astro de los mil rayos, y en el cual nace el ser supremo. De este huevo, que es el mismo Brahma, procede la série infinita de los seres. Para expresar la identidad de todos los seres con Brahama, ó mas bien para hacer comprender que Brahma solo existe, se sirven los indios de las imágenes mas atrevidas. Hé aquí cómo las ha presentado un hábil crítico: «Brahma es como una masa de arcilla, cuyos seres particulares son las formas, como la araña eterna que sacada de su seno el tejido de la creacion, como un fuego inmenso de donde salen las criaturas á millares de chispas, como el océano del ser en cuya superficie aparecen y se desvanecen las olas de la existencia, la espuma de estas olas, las gorgoritas de esta espuma, que parecen distintas de ella, y que son el mismo océano. Es Brahma como un hombre infinito: el fuego es su cabeza, el sol y la luna son sus ojos; tiene por orejas las llanuras sonoras del cielo, por voz la revelacion de los Vedas; los vientos son su respiracion, la vida universal su corazon, y la tierra sus pies (1).»

Bajo todas estas imágenes se ocultan un sentimiento y una concepcion de la vida universal.

De la esencia del ser infinito vemos salir en primer lugar el espíritu; del espíritu, el yo; brillantes y puras emanaciones. Pone Brahma en seguida á la luz las fuerzas primitivas y generales de la naturaleza y del espíritu. Es verdadera la primera de estas fuerzas; la segunda es ilusoria, y no posee mas que una apariencia de realidad; la tercera en fin es tenebrosa. Nacen de estas fuerzas los elementos dotados de un grado siempre decreciente de sutileza; vienen despues los seres indivi-

(1) *Ensayos sobre la filosofia de los indios*, por Colebrooke. *Cuarto ensayo sobre la filosofia vedanta*, passim. *Compendio de la Historia de la filosofia*.

duales, los dioses, los genios, los astros, los hombres, los animales y las plantas. Se desarrolla la naturaleza en cuatro edades diversas menos perfectas unas que otras; y la cuarta es el último grado de la desgracia. Está dividida la especie humana en cuatro castas inferiores unas á otras, porque son emanaciones menos perfectas de Brahma. El Brahmano privilegiado sale de la boca de Brahma; el Kchatrya, de su brazo; el Vaisya, de su muslo; y en fin el desgraciado Soudra, que no posee mas que la mitad de un alma, tiene su origen en el pie de Brahma.

Está pues sometida la creacion á la ley de perpetua degradacion de corrupcion inevitable. Escuchad estas terribles palabras: « Envueltos de multitud de formas tenebrosas, tienen todos los seres la conciencia de su término, experimentan el sentimiento de alegría y de dolor..... Marchan hácia su objeto final (la absorcion), desde Dios hasta la planta, en este mundo horrible de la existencia, que se inclina y desciende siempre á la corrupcion (1). »

Dominada esta creacion por la ley fatal de la degradacion progresiva, es considerada en su conjunto como una série de producciones y de destrucciones, como una alternativa continua entre el sueño y la vigilia del ser infinito. « Cuando lo hubo criado todo, el que se desarrolla constantemente y de una manera inconcebible, recayó en sí mismo, reemplazando el tiempo por el tiempo. Mientras que Dios vela, vive y se mueve el mundo; mas cuando duerme, cuando está en reposo su espíritu, el universo se desvanece y pasa..... Caen todos los seres en la inercia; son disueltos en el alma suprema, y sumergidos en el fondo de su ser, porque el que es la vida de todo ser dormita dulcemente, pri-

(1) *Ensayo sobre la lengua de la filosofía de los indios*, por Schlegel.

vado de su energía..... Alternando así el sueño y la vigilia, produce constantemente á la vida todo lo que tiene movimiento y todo lo que no lo tiene, despues lo aniquila y permanece inmóvil. Hay allí mundos que se desarrollan sin fin, creaciones y destrucciones; y hace todo esto casi jugando, él, el mas grande criador (1).»

Sin entrar en mas detalles, podemos caracterizar las ideas fundamentales de esta teoría, y señalar sus principales consecuencias.

Resaltan tres ideas de los textos que acabo de citaros: la primera, la de un mundo, desarrollo de la esencia divina; la segunda, la de la marcha de las emanaciones divinas de lo mas perfecto hácia lo mas imperfecto, y de su tendencia inevitable hácia la corrupcion. La creacion entera entonces se nos manifiesta como una caída, una degradacion del ser divino mismo; y un velo fúnebre encubre el mundo. La tercera idea en fin que comprendemos en estas teorías es la de la vuelta de todas las emanaciones á la sustancia primera, al caos primitivo, figurado por el sueño de Brahma. Así, la vida no es mas que un círculo fatal de producciones y de destrucciones, y la actividad divina está sin regla y sin objeto.

Facil es conocer las consecuencias que han debido salir necesariamente de esta concepcion fundamental.

En primer lugar domina la fatalidad al mundo. Un impulso fatal es el que saca á Brahma de su profundo letargo, y le arranca de su sueño divino; la necesidad es la que hace emanar de su seno la creacion entera; la misma necesidad es la que, en el dia señalado del cataclismo universal, sumerge al universo en el caos, é impone á Brahma un sueño invencible.

Mas no es el fatalismo la sola consecuencia de la ema-

(1) *Mánava-Dharma-Sastra*, lib. 1.º

nacion. Si pertenece el mundo á la esencia de Brahma, ó mas bien si es el mismo Brahma; si circula la vida divina en todas las venas de este gran cuerpo, todos los miembros de este cuerpo vivo son seres divinos. Entonces se inflama la imaginacion, y, personificando las fuerzas de la naturaleza, los astros, los elementos; y divinizando á los hombres, á los animales, plantas y hasta los mas viles insectos, produce cielos infinitos de fábulas, que delinean las aventuras de las divinidades fantásticas nacidas del cerebro enfermo del hombre; y se establece el politeismo con su séquito de supersticiones y degradaciones de todo género,

La idea del curso circular de la vida, y el sentimiento de la inmortalidad tan profundamente grabado en el corazon del hombre, engendrarian tambien la doctrina de la metempsícosis, que, fiel al espíritu íntimo de la emanacion, presenta la absorcion final é impersonal en el grande todo como el último término de las transmigraciones y de la felicidad suprema.

En fin, las instituciones sociales y políticas, inspirándose de la idea religiosa, consagraron, como leyes divinas, la desigualdad de los hombres la esclavitud de las razas inferiores, y la inmovilidad absoluta.

La doctrina de la emanacion no es particular al pueblo indio; se la encuentra en Egipto, en Persia y en la teogonía de Hesiodo. Parece haber sido comun á los pueblos mas antiguos del mundo, salvo uno solo; y aun cuando haya sufrido grandes modificaciones determinadas por el genio particular de cada pueblo, por las circunstancias locales y por el recuerdo mas ó menos original de las tradiciones y verdades primitivas, ha conservado siempre su carácter especial, la confusion de Dios con la naturaleza.

Tal es pues la primera solucion humana del grande problema del origen del mundo; tales son los resultados de esta concepcion.

Cuando nació la reflexion, cuando se produjo la filosofía, se desarrollaron otros sistemas. Unas veces no fueron sino traducciones de las doctrinas sagradas; otras se separaron profundamente de ellas y se trazaron nuevas sendas. Desde la mas remota antigüedad fue cultivada la filosofía en la India. Mas como nos son poco conocidas las numerosas escuelas que allí se formaron, y por otra parte como las épocas filosóficas reprodujeron casi los mismos sistemas, nos contentaremos con estudiar á los griegos.

Dos sentimientos contrarios se apoderan del alma cuando se consideran los ensayos del genio filosófico en Occidente; un sentimiento de respeto hácia sus nobles esfuerzos; y al mismo tiempo una lástima profunda hácia la esterilidad de este trabajo: tan verdad es que la razon desprovista del apoyo de la revelacion divina no es propia á crear mas que vanas hipótesis, y á producir dudas.

La primera época de la filosofía griega nos presenta tres soluciones principales del gran problema del origen de las cosas: las de los jonios, pitagóricos y eleates (1).

Se fijaron las primeras miradas de la filosofía sobre el mundo exterior; fue desde luego una filosofía de la naturaleza. Se investigó el origen de las cosas en la materia, en la sustancia corporal. Sin embargo, en el seno de la escuela de Jonia se desarrollaron desde su origen dos direcciones contrarias. Los jonios se convinieron todos en buscar en la naturaleza corporal los principios de las cosas; mas consideraron los unos la materia como un solo y único elemento, como un todo perfectamente homogéneo; mientras que la creian los otros compuesta de principios diferentes y contrarios. Los primeros explicaban todos los fenómenos de la existencia

(1) Llamánse así los discípulos de la escuela eleática ó de Eléa.

por las trasformaciones, las dilataciones y las condensaciones del elemento primordial. Con el tiempo y progreso de los entendimientos, se sutilizó este elemento primordial cada vez mas. Talés consideraba el agua como este elemento primitivo; su sucesor Anaxímenes substituyó el aire al agua; y en fin Heráclito creyó ver en el fuego, en el fuego vivo y animado el principio eterno y único del mundo. Los segundos, Anaximandro, Anaxágoras y Empedocles hacían provenir el mundo de una mezcla de principios opuestos coexistentes *ab æterno* en el seno de la materia. Para estos filósofos no había trasformacion ni cambio de cualidad y de naturaleza como en la primera hipótesis; no había mas que reunion y separacion de los elementos constitutivos, cambio exterior y mecánico de los contornos y formas de los cuerpos y mudanza en el espacio.

Recibió esta teoría mecanista su último grado de desarrollo cuando los atomistas con Leucippo y Demócrito redujeron los elementos á una infinidad de partes homogéneas, cuyas diferencias puramente exteriores eran á sus ojos las únicas causas de las cosas. De aquí los átomos redondos, los oblongos y los átomos corvos que lo explican todo.

Sin embargo, en el seno de esta escuela materialista había reconocido un hombre en el mundo el orden, la belleza y la inteligencia: Se había elevado Anaxágoras á la concepcion de la verdadera causa, de la causa inteligente; pero no supo desarrollar la verdad que había entrevisto, ni hacer de ella aplicaciones al hombre y á la sociedad.

Mientras que los físicos, á excepcion de Anaxágoras buscaban exclusivamente en la materia la explicacion del origen del mundo, había sabido elevarse una noble y sabia escuela á las regiones de la metafísica. Investigaban los pitagóricos la esencia de las cosas. Mas aunque hubiesen podido conducirlos sus principios mas

lejos y mas alto, no procuraban mas que explicar el mundo sensible.

Si los pitagóricos no supieron mantenerse en su direccion metafísica, los eleates se perdieron en la abstraccion. No era la naturaleza para ellos mas que una apariencia, objeto de la opinion incierta. La unidad sola existia; y no era esta la unidad de la sustancia material de los primeros físicos, era la unidad del ser eternamente inmóvil en su identidad. Mas este ser no era la vida, la realidad; no era sino una pura abstraccion lógica.

Presentaban todos estos sistemas incompletos demasiados defectos, errores y contradicciones para que pudieran mantenerse. Bien pronto los arruinó el escepticismo. Ya sabeis la altura de la opinion filosófica cuando apareció Sócrates; conoceis tambien el carácter de su reforma y el resultado del movimiento que imprimió á los entendimientos. Se reprodujeron las precedentes soluciones, mas en otras proporciones y bajo formas mas imponentes. La escuela materialista continuada por Epicuro y Zenon, no merece sin embargo detenernos. Platon y Aristóteles son los verdaderos representantes de la filosofía griega en esta grande época. Pero el estudio que hemos hecho precedentemente de las Teodiceas de estos grandes hombres nos dispensa de entrar aquí en detalle alguno; bastará recordaros los resultados que hemos obtenido y justificado por pruebas muy ciertas.

Considera Platon la materia como eterna, increada é independiente. Dios no es mas que el organizador, el motor y arquitecto del mundo que edifica y elabora segun el eterno modelo de las ideas. A los ojos de Aristóteles no es solo la materia la que es increada y eterna: la materia es eternamente inseparable de la forma; existe el mundo organizado *ab æterno*, con sus leyes, fuerzas motrices y todos los seres que contiene. Solo que dormirian eternamente las fuerzas motrices si no

se sintiese el mundo atraído hácia el bien supremo que es Dios. Esta atraccion pone eternamente al mundo en agitacion. No es pues Dios la causa eficiente del mundo; no es mas que su causa atractiva. Este Dios que atrae el mundo sin conocerle y sin gobernarle no es una providencia: la fatalidad es la única ley que preside á los movimientos eternos del mundo. Hemos señalado ya los vicios de estas teorías; me apresuro pues á comprobar la última transformacion que se ha obrado en la antigua filosofía sobre la cuestion del origen de las cosas.

El cristianismo despertó en el mundo la idea de la creacion. Fue presentada esta idea con tanta fuerza por los santos doctores que se avergonzó la filosofía de su materia eterna, de su mundo eterno y de las concepciones favoritas de su Platon y Aristóteles. ¿Qué sucedió entonces? Renunciaron los neoplatónicos á la materia y al mundo coeternos á Dios é independientes de Dios. Dios, lo *uno*, el *bien supremo*, fue el principio no solo de la inteligencia sino tambien de la materia. Habiendo sido reintegrada así la unidad absoluta del primer principio por Ammonio Saccas, Plotino y Proclo, creéis acaso tocar aquí al dogma de la creacion? No, señores, guardaos de creerlo. Plotino y Proclo hablaban mucho, es verdad, de creacion; mas para ellos la creacion no es otra cosa que la emanacion; su principio supremo se evapora en una infinidad de productos diversos; de aquí el mundo. Así despues de una revolucion de mil años, se encontró la filosofía precisamente en el punto de partida de la especulacion india; y el sistema de la emanacion desarrolló en esta época todos los caracteres que hemos ya señalado desde su aparicion.

Tal ha sido pues la marcha del entendimiento humano, cuando desprovisto del apoyo de las tradiciones divinas, ha querido conocer el origen de las cosas. El mundo es considerado desde luego como saliendo de la sustancia divina para ser bien pronto sumergido en ella

y perderse en el caos. La razon se despierta; busca en el ser físico, en el ser tenebroso y contingente un principio de luz y permanencia; y ve escaparse y huir este ser. Cree encontrar un punto de apoyo mas sólido en el ser metafísico; pero no hace de él mas que una abstraccion estéril y muerta. No llegaron los mas célebres maestros sino á un dualismo destructor de la noción de lo infinito y de la inteligencia misma. En fin, cuando disgustada la filosofía de estas especulaciones impotentes y peligrosas, quiere remontarse á la verdad pura y primitiva, no hace mas que renovar los errores que balbuciaba su infancia.

Segun esta exposicion es muy cierto que la idea de la creacion propiamente dicha no existe en ninguna parte del mundo politeista. Este seria acaso el lugar de examinar los sistemas modernos sobre el origen de las cosas; mas este estudio encontrará mejor asiento en otra parte.

A pesar de la general infidelidad no se habia perdido el dogma de la creacion en la humanidad. Se perpetuó al lado del de la unidad divina en el pueblo depositario de las revelaciones. Mientras que las naciones se extraviaban en las vias del orgullo velaba Dios sobre este depósito de la verdad, para hacer de él un dia el instrumento de la salud universal. Abramos pues el libro de las revelaciones divinas, el libro que contiene las verdades de las que los tristes errores que acabamos de comprobar no han sido mas que la alteracion y corrupcion. Se trata pues de formarnos una idea sencilla y precisa del origen del dogma de la creacion, de determinar su carácter y de referir su desarrollo. Vamos pues á oponer el dogma revelado á los errores vulgares y á los sistemas filosóficos.

A la cabeza de la Biblia, en su primera página versículo primero y línea primera, leo estas palabras, estas sencillas y grandes palabras: *In principio creavit Deus cælum et terram.*

:

¿Qué sentido debemos dar á la palabra *creavit*? Debemos entenderla de una simple formacion, de una simple organizacion del mundo en medio de una materia preexistente? Entonces no diferiria esencialmente el dogma bíblico de las doctrinas teológicas y filosóficas que acabamos de estudiar, y que nos han parecido falsas. La palabra *creavit* expresa el acto supremo de la voluntad infinita y omnipotente, por el cual la sustancia del mundo que no existia en Dios, ni en sí misma, ni en gérmen, ni en un estado informe ó latente, ha sido producido? En este caso no habria una produccion verdadera y real de lo que no existia antes de manera alguna; habria una creacion *ex nihilo*.

Digo pues que este último sentido es el único que se puede dar al texto sagrado si se atiende al genio de la lengua; á la tradicion constante de la sinagoga y de la iglesia; y en fin á las definiciones expresas de la iglesia.

No esperéis de mí, señores, una disertacion filológica, que no tendria quizá mucho interés para algunos de vosotros; os haré observar solamente que la palabra hebrea *בָּרָא* (*barà*), traducida en la Vulgata por *creavit* presenta invariablemente este sentido en la forma en que está empleada en el primer versículo del *Génesis*, la forma *kal*. No hay en la Biblia un solo ejemplo de lo contrario. Han reconocido tambien de la manera mas terminante y expresa, los mas sabios rabinos, Maimónides y Kimchi, en el hebreo *barà*, la creacion *ex nihilo*. «En nuestra santa lengua, dice Maimónides, no tenemos otra palabra que *barà* para significar la produccion de una sustancia de la nada (1).» «*Barà*, dice David Kimchi, es el paso de la nada al ser (2).»

Mas para fijar el sentido del célebre versículo de la Biblia, tenemos alguna cosa mas que las opiniones rabí-

(1) *Moses Nachmanides, Comment. in Gen.*

(2) *David Kimchi, Radices hebraicæ.*

nicas, podemos invocar la tradicion constante é invariable de la sinagoga. No citaré otro testimonio en favor de esta tradicion que las admirables palabras de la madre de los macabeos, exhortando al martirio á su hijo mas jóven: «¡Eleva tus ojos, hijo mio, hácia el cielo; fíjalos sobre la tierra, y considera todo lo que contienen, y comprenderás que lo ha hecho Dios todo de la nada!» *Quia ex nihilo fecit illa Deus*; ó segun el texto griego mucho mas enérgico: *Γινώσκει ὅτι ἐξ οὐκ ὁποίησε αὐτὰ ὁ Θεός* (1).

La doctrina del nuevo Testamento es perfectamente idéntica á la del antiguo. No os presentaré otra prueba de ello que las palabras del mismo Jesucristo en su última súplica: «Y ahora, padre mio, glorificadme en vos con la misma gloria que tuve en vos *antes que el mundo fuese* (2).» «Dios, nos dice el apóstol san Pablo, llama lo que no es como lo que es (3).»

Nos enseñan pues las sagradas escrituras que Dios en el grande acto de su omnipotencia que llamamos creacion ha producido realmente unas sustancias que no existian antes; que ha sacado verdaderamente el mundo de la nada. Comienza el símbolo tambien por estas palabras: «Creo en Dios, criador del cielo y de la tierra.»

Para completar esta exposicion nos falta que echar una rápida ojeada sobre la tradicion eclesiástica. La doctrina de la iglesia aparece con evidencia en las controversias que sostuvo desde el siglo II contra los gnósticos que renovaban el sistema de la emanacion, el panteismo y el dualismo. ¿Qué oponia á los panteistas, á los partidarios de la emanacion? Los acusaba de divinizar el mundo haciendole participar de la sustancia divina, de aniquilar la divinidad destruyendo su unidad dividida

(1) Machab., 7, 28.

(2) Joan., 17, 5.

(3) Rom., 4, 17.

hasta el infinito en la multiplicidad de los seres; de destruir en fin todas las nociones de la sabiduría y bondad divinas, por la introduccion del mal en la esencia misma de Dios.

¿Qué decia á los dualistas, partidarios de la eternidad de la materia? Les objetaba que si la materia es increada y necesaria, es infinita, es Dios; que asi se llega á dos dioses, ó mas bien á la destruccion de toda noción de Dios.

Resulta de esta doble controversia, con una evidencia absoluta, que la doctrina de la iglesia sobre la creacion rechaza igualmente, ya la emanacion de la sustancia del seno de la divinidad, ya la materia eterna; por consiguiente que el dogma eclesiástico consiste precisamente en afirmar la creacion del mundo sin materia preexistente.

Despues de un hecho tan palpable, es inútil recurrir á los padres para establecer la enseñanza de la iglesia. San Agustin, resumiendo toda su doctrina y todos sus trabajos, enseña de la manera mas expresa la creacion *ex nihilo* (1). San Anselmo, en su *Monologium*, y santo Tomás, en la *Summa*, continuan la cadena de la tradicion, y perpetuan exactamente la misma doctrina.

Si tal es el dogma constante de la Escritura y de la tradicion, la iglesia no ha hecho pues mas que reproducirlo exactamente, y expresarlo de una manera sencilla y precisa, cuando ha enseñado en el cuarto concilio general de Letran, bajo el papa Inocencio III, «que no hay mas que un solo criador, que al principio del tiempo formó de la nada una y otra criatura, la criatura espiritual y la corporal, la criatura angélica y la

(1) *Civ. Dei.*, lib. II, 4, 5, 6: lib. XII, 15, 16, 17. *Confess.*, lib. II, 13, 15. *Act. c. Felicem mani*, 2, 8. *Gen. litt.*, 7, 2, 3.

mundana (1).» Fue dirigido este decreto á los herejes albigenses y valdenses, que habian renovado el antiguo dualismo y la doctrina de la eternidad de la materia.

Tal es pues, señores, el dogma cristiano de la creacion. Ya veis que difiere esencialmente de las tradiciones teológicas de los antiguos pueblos, y de los sistemas filosóficos.

En la próxima leccion, presentándoos la teoría del dogma establecido hoy como hecho, espero demostraros que este dogma es solo aceptable por la razon; que solo él puede conciliarse con la verdadera noción de Dios.

LECCION XV.

TEORIA DEL DOGMA DE LA CREACION.

Tres soluciones del problema del origen de las cosas, el dualismo, el panteismo y el dogma cristiano. Se demuestran la contradiccion y consecuencias funestas de las dos primeras hipótesis.—Solo el dogma cristiano es aceptable por la razon.—No presenta contradiccion alguna; satisface á todas las condiciones del problema.—Teoría de la creacion: el mundo en Dios; la ciencia divina de lo finito distinta del conocimiento que tiene Dios de sí mismo, la simplicidad divina no es alterada por la idea de lo finito que está en Dios.—El acto creador.—La creacion no perfecciona á Dios el mundo es necesariamente finito (2).

En la última leccion, en medio de las oposiciones, de las variaciones y contradicciones de los sistemas re-

(1) *Unum esse creatorem omnium..... qui simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angellicam videlicet et mundanam.* Con. Later. iv.

(2) Autores que deben consultarse: 1.º S. Agustin, obras citadas en la ultima leccion; 2.º S. Thomæ Summa, *de causa omnium entium et de creatione.* Summa adv. Gent. 9, lib. II, III.

ligiosos y filosóficos del antiguo mundo, hemos visto el dogma revelado, el dogma bíblico, constante siempre consigo mismo, presentar en su desarrollo una admirable unidad. Enseñado en cabeza de los libros sagrados; perpetuado por la tradición constante de los judíos; promulgado de nuevo por el Dios-hombre y por sus apóstoles; defendido y explicado por los doctores y filósofos cristianos; consagrado en fin por la definición expresa de la iglesia, en el cuarto concilio de Letran, lleva el carácter de inmutabilidad y perpetuidad, sello de los dogmas verdaderamente divinos.

Enseña el dogma cristiano que el acto del poder infinito, que llamamos creacion, es verdaderamente productor de las sustancias que no existian antes. Tal es la idea que le es propia, y que le distingue de todas las opiniones y sistemas humanos. Querria presentaros hoy la teoría filosófica de este dogma, y descubrir á vuestros ojos la luz que contiene, á pesar de las nubes que oscurecen necesariamente la relacion de lo finito y de lo infinito.

Digo en primer lugar que el dogma cristiano solo es aceptable por la razon; puesto que reconoce su necesidad absoluta, sin poder sin embargo comprenderle enteramente. Digo en segundo lugar, que este dogma necesario contiene la teoría mas filosófica y luminosa del origen del mundo, y de las relaciones de este con Dios. En la presente situacion del entendimiento humano no hay objeto mas importante que el que vamos á tratar hoy.

Sabeis, señores, que fuera del ateismo, del cual no puede tratarse aquí, no hay mas que tres soluciones posibles del problema del origen del mundo: ó bien el mundo es el resultado de dos principios coeternos y necesarios; ó bien es el desarrollo de la sustancia divina ó en fin es el producto de un acto omnipotente; que llama á la existencia lo que no existia antes. Todos

los antiguos sistemas religiosos y filosóficos entran en alguna de estas tres hipótesis; sin que se hayan inventado nuevas doctrinas en los tiempos modernos. Ahora bien, la primera solución se llama el dualismo; la segunda, la emanación ó el panteísmo; la tercera en fin es el mismo dogma cristiano.

Antes de abordar la discusión, es necesario poseer las condiciones del problema que se trata de resolver. El ateísmo excluido, son reconocidos y admitidos dos hechos por los dualistas, panteístas y cristianos: por una parte, la existencia y la realidad del mundo; por la otra, la existencia y la realidad de una causa del mundo. El problema pues consiste en descubrir las verdaderas relaciones entre el mundo y su causa; y la solución del problema debe dejar intacta é inviolable la doble realidad del mundo y de su causa; sin esto se sale de las condiciones del problema, como del sentido común de la humanidad.

¡Y bien! señores, en nombre del sentido común, en nombre de la lógica, dirijo contra las dos primeras soluciones la grave acusación de destruir y de aniquilar la realidad de los dos términos que se trata de poner en relación, y de llegar así á palpables contradicciones.

En primer lugar, ¿es muy difícil convencerse de que el dualismo destruye la realidad del mundo y la de su causa? Consiste el dualismo en afirmar dos principios coeternos y necesarios, independientes uno de otro. Se limitan recíprocamente estos dos principios; la realidad del uno se quita á la del otro; todo lo que posee el uno es rehusado al otro. Por consiguiente no son infinitos ni uno ni otro. No son infinitos tampoco por su reunión; pues lo infinito no es una colección de partes diversas; es absolutamente uno, simple, indivisible. No hay pues infinito en esta hipótesis; no hay soberana perfección. Con la noción de infinito debemos aban-

donar tambien la de la causa suprema, y soberana perfecta, que no es mas que un aspecto de lo infinito mismo. Mas ¿cómo será posible concebir entonces las causas relativas, imperfectas y finitas? Ensayad concebir las causas relativas sin una causa absoluta; lo imperfecto sin lo perfecto; lo finito sin lo infinito; y no podreis; agotareis vuestra inteligencia en este vano esfuerzo; perdereis en él la razon. Pues bien, ¿qué es esto sino la imposibilidad absoluta de concebir lo finito solo, lo imperfecto solo y lo relativo solo? Es la misma imposibilidad de concebir el mundo sin una causa suprema, perfecta, infinita; el mundo absolutamente solo. El mundo pues se os escapa, y su realidad huye como un fantasma de la noche. Asi, destruyendo el dualismo la noción de lo infinito, destruye la de lo finito; destruye la noción de la causa y del efecto. No hay en él causa ni efecto, Dios, ni mundo; es un caos, es la nada.

Negando la solucion dualista la realidad de los dos términos que se trata de poner en relacion, destruye el hecho mismo que es necesario explicar; no podemos pues aceptar esta solucion. El resultado de la solucion panteística es exactamente el mismo; algunas reflexiones os van á convencer de ello.

El panteismo, en su expresion mas general, consiste en afirmar que pertenece el mundo á la sustancia de Dios; que no hay en el mundo mas que una sola sustancia, la divina.

Ahora bien, si hay un principio claro en nuestra razon, es este: los modos de una sustancia participan de las cualidades inherentes á la sustancia misma, puesto que son la misma sustancia modificada de cierta manera. Siendo necesaria é infinita la sustancia divina, todo lo que la afecta, todos sus modos, deben ser necesarios é infinitos como ella. Es pues contradictorio é imposible que sea la sustancia divina al mismo tiempo

finita é infinita; infinita en Dios y finita en el mundo. Apelo á vuestra razon y á vuestra conciencia; ¿concebís que una misma sustancia sea al mismo tiempo limitada y sin límites, finita é infinita? Afirmar esta simultaneidad de existencias que se excluyen, ¿no es contradecirse y caer en un absurdo? Perteneciendo el mundo á la esencia divina, siendo un desarrollo de la sustancia divina, es pues rigurosa y necesariamente infinito. Mas entonces es necesario trasportar al mundo todas las nociones y caracteres de lo infinito; es necesario decir que el tiempo es eterno, que lo contingente es necesario, que lo relativo es absoluto y que la multiplicidad es la unidad. Pasemos sobre todas estas contradicciones, que tanto injurian al sentido humano y á la lógica. Es necesario marchar mas lejos aun: es necesario decir que el mundo es de sí, existe por sí y que tiene su causa en sí mismo. Participando de la sustancia divina, posee necesariamente este último atributo. Tenemos pues un mundo necesariamente infinito.

Por otra parte, tenemos un Dios infinito tambien; un Dios que existe por sí mismo; un Dios que es necesario, uno, absoluto é inmutable.

Llegamos así á un dios-causa, á un dios-mundo, á dos dioses, á dos infinitos; es decir á una contradiccion monstruosa y subversiva de toda razon.

¿Qué medio de escapar de esta fatal contradiccion en la hipótesis que examinamos? Se presenta uno solo; y es afirmar que lo infinito no es Dios aislado del mundo, ni el mundo aislado de Dios, sino la reunion del mundo y de Dios. ¿Qué de dificultades y contradicciones nuevas son engendradas por esta nueva afirmacion, y no permiten refugiarse en ella!

En esta nueva hipótesis es Dios infinito ó no. Si conserva su infinidad, no hay ya mundo; si no la conserva, no hay Dios.

Examinemos la suposicion primera, que atribuye

la infinitad á Dios. Dios es pues verdaderamente infinito; es decir, que es todo el ser, y que fuera de él no hay nada. En efecto, observad que raciocinamos en la hipótesis de una sola sustancia, y de una sola sustancia divina. ¿Qué puede haber pues fuera de la infinita y única sustancia? ¿Qué realidad puede existir distinta de la suya? ¿Puede ser otra cosa el mundo mas que un mundo, un fenómeno interno de la sustancia divina; un sueño de Dios, un espectáculo que se presenta á sí mismo? El mundo no es en realidad mas que una apariencia, una ilusion: se desvanece como un fantasma del ser. Y que no se nos venga á objetar que, en la doctrina cristiana, no perjudica la infinitad de Dios á la realidad del mundo; pues esta doctrina, por el dogma de la creacion y la pluralidad de las sustancias, se separa profundamente de la que examinamos.

Es pues imposible la realidad del mundo en la suposicion primera. ¿Os repugna esta consecuencia? ¿Os repugna ver el mundo y vuestro ser propio escaparse como un sueño que huye al aparecer la mañana? ¿Queréis conservar la realidad del mundo? Entonces os veis precisados á decir que lo infinito no tiene su desarrollo en sí mismo; que no se desarrolla mas que por el mundo y en el mundo. Mas entonces necesario es decir tambien que Dios no es sino el ser y la fuerza indeterminadas, el centro cósmico, el punto focal, el gérmen envuelto y obscuro. Despojado de inteligencia, de voluntad y libertad, es la fuerza ciega y tenebrosa, la fuerza fatal que se despliega en el mundo, se extiende en el espacio, se derrama en los fluidos, se rareface en el aire, se dilata en el gas, se solidifica en el mineral, vegeta en la planta, siente en el animal y piensa en el hombre.

Asi teneis un mundo sin Dios; tocais al ateismo de la escuela hegeliana. No hay medio de escapar de la alternativa que acabamos de fijar. Niega pues necesariamente el panteismo ó á Dios ó al mundo; no está en

las condiciones del problema, puesto que destruye el hecho que es necesario explicar.

La exclusion de las dos hipótesis que acabamos de examinar ¿implica la admision del dogma cristiano? Sí, si no queremos permanecer en una ignorancia fatal y en un escepticismo penoso respecto á una de las cuestiones que importan mas á nuestra dignidad y felicidad. Sin embargo es necesario que el dogma cristiano se explique y se justifique en la razon. No solo debe estar al abrigo de las contradicciones contenidas en las hipótesis que acabamos de examinar, sino tambien debe satisfacer á las condiciones del problema asentado. Debe establecer las verdaderas relaciones entre Dios y el mundo, y no dejar otras dificultades que las que nacen de los límites de la inteligencia finita. Entremos con respeto, pero con valor, en este nuevo orden de consideraciones.

Hemos fijado ya sencillamente el dogma cristiano; repetimos sin embargo que rechaza toda materia, toda sustancia preexistente al acto creador; todo germen anterior y latente; toda participacion en la sustancia divina; y que afirma una produccion real de sustancias que ne existian antes.

Ha sido expresada esta idea de una manera muy justa, en el lenguaje filosófico y teológico, por estas palabras: *Creatio ex nihilo*; *creare est educere aliquid ex nihilo*. Nos opone á esto el racionalismo la antigua máxima: *Ex nihilo nihil*; y para adquirirse una victoria fácil, comienza por alterar la doctrina cristiana atribuyéndole lo que no dice: Entendamos pues bien un punto de doctrina tan importante. ¿Es verdad que establecemos la nada como uno de los factores de la existencia? ¿Es verdad que hacemos intervenir en la creacion un término puramente negativo? Si esto fuese, proclamariamos un extraño absurdo. Pero no, no somos nosotros los que establecemos la nada como el principio de los seres. A los filósofos que, considerando á Dios como el ser inde-

terminado, é identificando el ser con la nada, quieren después producir de esta nada la universalidad de las cosas, á estos filósofos, digo, tal acusacion. Para nosotros Dios es el que asentamos como el principio del ser y de la vida, Dios con su inteligencia, con su voluntad, con su fuerza y poder infinitos. Llama este poder infinito á la existencia lo que no existia antes, sin necesidad de una materia preexistente cualquiera, sin comunicar nada de su sustancia indivisible é inalterable, produce el ser y realiza la sustancia finita. Si me preguntais el *cómo* de esta maravillosa produccion, nada podré responderos; y no me admira, ni debe admiraros esta impotencia. Sé que afirmando esta produccion, afirmo un hecho incomprendible. Pero sé tambien, y veo claramente que hay en las hipótesis contrarias, en vez de un misterio, palpables contradicciones destructivas del ser de Dios y del ser del mundo, destructivas de la razon misma. Entre las contradicciones destructivas de la inteligencia y un misterio que puede ser la condicion misma de la inteligencia, mi eleccion no es dudosa.

En vano me objetareis que la experiencia nos suministra solamente la noción de una causalidad productora de fenómenos, y no de sustancias; que tal es nuestra causalidad personal, que tal es tambien la que apercibimos en los objetos exteriores. Respondo á esto que la idea de la causalidad es absoluta en nuestra razon; que no pierde este carácter, aunque la comprendiesemos con ocasion de los fenómenos; y por consiguiente que no tiene su límite en el mundo de los fenómenos. Por otra parte, aunque fuese verdad que nuestra causalidad personal no produce mas que modos y fenómenos, y no sustancias; ¿qué podriamos concluir de esto respecto á la causalidad suprema é infinita? ¿Se mide Dios con la altura del hombre?

Pero no es verdad que, en el dominio de la experiencia, no encontramos noción alguna de causalidad

productora de sustancias. ¿Os considerais, sin duda, señores, como seres subsistentes, como fuerzas reales y distintas, como sustancias? ¡Y bien! ¿dónde estabais, dónde estábamos nosotros hace un siglo? En nuestros padres, me respondereis. Sea así respecto al cuerpo. Mas vuestra inteligencia, vuestra voluntad, vuestro pensamiento, y vuestro yo, ¿dónde estaban? ¿Son eternos ó han comenzado? Somos pues otras tantas fuerzas ó sustancias espirituales que no eran ayer, que son hoy, y que han sido producidas. Así encontramos en nuestra experiencia personal, en la experiencia mas íntima, la alta noción de la producción sustancial. No pretendo que sea perfectamente exacta la paridad entre el hecho que acabo de señalar y el acto creador. Pero al menos es verdad decir que es tan metafísicamente inexplicable este hecho como la creación del mundo; y por consiguiente que no puede hacerse una objeción razonable de la incomprensibilidad del acto creador. Mas tiempo es ya de penetrar mas adentro en la teoría de este grande acto.

Hasta aquí hemos estudiado á Dios en su esencia, en la simplicidad é infinidad de su ser, en su vida incommunicable. En este santuario inviolable de la divinidad no hay lugar, hemos dicho, para lo finito.

La existencia del mundo nos revela en la divinidad un nuevo aspecto. El mundo es por Dios, nada hay mas cierto. Ahora bien, no puede crear Dios el mundo sin conocerle, sin tener idea de él. Así el artista antes de ejecutar su obra la lleva en su pensamiento; y antes que existiese este cuadro sobre el lienzo; antes que se elevase sobre el sol este palacio, estaban ya en la mente que los ha realizado.

Puesto que existe el mundo es absolutamente necesario que la inteligencia divina no represente únicamente la esencia divina, sino tambien lo finito mismo, todos los seres y todos los mundos posibles. Hé aquí

cómo concebimos este nuevo aspecto de la divinidad.

Contemplando Dios su esencia infinita ve un número indefinido de grados de ser, correspondiendo á las perfecciones contenidas en su inalterable simplicidad, y capaces de reproducirlos segun que lo permite la naturaleza de lo finito. Todos estos grados de ser son otros tantos tipos, ideas establecidas por la inteligencia divina y que existen en ella.

Representaos pues, señores, todo lo que existe en el universo en el momento en que hablo, lo que ha podido existir en un pasado sin principio fijo, lo que podia existir en un porvenir sin término. Representaos todos los géneros y especies, todos los individuos posibles de todos los mundos posibles; las innumerables relaciones que unen en conjunto todos estos seres; las leyes que los gobiernan y los ordenan en la unidad. Figuraos todos estos mundos como un inmenso y sublime concierto, del cual cada individuo es una nota. Concebid este magnífico conjunto, no en la realidad, sino en la idealidad; y teneis el universo tal como existe en la inteligencia divina. Esta multitud indefinida es concebida por un solo y mismo acto, representada por una sola palabra; y esta palabra es el Verbo divino del mundo.

¡Qué bella es esta ciencia divina! esta ciencia, causa verdadera de las cosas, esta ciencia, de la cual ¡ay! no es la nuestra sino un pequeño fragmento. ¿Cuál es la inteligencia que no querria beber en las olas de esta luz? ¿Cuál es el alma que no desearia sumergirse y perderse en los torrentes de esta armonía?

Mas por arrebatador que sea este nuevo aspecto de la divinidad; por bella que sea esta ciencia de lo finito que hay en Dios, guardémonos de confundirle con la ciencia que Dios tiene de sí mismo; guardémonos de confundir el Verbo divino del mundo con el Verbo de Dios. Sin duda que este es el mismo siempre: lejos de nosotros la absurda impiedad de distinguir dos Verbos

en Dios. Es siempre la misma esencia é inteligencia divina. Mas hé aquí la diferencia que no es posible desconocer, principalmente en el estado actual del entendimiento humano. Bajo el primer aspecto la esencia divina se conoce á sí misma, se representa á sí misma en su infinitad; bajo el segundo conoce la esencia divina su poder creador y representa lo finito.

Mas acaso me direis, ¿no temeis por la multiplicidad indefinida de ideas que colocais en la inteligencia divina alterar su infinita simplicidad? ¿No implica esta multiplicidad límites? Hay pues límites en lo infinito; y si se introduce lo finito en lo infinito, bien pronto van á confundirse. Hé aquí la objecion en toda su fuerza; dignaos prestar á la respuesta toda vuestra atencion.

Observad en primer lugar que las ideas de lo finito, esta vista, esta ciencia de lo finito que existe en Dios, no es la condicion primera de la inteligencia divina. Esto es lo que se olvida demasiado frecuentemente hoy; y lo que importa recordar siempre. Dios se conoce y ama á sí mismo; aquí está su vida esencial y su felicidad suprema. En este cielo infinito es Dios completado y perfeccionado, si me es permitido expresarme así. Por una vista secundaria y muy distinta de la primera, aunque tenga en la primera su razon y su principio, conoce Dios la multiplicidad indefinida de los seres que puede crear. Los ve con todas sus relaciones, por consiguiente con sus límites necesarios. Mas esta multiplicidad, estas relaciones y límites no estan en él, sino fuera de él, en la creacion, en las criaturas posibles ó realizadas que ve. No es ya su propia esencia, sino la esencia de las criaturas que ve y que establece por esta vista. Es pues evidente que esta vista no implica en la esencia divina ninguna multiplicidad, ninguna contingencia, ninguna relacion, ningun límite, y que lo infinito permanece siempre distinto de lo finito.

Como la inteligencia divina establece la idea de lo

finito con su carácter esencial que es el término y el límite, viendo Dios lo finito como tal, y no pudiendo verlo de otra manera, se sigue que esta vista de lo finito, esta ciencia no perfecciona la inteligencia divina. Esta ciencia, por consiguiente, no le es necesaria como la generacion de su Verbo *consustancial*; y lejos de ser un elemento integrante de la vida de Dios, debe ser considerada, si se puede decir así, como una superabundancia divina.

Después de haber concebido la existencia ideal del mundo en Dios, apliquémonos á concebir el mismo acto criador.

Cuando Dios quiere es poderoso para realizar las ideas, las leyes y los mundos que concibe. Por un acto de su infinita y omnipotente voluntad, produce y pone fuera las fuerzas vivas que delinean la imágen de los tipos divinos de su inteligencia. Estas fuerzas vivas son las sustancias.

Cuando interviene el acto infinito que llama á existir lo que no existia antes, un abismo inconmensurable es traspasado; se cumple un misterio incomprensible; mas esta incomprensibilidad no es una razon, lo hemos ya probado, para rechazar la única nocion que podemos formarnos del acto criador.

Nos enseña la existencia del mundo que este acto cuya posibilidad concebimos, se ha realizado. Dijo Dios y todo fue hecho; ha querido y han salido los mundos de la nada. *Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt.*

Si la idea de lo finito conserva siempre su propio carácter en la inteligencia divina; si no se confunde jamás con la idea de la esencia infinita; si no perfecciona á la divinidad el conocimiento de lo finito, y nada añade á su esencia, á su vida y felicidad; con mayor razon la realizacion de estos tipos en la creacion y la creacion entera no pueden procurar á Dios ninguna perfeccion nueva, ningun nuevo grado de felicidad.

En efecto, la creación, tan inmensa como se la supone, es necesariamente finita. Sus condiciones esenciales son el tiempo, el espacio y la multiplicidad. La creación está necesariamente en el tiempo, en el espacio; es necesariamente una multiplicidad de seres. Retroceded á lo pasado cuanto querais; retroceded tan lejos como es posible desde el principio del tiempo; no temais acumular millones sobre millones de siglos: es necesario llegar siempre á un punto donde ha principiado el tiempo, donde la creación no existia. Y antes de este punto, antes de este instante ¿qué teneis? ¿qué encontráis? Dios, lo infinito todo entero.

Obrad sobre el espacio como acabais de hacerlo sobre el tiempo; llevad sus límites tan lejos como querais; dilatad, dilatad sin fin el espacio, añadid y añadid siempre: por lo mismo que aumentais un nuevo grado de ser, añadís un nuevo límite. Separais el límite, en buen hora; mas siempre es límite; y por aquí el espacio, teneis siempre la inmensidad divina que le envuelve y contiene en su infinita simplicidad.

Multiplicad tanto como lo permite el cálculo de lo infinito, los seres y las existencias: por lo mismo que los multiplicais los limitais.

Así nada hay mas claro que la creación; no puede ser jamás verdaderamente infinita, jamás puede ser igual á Dios; no es el ser por sí, el ser necesario, eterno, inmenso é infinito. Puede aproximarse la creación mas y mas á Dios, pero sin alcanzarle jamás. Aquí está la condicion de su duracion y permanencia. Si pudiese algun dia confundirse con Dios, absorbida en él, desde aquel momento cesaria de ser.

Debo prevenir aquí una mala inteligencia. Si es evidente que la creación jamás puede ser verdaderamente infinita, guardaos de creer que sea necesario restringirla á nuestro globo, ó á nuestro sistema planetario. No nos enseña la revelacion los secretos del mundo;

:

pero no nos prohíbe las investigaciones científicas; no recusa ninguna demostración cierta de la ciencia. Si satisface esta idea más á vuestra razón y corazón, podéis sin herir la fe representaros sucesiones indefinidas de creaciones diversas; podéis poblar con mundos todos los puntos del espacio y del tiempo; podéis marchar tan lejos como la ciencia sin alcanzar jamás los límites del poder divino, sin confundir jamás la creación indefinida con lo verdadero infinito.

No siendo infinita la creación, no procura á Dios ninguna perfección nueva, ningún nuevo grado de ser; aquí se halla el fundamento de la libertad soberana del acto creador. Dios no es necesitado sino por su naturaleza; no lo es más que en la producción de las personas divinas, en el desarrollo de su vida esencial, en su causalidad interna. Fuera de la esfera de lo infinito comienza el imperio de la libertad divina. Puede Dios hacer salir los mundos de la nada; puede dejarlos en sus abismos. Crea si quiere, dónde y cómo quiere. Señor soberano de su obra, la elabora como le agrada. El acto creador es pues un acto de libertad infinita. Así están contenidas tres ideas esenciales en el dogma cristiano, y constituyen toda la teoría que acabo de presentaros. La creación es la realización de los tipos divinos que representan lo finito en Dios; por este acto de la omnipotencia son producidas las sustancias que no existían antes; y esta producción es el ejercicio de la libertad más absoluta que nos sea posible concebir.

Tal es el bosquejo que he querido trazaros; hemos asentado principios fecundos que nos comunicaran las verdaderas relaciones del mundo con Dios; espero que llegaremos á una digna concepción del grande artista y de la perfección de su obra (1).

(1) La idea de la pluralidad de mundos que supone Mr. Maret en esta lección como compatible con la fe, de-

LECCION XVI.

RELACIONES DE DIOS Y DEL MUNDO.

Mas sobre la teoría de la creacion. — El arquetipo del mundo; sus condiciones. — Aunque esté en el Verbo divino el arquetipo del mundo, no representa ni perfecciona al mismo Dios. — Libertad de Dios. — La creacion no es necesaria; solucion de las dificultades. — Motivo de la creacion. — Una palabra sobre el optimismo. — La conservacion del mundo es una creacion continua. — Ley del mundo y fin de los seres. — El mundo material. — El mundo espiritual. — Perfecciones de Dios relativas al mundo; la Providencia (1).

Cuando la inteligencia quiere explicarse el origen de las cosas sin tomar por guia el dogma cristiano, se extravía y llega á unas hipótesis contradictorias que harían poner en duda la autoridad de la razon si fuesen inevitables. Al contrario el dogma cristiano y la teoría que de él resulta satisfacen todas las condiciones del problema del origen de las cosas; lejos de destruir las comunicaciones del sentido comun las confirman. Cree

be entenderse en el sentido de dar mayor fuerza á su argumento de lo infinito como creador, y de lo finito como criado. Por lo demas, ni la ciencia, ni los progresos del humano raciocinio alcanzarán jamás un grado de asenso sobre lo que Dios quiso revelarnos y lo que necesitamos saber. En el *Génesis* nos habla de lo que hizo y no de lo que pudo hacer. **TODO LO PUEDE.** Bástanos saber esto sin entrar en hipótesis innecesarias. (E. T.)

(1) Autores que deben consultarse: 1.º Los mismos que para la leccion precedente; 2.º Malebranche, *Entretenimientos metafísicos*, *Investigaciones de la verdad*; 3.º Leibnit, *Teodicea*; 4.º Fenelón, *Refutacion de Malebranche y Existencia de Dios*; 5.º H. Klee, *Katholische dogmaticke Gott als Schopfer*.

la humanidad con una seguridad invencible en la realidad del mundo en que vive, y en la realidad del ser que posee; cree con la misma fe y certeza en la realidad de una causa suprema del mundo, de una causa perfecta y omnipotente. La filosofía cristiana justifica estas creencias generales de la humanidad.

Tenemos un Dios real y vivo, un Dios verdaderamente infinito y perfecto, un Dios que posee toda la felicidad de una naturaleza que se basta plenamente á sí misma. Tenemos un mundo criado por Dios, un mundo real y que subsiste en su realidad segun que lo quiere el poder supremo que le ha dado el ser.

Al mismo tiempo que sanciona el dogma sagrado todas las comunicaciones del sentido comun, nos presenta la mas alta idea del poder divino. Producir la materia de su obra al mismo tiempo que la obra misma; fecundar la nada; hacer existir lo que antes no existia y realizar este acto prodigioso por el solo querer: ¿qué podemos concebir mas grande y digno de la omnipotencia? El historiador sagrado nos muestra tambien á Dios criando el mundo por una sola palabra: *Dixit: fiat lux; et facta est lux*. El dogma cristiano es pues el mas sencillo y profundo á la vez.

Este dogma tan filosófico y divino nos enseña que la creacion es una produccion de las sustancias que no existian antes; que no es formada de una materia preexistente ni sacada de la sustancia de Dios. Ve la inteligencia divina en la simplicidad de su esencia, y sin que implique esta vista en ella divisibilidad ó division, una infinidad de grados de seres que representan sus perfecciones, y que pueden ser comunicadas. La voluntad divina, la omnipotencia realiza estas ideas, produciendo fuerzas vivas. La concepcion de estos tipos por la inteligencia divina y su realizacion por la voluntad divina, jamás pueden igualar á la noción que tiene Dios de sí mismo.

Han sido asentados todos estos principios en la última lección; mas temo haber pasado con demasiada ligereza sobre unas consideraciones de una importancia extremada puesto que nos ayudan á concebir la libertad divina y las relaciones del mundo con Dios. Me parecen necesarias nuevas reflexiones. Voy pues á trasportaros á la mente divina antes de la creacion, antes del nacimiento del mundo, para estudiar allí los caracteres de la concepcion de lo finito por la inteligencia divina.

He dicho que concibe Dios lo finito como finito, y que no puede concebirlo de otra manera; pues lo que concebiria entonces no seria ya finito. Por consiguiente, concibe Dios lo finito con sus condiciones necesarias de contingencia, de tiempo, de espacio y multiplicidad, con sus relaciones y límites.

Vé Dios lo finito bajo las condiciones de la contingencia. En efecto, teniendo necesariamente en él su principio y causa libre todos los seres finitos y sus tipos, no puede verlos Dios como eternos y necesarios. La eternidad divina es una esfera inaccesible, y la perfeccion soberana nada toma extraño.

Mas toda existencia que comienza, por lo mismo es divisible, sucesiva, y la sucesion implica pretérito, presente y futuro. Dios ve pues necesariamente lo finito con el tiempo y en el tiempo.

Siendo necesariamente limitada toda existencia sucesiva, no puede encontrarse mas que un punto determinado del espacio; si correspondiese á todos los puntos de la inmensidad, seria perfectamente simple, es decir infinita, lo que es contradictorio. Ve pues Dios lo finito en el espacio.

En fin, lo ve como una multiplicidad, puesto que se halla necesariamente en la idea de lo finito la de la coleccion. La divisibilidad, y la sucesion suponen relaciones, que por su parte, implican se-

res diversos y múltiples, y por consiguiente limitados.

La diversidad y multiplicidad deben ser ordenadas, deben conspirar á un fin comun; sin esta condicion no presentaria la multiplicidad sino la imágen del caos. Ahora bien, todo es armonía en la mente divina. Dios pues establece relaciones entre todas las ideas que concibe. Y estas relaciones y leyes producen el órden, la unidad y la belleza.

¿Mas cuál es esta belleza, término de todas las relaciones y leyes? No puede ser mas que la representacion por lo finito de la misma esencia divina. Quiere formar Dios una imágen de sí mismo segun que lo permite la naturaleza de lo finito, quiere reproducirse, en cierto modo, en su sustancia, en sus propiedades, en sus leyes internas y en su vida.

Mas cayendo en lo finito la imágen divina, entra en las condiciones necesarias de la sucesion del tiempo, del espacio, de la multiplicidad y de los límites. Concibo pues claramente que siendo inagotable la inteligencia divina, y siendo infinito el objeto que quiere representar, debe existir una infinidad de ideas, representando una infinidad de mundos posibles; y que sin embargo á causa de la naturaleza de lo finito estas ideas, estos seres y mundos posibles, aproximándose siempre cada vez mas á la perfeccion soberana, jamás pueden reproducirla en su infinidad, y permanecen siempre infinitamente inferiores á su modelo.

Si la idea de lo finito, si el arquetipo de los mundos existe tal como acabamos de representárnosle, se sigue que este arquetipo jamás puede confundirse en Dios con el Verbo *consustancial*, con el conocimiento que tiene Dios de sí mismo. Se ve Dios como eterno y ve al arquetipo del mundo como temporal. Se ve como necesario, y ve al arquetipo del mundo como contingente. Se ve como uno, simple, inmutable é inmenso, y ve al arquetipo del mundo como múltiple y divisible: en una

palabra, se ve como infinito; y ve al arquetipo del mundo finito. De aquí es absolutamente necesario concluir que la vista de lo finito no perfecciona, ni necesita la inteligencia divina. No se perfecciona Dios mas que por sí mismo, por su Verbo *consustancial*, por su amor *consustancial*; ve lo finito sin sacar de esta vista mas luz, mas vida ni mas dicha; sin acrecentar su ser. No pienso que se nos pueda objetar que si no conociese Dios lo finito no conoceria su poder, no se conoceria á sí mismo; pues no decimos que no conozca Dios lo finito; afirmamos solamente que este conocimiento no perfecciona la naturaleza divina. En efecto, el verdadero conocimiento del poder de Dios consiste en conocerse capaz de reproducir toda su esencia en la imagen perfecta que engendra de sí mismo; y el verdadero ejercicio de este poder, es la generacion eterna del Hijo *consustancial*. El poder de concebir y realizar lo finito, como una imagen de la eterna generacion, es una consecuencia del primero, que no arguye indigencia alguna, ni defecto en estas operaciones esenciales de la divinidad; al contrario es la prueba de una riqueza superabundante.

La realizacion del arquetipo del mundo, por el acto creador evidentemente no cambia las condiciones esenciales de lo finito. El mundo realizado no puede ser mas infinito que su arquetipo mismo. Puede ser indefinido en los seres que contiene, en su duracion y extension; pero jamás puede ser infinito. La noción que acabo de daros del arquetipo del mundo, y los principios establecidos en la última leccion, me dispensan de entrar aquí en nuevos desarrollos que no serian mas que una repeticion.

No siendo infinito el mundo, jamás tiene Dios un motivo infinito de crear; y como solo un motivo infinito podria necesitar á Dios, conserva una libertad ilimitada en el acto creador.

No se puede objetar con razon, contra la libertad divina, que vale mas que la creacion sea que si no fuese, puesto que es buena. En efecto es buena la creacion, puesto que es obra de Dios, es muy evidente tambien que vale mas para nosotros ser que no ser; pero no es esta la cuestion. Para establecer la necesidad de la creacion, seria necesario probar que es el complemento del ser divino; pues bien, es lo contrario lo que se ha demostrado.

La idea de la causalidad esencial contenida en la noción de Dios, no puede producir tampoco dificultad alguna grave; pues la verdadera causalidad divina es la causalidad interna, que hace á Dios fecundo en sí mismo por la generacion de su Verbo, y por la procession de su amor (1).

Esta doctrina de la libertad del acto creador está en perfecta armonía con los sentimientos mas profundos y delicados del corazon del hombre. El reconocimiento nace principalmente de los beneficios gratuitos y desinteresados. Jamás se creará uno unido á otro por un beneficio forzado. Si ha sido Dios obligado á criarnos; si fuese necesaria la creacion en su felicidad, en el órden general, ¿qué reconocimiento le debemos por el don de la existencia? La doctrina de la necesidad de la creacion va pues á ahogar en el alma humana el principio mismo del sentimiento religioso, que es el reconocimiento y el amor.

No siendo necesaria la creacion, investiguemos cuál puede ser su motivo. Es necesario un motivo; pues la sabiduría suprema no obra á la ventura, ni por capricho. Digo que el motivo de la creacion es la bondad; y que el mundo es el efecto del amor divino. Manifiesta sin duda la creacion á Dios, revela sus perfecciones infi-

(1) El amor que es el Espíritu Santo procede de ambos, del Padre y del Hijo. (E. T.)

nitás y canta sus glorias. Mas esta gloria externa no es esencial á Dios; no necesita Dios de ella. La gloria que viene á Dios de la creacion no puede pues ser el móvil de este acto. Sin embargo este motivo apartado, solo la bondad es la que puede explicarle. Siendo Dios la bondad esencial, quiere comunicarse y manifestarse; llama las criaturas á la vida, á la dicha, á la participacion de su esencia y felicidad. Pero siendo perfectamente desinteresado este grande don, la bondad, aunque esencial á la naturaleza divina, es esencialmente libre.

Nace aquí una cuestion que importa examinar, á fin de desvanecer las nubes que podrían levantarse aun en derredor de este principio fundamental de la libertad y del acto creador.

Puede uno representarse que Dios cuando quiere criar, elige, en el número indefinido de tipos existentes en su inteligencia, un tipo único para realizarle; ó bien, que no hace eleccion; y que realiza sucesiva y progresivamente todos los tipos de su pensamiento, todos los mundos posibles.

En la primera hipótesis, se pregunta naturalmente por la razon de la eleccion de Dios. Por qué llama Dios á la existencia á un mundo mejor que á otro? ¿Por qué deja á los demas en los abismos de la nada? Respondieron á estas cuestiones Malebranche y Leibnitz, en el siglo XVII, por un célebre sistema, en el cual emplearon mucho ingenio, y que ha recibido el nombre de *optimismo*.

Segun estos grandes hombres, seria indigno de la inteligencia y sabiduría que presiden á los actos divinos elegir un mundo imperfecto, con preferencia á otro mas perfecto; pues no podria darse razon alguna de semejante eleccion. Luego, concluyen, si se determina Dios á criar, debe elegir el mundo mas digno de sí, el mas perfecto. Despues de haber establecido este principio, se aplican á aprobar que de hecho el mundo es el

mas perfecto posible , y que á pesar del mal que encierra , es el mas digno de Dios. No entra hoy en mi objeto el desarrollo de este sistema.

Por brillante que fuese esta hipótesis , encontró decididos adversarios , y comparables en genio á los inventores del optimismo. Creyeron ver en él Bossuet y Fenelon una doctrina llena de errores y peligros. Hacian observar en primer lugar que ponía este sistema límites arbitrarios al poder divino , agotado por la produccion del mundo actual. Era imposible á Dios concebir alguna cosa mejor que este mundo ; asercion algo extraña , es necesario convenir en ello. Sin embargo , sobre este punto no quedó Leibnitz sin respuesta. Mas todo el fuerte de la argumentacion estaba en otra parte.

Reconocia el optimismo que no era Dios necesitado á criar. Dios , segun este sistema , es absolutamente libre para no criar ; mas si se determinaba por la creacion , debia elegir necesariamente lo mejor. Entonces Fenelon , con la penetracion y sagacidad que caracterizaban su ingenio metafísico , propuso este argumento á sus adversarios.

Si está obligado Dios á lo mas perfecto , está obligado á criar el mundo ; porque ¿quién se atreverá á sostener que la nada del mundo es mas perfecta que su existencia ? Mas entonces no es Dios ya libre ; la creacion es necesaria ; es un resultado necesario de la esencia divina , y llegamos á las consecuencias mas deplorables. No se las evita mas que afirmando que es indiferente á Dios criar ó no criar. Mas todo lo que se dice para establecer este principio destruye el optimismo. En efecto , si es Dios libre para criar ó no criar , con mayor razon conserva su libertad en la eleccion de un mundo imperfecto con preferencia á otro mas perfecto. Jamás se concebirá que pudiendo Dios , sin destruir ninguna de sus perfecciones , abstenerse de criar , esté so-

metido, si se determina libremente á la creacion, á la ley de una necesidad cualquiera.

Señala tambien Fenelon en el optimismo un fondo de ideas pobres, bajas é indignas de Dios. Imaginad, dice, una escala infinita de grados de seres, que camine, por una sucesion continuada, del grado mas bajo al mas elevado, del átomo hasta la mas sublime de las inteligencias; todos estos grados de seres, desde el mas pequeño hasta el mas grande, son igualmente dignos de Dios, igualmente inferiores á él. Para realizar el mas pequeño grado de seres, ¿no es necesaria toda la omnipotencia de Dios? ¿no es necesario un poder infinito? ¿Y el mas perfecto de los seres posibles, por lo mismo que es infinito, no está á una distancia infinita de Dios? Nada ve pues Dios en todos estos seres que pueda determinar una preferencia; no puede tomar de las conveniencias de su naturaleza divina razon alguna para decidir una eleccion; y cuando realiza un grado de ser cualquiera, cuando crea no tiene otro motivo que su propia voluntad; aquí se encuentra la esencia de la libertad divina. Aunque eligiese Dios sin motivo necesitante, no debe creerse que su eleccion sea ciega, pues es la suprema y perfecta inteligencia.

Es bella esta metafisica, y poderosa esta argumentacion, y verdaderamente digna de Fenelon y de Bossuet.

Sin embargo, hay entendimientos para quienes no es enteramente satisfactoria esta solucion; les parece esta eleccion una eleccion sin motivo. Temen que esta nocion no sea derogatoria de la perfeccion divina, y que una fuerza ciega y fatal no sea puesta en el lugar del Dios de toda inteligencia y sabiduría. Es pues un deber mio proponeros otra solucion, que puede sostenerse en los límites de la fe; y que parece mas propia á superar todas las dificultades.

En esta segunda hipótesis, no elige Dios un mundo entre los mundos posibles, mas realiza, en lo indefinido

del espacio y del tiempo, todos los mundos posibles. Manifiesta Dios todo lo que hay en él; todo lo que debe nacer, nace en el momento marcado por la eterna sabiduría; el ser mas ínfimo es realizado como el mas sublime; son llamados sucesivamente todos los mundos á la existencia. Cada mundo en particular es como un episodio del inmenso poema de la creacion; se llenan todas las combinaciones, rueda un plan magnífico en una duracion indefinida. Asi la creacion, en su conjunto será la mas perfecta posible, la mas digna de Dios; y sobre este punto tendrá razon el optimismo. Al mismo tiempo, como la creacion es esencial y necesariamente finita, será siempre distinta de lo infinito, infinitamente inferior á él; la libertad de Dios permacerá en toda su integridad, el amor solo, la bondad sola serán los motivos de la accion divina; y los nobles esfuerzos de los adversarios del optimismo en favor de la libertad de Dios serán justificados. Si os parece esta hipótesis mas satisfactoria, no veo razon, sacada de las necesidades de la fe, que pueda forzaros á rechazarla (1).

He llegado á elucidar un poco la grande cuestion de las relaciones de lo finito é infinito, del mundo y de Dios,

(1) Jamás ha sido considerada como contraria á la fe, la opinion de la pluralidad de los mundos. El ilustre conde José de Maistre la ha adoptado. Mas como no nos es posible determinar el número de mundos nos encontramos en lo indefinido. No es nuestra opinion personal la que proponemos aquí; pues es difícil tenerla en estas materias. Creemos sin embargo que es útil exponerla, á fin de que vea la razon hasta dónde puede llegar sin herir á la fe; *in dubiis libertas*. Tiene otra ventaja mas esta exposicion, la de manifestar que no tiene que temer nada el dogma de los progresos de la ciencia (*).

(*) (Vease la nota del traductor en la leccion anterior). Pues que la bondad, y voluntad divinas son los motivos determinantes de la creacion, no hay para qué suponer pluralidad de mundos, aunque sobre la posibilidad no quepa cuestion. La narracion del historiador sagrado es senci-

comprendereis fácilmente cuán vanas y vacías de sentido son las cuestiones que se hacen frecuentemente: ¿Por qué no ha criado Dios nuestro mundo hasta hace seis mil años? ¿Por qué le ha criado en el punto del espacio que ocupa mas bien que en otro? ¿Qué hacia Dios antes de la creacion del mundo? ¿Si creando Dios hoy, no creó ayer, ha variado; luego no es invariable?

Para formar idea de la impertinencia de estas cuestiones es necesario concebir desde luego que jamás puede corresponder el tiempo á la eternidad. En efecto, cualquiera que sea el punto de la duracion en que se haga comenzar el tiempo, se tiene siempre antes la eternidad. Son pues indiferentes á los ojos del Eterno todos los momentos del tiempo; y no hay otra respuesta que dar á la primera cuestion mas que esta: ha hecho Dios principiar el tiempo cuando ha querido.

Es necesario raciocinar sobre el espacio como sobre el tiempo. En cualquier punto que os coloquéis en el espacio, teneis siempre mas allá la inmensidad; por consiguiente son iguales todos los puntos del espacio en la inmensidad, y coloca Dios el mundo donde le agrada.

Cuando se pregunta lo que hacia Dios antes de la creacion; cuando se afirma que la creacion ha causado un cambio en la esencia divina, se olvida que el modo de ser de Dios es la eternidad é inmutabilidad; y que para Dios no hay *antes, despues* ni *sucesion*. La eternidad es un presente eterno; Dios, con una sola y eterna mirada, abraza la universalidad y la sucesion de los seres y de sus relaciones; el acto divino es eterno, inmutable, infinito, como la sustancia divina misma; y, en este

lla, clara, da nombres á las cosas criadas, cielo, tierra, &c. &c., y todo lo comprende bajo la idea de un mundo. ¿Seria Dios *mas bueno*, tendria *mas voluntad* criando ó habiendo criado varios mundos? Entonces por evitar el escollo figurativo de la ciencia, haria Mr. Maret un argumento *contra producentem*.
(E. T.)

sentido, puede decirse que Dios es eternamente creador. Pero la creacion, resultado de la accion divina, no es eterna; y todas las relaciones de pasado, presente y futuro, existen entre y para las criaturas.

Asi lo finito, realizado por el acto creador, existe en lo infinito; el tiempo en la eternidad; el espacio en la inmensidad; la multiplicidad en la unidad, sin confundirse jamás entre sí.

El mundo criado no es abandonado á sus propias fuerzas; la voluntad que le ha producido le conserva y desarrolla; la mano que le ha sacado de la nada le sostiene sobre sus abismos. Dios pues está siempre presente en el mundo, le vivifica siempre, realiza sin cesar sus sustancias; dando sin cesar su eficacia á las leyes; á las fuerzas y á todos los seres; concurriendo en fin á todos los actos de las criaturas para poner en ellas todo lo que tiene de real. La conservacion del mundo es pues, en un sentido muy verdadero, una creacion continúa. No conozco error mas triste que el del sistema que, despues de haber hecho intervenir á Dios para criar el mundo, le relega en seguida á una inaccion absoluta, y deja el mundo abandonado á sí mismo. Este error es el del deismo; nada hay menos filosófico ni mas indigno de Dios.

Ahora, señores, ¿cuál es la ley esencial, el término de esta creacion realizada por la voluntad divina, y conservada siempre por el concurso activo y eficaz de esta misma voluntad?

Digo que todo ser manifiesta á Dios, que todo ser tiende á Dios.

En primer lugar distingamos los dos órdenes generales de seres, los dos modos de existencia que nos son conocidos, los dos mundos, el material y el espiritual.

Parece, á primera vista, que el mundo material, con sus seres inorgánicos, con sus leyes fatales, es muy

poco propio á manifestar al Dios vivo , al Dios espíritu, al Dios libre que adoramos. Sin embargo , todo ser material es la realizacion de una idea divina , y nos representa el tipo vivo, causa de su existencia, que subsiste en la mente de Dios; todo ser material lleva el carácter augusto de la Trinidad divina. En efecto , la Trinidad entera concurre al acto creador , y deja grabado su sello en cada criatura. Para realizar el mas pequeño grado de ser , ¿ no es necesario un poder que crie y establezca la sustancia y la fuerza ? ¿ No es necesaria una inteligencia que dé á la sustancia su forma, á la fuerza su direccion , y que determine asi la sustancia y la fuerza, no siendo posibles una fuerza y sustancia indeterminadas ? ¿ No es necesario en fin , un principio que , uniendo la forma á la sustancia , comunique la vida ? ¿ Mas quién es el poder que realiza la sustancia , sino la primera persona divina , el Padre ? ¿Cuál es la inteligencia divina que da á la sustancia su forma , que armoniza á cada ser con el junto , sino el Verbo divino , la razon primordial y universal , la misma sabiduría divina , la segunda persona de la Trinidad ? ¿Cuál es en fin la tercera persona , que , por la atraccion y cohesion de todas las partes , realiza en cada ser la vida , sino el principio de union que une el Padre al Hijo , el Hijo al Padre , el amor sustancial , la tercera persona de la Trinidad ? Cada ser material , siendo pues una sustancia y una fuerza , teniendo una forma que le distingue y una vida que le es propia , llevando asi el carácter del poder , de la inteligencia y del amor divinos , está marcado con el sello de la Trinidad.

Son regidos todos estos seres por unas leyes que llamamos matemáticas , físicas , químicas y fisiológicas ; y la accion de estas leyes tiende á realizar sin cesar , á mantener inviolable un orden general , una relacion de las partes con el todo por lo cual se revela en el seno de la diversidad una magnífica unidad , manifestacion de

la unidad del pensamiento divino. Puede pues decirse con verdad que el mundo material, tanto en sus partes como en su conjunto nos manifiesta á Dios.

Mas todavia tiene este mundo una relacion mas profunda con Dios. Segun la doctrina de santo Tomás, todos los seres, aun los que carecen de inteligencia y voluntad tienden hácia Dios y participan de Dios en cierta manera. Dejemos hablar al grande teólogo: *Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione: quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem* (1).

Asi gozando todo ser de la dicha á que es llamado por su naturaleza participa de Dios.

Dotados los seres espirituales de inteligencia, de voluntad, de libertad &c., no son regidos por leyes coactivas. Llamados á los destinos mas sublimes, deben merecer la dicha por una cooperacion activa. Su ley general es la realizacion voluntaria y libre del orden, del orden eterno y divino que les es manifestado. Colocados entre diversas clases de bienes, deben para conformarse al orden preferir los bienes superiores á los inferiores. Asi deben subordinar el interés á la justicia; la voluptuosidad á la templanza; el egoismo á la caridad; el amor de sí mismos al amor de Dios. La eleccion que hagan decidirá su suerte y los fijará en una miseria infinita ó en una felicidad sin límites.

Se manifiesta en estos seres inteligentes y libres la Trinidad de la manera mas perfecta que nos es conocida. El ser y la sustancia son los dones del Padre. El pensamiento es la viva imágen de la eterna generacion del Hijo. En este espejo de la inteligencia vienen á reflejarse lo finito é infinito. Todos los seres de la natura-

(1) *Summa theol.*

leza, sus relaciones y leyes, las ideas necesarias, los tipos inmutables de las cosas pasajeras; Dios mismo en su esencia y en su vida vienen á delinearse en el fondo sublime del pensamiento. El ser espiritual conoce á Dios y al mundo: él mismo se conoce. Por este conocimiento engendra en sí una palabra, un Verbo, eco débil, pero verdadero de la palabra eterna y del Verbo divino. Sin embargo no termina el conocimiento la vida del ser espiritual. Hay en él una inmensa capacidad de amar; de unirse al bien, al bien supremo mismo; de penetrarle, de gozarle; viva reproduccion del amor infinito que es Dios.

Un ser dotado de tan vastas facultades, un ser que llama sin cesar al verdadero absoluto y al bien supremo, tiende hácia Dios, gravita sin cesar hácia él como hácia su centro, y no encontrará reposo mas que en su posesion; dichoso si no se separa de la senda que le conduce á su fin.

Así se verifica, señores, la ley general de la creacion: todo ser es una manifestacion de Dios, y gravita hácia él.

Se manifiestan en la creacion todos los atributos morales de la divinidad. Acabais de ver las pruebas del poder, de la sabiduría y bondad. Brilla allí la santidad por el mantenimiento del orden; resplandece la justicia por la exacta retribucion del mérito y demérito; se manifiesta la misericordia por el perdon concedido al culpable mientras su mal es curable.

Se reunen todos estos atributos en uno solo, que adoramos bajo el nombre de Providencia. Esta Providencia que acompaña á cada ser en su curso al través del tiempo y del espacio; que vela sobre él como una madre sobre un hijo querido es el apoyo del desgraciado, la esperanza del justo, como tambien el terror del malvado. Cuán dulce es invocarla y bendecirla en medio de los beneficios que derrama sobre nosotros; ado-

;

rarla aun cuando vierte sobre nosotros la copa del infortunio, porque sabemos que la mano que nos golpea es la de un amigo que no hiere sino para curar.

Asi el mundo es bello, es bueno y digno de Dios: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat; et erant valde bona.*

En las lecciones sobre la existencia y naturaleza de Dios, sobre la Trinidad y en fin sobre la creacion, os he manifestado los principios generales de la *Teodicea Cristiana*. Contiene sin duda otras cuestiones, pero que no son mas que el desarrollo y aplicacion de los principios que hemos asentado. En la continuacion de esta enseñanza encontraremos ocasion de tratar estas cuestiones. Antes de entrar en su detalle he creido que hay alguna cosa mas urgente y util que hacer. Serian falsos los principios que hemos establecido si se encontrase la verdad en las doctrinas racionalistas. Despues de haber expuesto y probado nuestros principios en sí mismos, es necesario someterlos á una contra-prueba por el exámen de los sistemas contrarios; esta es la tarea que nos falta que llenar.

LECCION XVII.

FILOSOFÍA DE LO ABSOLUTO.

Resultado de toda buena teología. — Es disputado el dogma cristiano por el racionalismo. — Necesidad de examinar los sistemas que le opone. — Las dos naciones filosóficas de los tiempos modernos, la Francia y la Alemania. — Utilidad de principiar este estudio por los sistemas alemanes. — Orden que debe seguirse. — Unidad de la filosofía alemana, á pesar de la diversidad de sus sistemas; su origen; sus principios generales; sus principales resultados; oposicion absoluta entre esta filosofía y el cristianismo. — Origen inmediato del idealismo subjetivo de Fichte, del idealismo objetivo de Schelling, del sistema puramente lógico de Hegel. — Fichte; objeto de su teoría; punto de partida; el *yo* criador y única realidad; el *yo* individual y el *yo* absoluto; aplicaciones de los principios establecidos. — Noción de Dios segun este sistema. — Refutacion del principio fundamental de esta teoría (1).

Eleva muy alto la fe cristiana á la inteligencia; le descubre verdades muy profundas; y encierra el dogma cristiano la verdadera filosofía. Me atrevo á esperar, señores, que estareis convencidos de ello, despues de la paciente deduccion de los principios fundamentales de la *Teodicea*. Ha sido nuestro método confirmar la fe por la experiencia y el razonamiento. Apoyados sobre estas bases hemos podido elevarnos á la verdadera noción de lo infinito. Lo uno, lo eterno, lo necesario, lo inmutable, lo absoluto, lo inmenso, tales son los nombres de

(1) Autores que deben consultarse: 1.º *Historische Entwicckelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hégel*, Chalybaüs, Dresdren, 1839; 2.º Kant, *Critik der reinen vernunft*; *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik*; 3.º Fichte, *Wissenschaftslehre*.

lo infinito que se ha revelado á nuestras inteligencias y á nuestros corazones, y que reúne todas las perfecciones en la simplicidad de su ser. No es pues lo infinito una idea general, un ser abstracto, una especie de signo algebraico que ayuda la debilidad de nuestro entendimiento. Lo infinito es vivo, ó mas bien es la realidad la vida misma. Conducidos sobre las alas de la fe, hemos entrevisto alguna cosa de este misterio de la vida divina, y le hemos adorado bajo los nombres de Padre, de Hijo y de Espíritu Santo. En fin, de la verdadera noción de lo infinito ha resultado para nosotros la de lo finito y de sus relaciones con Dios; han sido establecidas estas relaciones en la teoría de la creacion.

Tenemos pues un Dios perfecto y un mundo real. Un Dios verdaderamente perfecto es un Dios providencia; y en un mundo real y verdaderamente distinto de Dios se concibe la libertad. La providencia de Dios y la libertad del hombre, tales son los resultados de toda buena teología y de toda buena filosofía. Entonces puede el hombre adorar, amar, esperar, y debe tender sin cesar á perfeccionarse, á aproximarse mas y mas á Dios que le ha criado á su imagen y que le gobierna con su providencia. Asi son justificadas todas las comunicaciones del sentido comun; y todas las necesidades del entendimiento y del corazon reciben la mas noble satisfaccion.

Estos dogmas, tan profundos para la inteligencia, tan interesantes para el corazon y tan fecundos para la felicidad del hombre y de la sociedad, han encontrado en su desarrollo histórico muchos obstáculos suscitados por las negaciones de la razon humana. Esta lucha del error contra la verdad, esta lucha que ha principiado con el mundo no se ha concluido. Aun en nuestros dias se ha renovado acaso con mas poder que nunca. Nos importa conocer estas opiniones, estas teorías que disputan al cristianismo el imperio de las inteligencias.

Verdad es que nada contienen de nuevo estas doctrinas; y ya en la série de estas lecciones, refutando los antiguos errores, hemos refutado los nuevos y destruido sus principios. Asi en el estudio que hemos hecho de la naturaleza divina, nos hemos aplicado á demostrar la distincion esencial de lo infinito y de lo finito; y en la teoría de la creacion hemos probado la necesidad racional del dogma cristiano por la refutacion de las hipótesis dualista y panteista. Sin embargo no basta esta refutacion general; es necesario estudiar el racionalismo en su forma contemporánea, en su lenguaje moderno; es necesario discutir sus principios y someter asi á una contra-prueba la verdad de los que hemos establecido.

El progreso de la razon atraído por el cristianismo, hace imposibles hoy unos errores poderosos otras veces. Por ejemplo, el dualismo que concibe el mundo como el resultado de dos principios eternos y enemigos, no encontraria hoy un solo partidario; y el ateismo atomístico que no veía en el mundo mas que elementos materiales y finitos, aunque ha aparecido durante el último siglo, no tendria aceptacion hoy sino entre algunos entendimientos groseros y extraños á las primeras nociones de una buena filosofía. Hagamos justicia á nuestros contemporáneos: tienen el sentimiento de lo infinito y de la unidad. Extraviándose muy frecuentemente en la investigacion de lo infinito, y en la prosecucion de la unidad no concebían sus verdaderos caracteres, y no establecían sus verdaderas relaciones. Por via de consecuencia pueden ser conducidos aun hasta la negacion y destruccion de la unidad y de lo infinito. Mas en fin, ha lucido en su inteligencia este grande pensamiento; ha tocado su alma el rayo divino. Hay aquí una fraternidad de espíritu que señalamos con satisfaccion; se encuentra la espezanza de una futura reunion que saludamos de todo corazon. Mas que nunca son necesarias ahora discusiones sinceras, graves y benévolas; este es

el único medio de aproximar los entendimientos hechos para entenderse, y que se tocan ya por muchos puntos. No vengo pues hoy con pensamientos de amargura, ni con intenciones de hostilidad. Si quiero separar, es para unir; si quiero discutir, es para llegar á la paz.

Reina hoy en el mundo racionalista cierta unidad que importa comprobar, porque es el verdadero medio de darse cuenta fiel del estado del entendimiento humano. Mas para llegar á esta concepcion de la unidad del pensamiento en una época dada, es necesario abrazar en su conjunto los sistemas filosóficos. La Francia y la Alemania son las dos naciones filósofas de los tiempos modernos. Sin embargo, es necesario reconocer que se ha desarrollado el racionalismo entre nuestros vecinos con mucha mas continuacion y consecuencia que entre nosotros. Nos descubren muy pronto sus sistemas el fondo de las doctrinas, porque son completos. Lo que es obscuro y enredado en las teorías francesas, es manifiesto y claro en las teorías alemanas. No quiero decir, sin embargo, que posean nuestros vecinos un método de exposicion mejor que el nuestro, y un lenguaje mas claro tambien; bajo esta relacion les somos muy superiores, y asi lo reconocen; mas en metafísica van mas lejos que nosotros. Principiaré pues esta exposicion por los sistemas alemanes mas completos que los nuestros. Hé aquí cuál será el orden de esta discusion: cuando encuentre un sistema vasto y completo, llevando valerosamente sus principios hasta sus últimas consecuencias, sin perderme en los detalles que serán infinitos, me aplicaré á descubrir su idea fundamental y su base lógica. Discutiré en seguida el sistema, y en la refutacion para permanecer sobre el terreno de nuestros adversarios, me serviré de los principios racionales; y no iré á buscar mis armas entre las consecuencias morales y prácticas que pueden deducirse de esta doctrina. Al contrario, cuando halle sistemas incompletos que esta-

blezcan principios y retengan arbitrariamente sus consecuencias; sistemas que se paren en el camino y no quieran obedecer á la lógica que los impulsa adelante; me contentaré con mostrar que no son mas que transiciones, fases pasajeras. Es inútil, sin duda, advertiros que en este exámen no saldremos de la *Teodicea*.

Cuando se habla de los sistemas que hace cincuenta años se han desarrollado entre nuestros vecinos del otro lado del Rhin, se los llama con el nombre general de filosofía alemana; y esto es con razon; puesto que, á pesar de la diversidad de sistemas, esta filosofía es una. Creo útil señalar este carácter general antes de examinar sistema alguno particular.

Se encuentra la unidad de esta filosofía en la identidad de origen, de principios y de resultados.

En primer lugar ha nacido del movimiento impreso á la opinion por Kant. El objeto que se propuso el filósofo de Koenigsberg fue desterrar de la filosofía toda suposicion, y toda hipótesis. Quiso demostrar racionalmente todos sus principios. Como llegamos al conocimiento de las cosas por el intermediario de nuestras facultades pasivas y activas, pensó Kant que debíamos estudiar en primer lugar estas mismas facultades. De aquí su célebre critica del juicio y de la razon. Vino á tocar á este resultado su análisis paciente y profundo; que no existe un lazo necesario entre nuestras facultades y su objeto; entre nuestro entendimiento y el mundo exterior; entre nuestra razon y el mundo metafísico. No fueron pues nuestras facultades á los ojos de Kant mas que formas vacías, instrumentos, órganos incapaces de ponernos en posesion de la realidad de las cosas. Llegó pues á un escepticismo real; y abrió un abismo entre las facultades humanas y la realidad de las cosas.

El problema de la realidad de nuestros conocimientos suscitados por Kant ha dado origen á la filosofía

alemana. Los discípulos y sucesores de Kant han querido colmar el abismo que habia abierto entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y el universo. Permanecer fiel al método estrictamente racional del cual habia dado ejemplo Kant, y al mismo tiempo escapar de su escepticismo, tal fue el objeto que se propuso la nueva filosofía.

Habia encontrado Kant el escepticismo, porque habia creído que nuestras facultades no nos enseñan nada de la esencia de las cosas. A primera entrada, se apodera la nueva filosofía de la esencia de las cosas, y salta de un golpe el abismo que habia escavado Kant entre el conocimiento y el ser, el sujeto y el objeto. Afirma que el ser está en el conocimiento; que ser y conocer son idénticos; por consiguiente, que nuestro conocimiento de las cosas nos pone en posesion de su esencia. Y como nuestro propio ser es el objeto inmediato de nuestro conocimiento, como nos conocemos desde luego á nosotros mismos, es necesario que comprendamos en nosotros y en el conocimiento de nosotros mismos la esencia de las cosas. Este principio, punto de partida de toda la teoría alemana, contiene otro. Si ser y conocer son idénticos, si conocerse á sí mismo es conocer la esencia de las cosas, es necesario de absoluta necesidad que esta esencia esté en nosotros, y que no haya en realidad mas que una sola sustancia en el mundo. Esta única sustancia es lo absoluto, que se desarrolla necesariamente, y de una manera infinita, en la naturaleza y en el entendimiento humano, y que llega en la inteligencia humana al conocimiento de sí mismo.

Hé aquí la idea mas general y al mismo tiempo mas sencilla de la filosofía alemana; esta es la filosofía de lo absoluto y de su desarrollo.

Implica necesariamente esta filosofía la negacion de todos los principios establecidos en este curso. Si no

hay allí mas que una sola sustancia, no hay distincion absoluta y real entre lo finito y lo infinito. Si se desarrolla lo absoluto en la naturaleza y en el entendimiento humano, no hay un Dios perfecto, un Dios personal anterior al mundo, distinto del mundo y causa del mundo. Si desarrolla lo absoluto su esencia en la produccion del mundo, no hay verdadera creacion. Asi, nada hay mas opuesto que la doctrina cristiana y la filosofia de lo absoluto.

Partiendo de los principios generales que son las bases de la filosofia de lo absoluto, puede uno fijarse en diversos puntos de vista. Son estos en número de tres y han dado origen á los tres grandes sistemas de la filosofia alemana. Puede uno colocarse en el punto de vista del yo; concentrarse en el yo; establecerle como lo absoluto mismo, y tratar de deducir de él la universalidad de las cosas; se llega entonces al idealismo subjetivo de Fichte. O ya, colocarse en el seno de la realidad; abrazar á la vez el yo y el mundo, y considerarlos como los desarrollos de la identidad absoluta; se obtiene por este procedimiento el idealismo objetivo de Schelling. En fin, puede salirse de toda realidad; colocarse en el seno de las leyes puramente lógicas, en un mundo abstracto; y se toca entonces á la teoría puramente lógica de Hegel.

No abrazo en esta enumeracion las nuevas teorías que enseña Schelling en Berlin. Son muy poco comunes estas doctrinas para que sea prudente arriesgar un juicio sobre ellas. Todas las relaciones que se han hecho de la reciente enseñanza del ilustre filósofo han sido desaprobadas por él. Creo sin embargo poder afirmar, que si permanece fiel Schelling á sus primeros principios, los inconvenientes que son inseparables de ellos se representarán infaliblemente. Si al contrario los abandona; si, por un nuevo método, y con todo el poder de su genio, establece la personalidad divina, la liber-

tal del acto creador; si retira la especulacion alemana de las vias en que se ha perdido; gloria á él, gloria á este grande hombre, á quien podrá la posteridad con verdad confirmar con el nombre de Platon moderno.

La primera dificultad que se encuentra en el estudio de los sistemas alemanes es la lengua que se han creado. En primer lugar, es necesario formarse un diccionario, y fijar de una manera sencilla el sentido de términos que traducen sin cesar, y que reciben una acepcion absolutamente lejana de la que tienen en el uso ordinario. ¿Son una ventaja estas singularidades del lenguaje? Quiero dar á conocer la opinion de un hombre que, por su parte, no ha contribuido poco á estas innovaciones. « Han filosofado tanto tiempo los alemanes solamente entre sí, que se han separado poco á poco en sus ideas y lenguaje, de las formas universalmente inteligibles, y que se ha llegado á tomar por medida del talento filosófico los grados de este alejamiento de la manera comun de pensar y de expresarse. Me seria fácil citar ejemplos de ello. Ha sucedido á los alemanes lo que sucede á las familias que se separan del mundo para vivir únicamente entre sí, y que acaban por adoptar, entre otras singularidades, expresiones que les son propias y que ellas solas pueden entender. Despues de algunos infructuosos esfuerzos para esparcir por afuera la filosofía de Kant, renunciaron á hacerse inteligibles á las demas naciones, se habituaron á mirarse como el pueblo elegido de la filosofía, y la consideraron como alguna cosa que existia por sí misma con una existencia absoluta é independiente, olvidando que el objeto de toda filosofía, objeto frecuentemente defectuoso, pero que jamás debe perderse de vista, es obtener el asentimiento universal haciéndose universalmente inteligible. No es decir por esto que deban juzgarse las obras del pensamiento como ejercicios de estilo; mas toda filosofía que no puede ser inteligible para todas las naciones

civilizadas, y accesible á todas las lenguas; no puede ser por esto mismo, la filosofía verdadera y universal (1). »

¿Es un extraño ó un adversario de la filosofía alemana el que tiene este lenguaje? no, es uno de los fundadores de esta filosofía, es el mismo Schelling. Aunque puedan tomarse estas palabras como una crítica dirigida contra la filosofía germánica, ó al menos contra muchas de sus partes, no deben distraernos de un estudio cuyos resultados son muy importantes.

El primer sistema del cual voy á presentaros un bosquejo, el de Fichte, emplea sin cesar las expresiones de *yo*, de *no-yo*, de *sugeto*, de *conciencia*. Para Fichte representa el *yo* la sensacion, el sentimiento, la inteligencia, la razon, la voluntad, en una palabra, la actividad que hay en nosotros, que es nosotros mismos. Equivale el *no-yo* al mundo exterior y al mundo de la humanidad. El *sugeto* y el *objeto* no son mas que nuevas maneras de designar el *yo* y el *no-yo*. En fin, no debe entenderse por la palabra *conciencia* el sentimiento del bien y del mal; designa esta palabra todo el mundo interior que llevamos dentro de nosotros mismos, y puede equivaler al pensamiento reflejo.

¿Cuál es el objeto reconocido de las teorías de Fichte? Se propone este filósofo nada menos que liberar al *yo*, ó al hombre, de toda pasividad y dependencia. Segun él, el hombre, sometido á las leyes únicas de su propia naturaleza, libre de todo imperio extraño, no puede recibir nada de afuera, y no debe nada mas que á sí mismo. Quiere Fichte dotar al hombre de la libertad absoluta, de la omnipotencia; hace de él la fuerza espontánea y creadora. Vais á convenceros de que no hay lugar á acusarme de exageracion.

(1) *Juicio de Schelling sobre M. Cousin*, traduccion de M. Grimblot.

No habia podido hacer desaparecer Kant la dualidad del objeto y del sugeto. Queriendo Fichte reemplazar esta dualidad por la unidad, busca un principio capaz de fundar la unidad absoluta en el pensamiento y en el mundo; y cree no poder hallar este principio mas que en el hombre, en el yo y en la conciencia. El principio de la filosofía debe estar en nosotros en la esfera del sugeto, dice, pues no sabemos mas que lo que está en nosotros; tenemos solo el derecho de hablar de nosotros y de afirmarnos. Olvidemos pues todo lo que nos es exterior, cerremos la puerta del alma á todo lo que viene de afuera; abandonemos el mundo; concentremos sobre nosotros mismos, sobre nuestro yo todo el esfuerzo de nuestra atencion; aquí es verdaderamente donde encontraremos la luz. Lo que conocemos primeramente en nosotros, es nuestra propia actividad; son todas las modificaciones y representaciones que existen en nosotros, en una palabra, es nuestra conciencia. Nace y se desarrolla esta conciencia cuando por la reflexion comenzamos á percibir todo lo que pasa en nosotros, todo lo que se mueve y agita sobre el teatro interior que llevamos dentro de nosotros mismos. Se representa el yo así él mismo á sí mismo; *él mismo se establece*; expresion sacramental. La conciencia pues se forma á sí misma. Reflejándose la actividad que está en nosotros nos comunica su verdadero origen; no procede pues mas que de sí misma.

Tal es el primer hecho que comprueba Fichte, que asienta como una verdad evidente, inmediata y que no necesita de prueba. De este pensamiento, de esta conciencia que acaba de crearse ella misma por su propia actividad y poder de reflexion, quiere sacar en seguida el filósofo la universalidad de los objetos y el mundo exterior. Puede parecer el problema difícil; mas hé aquí cómo le resuelve Fichte.

Mi actividad, mi yo experimenta un choque que le obliga á replegarse sobre sí mismo; mi poder va á estrellarse contra un objeto que resiste, se levanta delante de mí y se pone como un término, un límite, una negacion de mi actividad y de mi poder. En el instante nace en mí el sentimiento de una existencia distinta de la mia propia, de un no-yo, de un mundo, de un objeto que obra sobre mí para limitarme.

Parece que abandona aquí Fichte su gran principio. Si el yo tiene su límite en el no-yo, si el sugeto es limitado por el objeto, no es ya pues el yo absoluto, omnipotente, criador; y el sistema es destruido por su base.

¿Cómo escapará Fichte de esta dificultad? Reconoce sin duda que el mundo es un límite del yo. Mas añade que es la conciencia, el yo mismo quien pone este límite. En efecto, dice, ¿quién piensa en el mundo exterior, en el no-yo, sino es el mismo yo? ¿Quién piensa en las cosas que estan fuera de mí, sino es yo? Pensando las cosas, las establezco, les doy la existencia. Se eleva la imágen de las cosas de las profundidades de mi yo; las concibo como existentes; les atribuyo una realidad; LAS OBJETO: y hé aquí el mundo exterior. Nacen pues todas estas representaciones de mi actividad libre é inteligente.

Verdad es que el yo, distinguiéndose de sus representaciones, y oponiéndose al mundo, encuentra límites. Mas como estas representaciones y este no-yo son un producto del yo mismo; como esta oposicion es un resultado de su actividad, se sigue que el yo es quien se limita á sí mismo; y que, oponiéndose en un todo á un no-yo, no cesa de ser absoluto, infinito y soberanamente libre. Hé aquí la solucion que propone Fichte, y que examinaremos bien pronto; prosigamos la exposicion de su sistema.

No es pues el mundo mas que una forma de nuestra

actividad, un límite de nuestra inteligencia. El yo es la única realidad, el único principio; él mismo establece los límites que estan en él. Unica realidad, este yo no está en nosotros mas que en su forma individual; y para comprender bien todo el sistema, es necesario concebirle en su forma absoluta. Todo lo contiene el yo en sí mismo; todo está en él; todo sale de él; mas todo está en él desde luego en el estado irreflexivo. Para llegar á la conciencia de sí mismo, debe desarrollarse y manifestar todo lo que reposa en él. Se obran este desarrollo y manifestacion cuando la unidad esencial del yo se divide en dos elementos principales, en sugeto y en objeto. Lo subjetivo y lo objetivo son como las dos formas, los dos aspectos, los dos órganos de la fuerza activa, esencia de todas las cosas. Bajo el primer aspecto, representa; bajo el segundo es representada; pero siempre es la misma fuerza. Lo absoluto es pues la identidad misma de estos dos aspectos; y como el desarrollo de lo absoluto no tiene término, se produce en una série infinita de formas individuales.

Siendo la actividad absoluta el yo en sí mismo, es absolutamente independiente; porque ¿de quién podria recibir leyes siendo la única existencia, la única realidad? Es la libertad absoluta, puesto que los límites que se opone, los límites que pone á su propia actividad son obra suya. Tiene el yo su objeto en sí mismo; tiene en sí mismo su fin, puesto que no existe mas que por él y para él.

Trata Fichte en seguida de determinar el objeto práctico de la actividad del yo, y llega entonces á una teoría del deber y del orden moral, del derecho y del estado, en el cual no es necesario seguirle.

Tal es pues el idealismo trascendental. Coloca Fichte al hombre sobre el trono de lo absoluto; le ordena criar el mundo por el juego de las nociones de su inteligencia; y este mundo, simple modificacion del yo mismo, no

tiene otra realidad que la que le presta el yo. Ha sido considerado este sistema como un prodigioso esfuerzo del pensamiento humano. Sea cual fuere su poder, confieso que no soy inclinado á admirarlo, aun considerándolo independientemente de su valor intrínseco, como una especie de construccion poética. Me acuerdo involuntariamente de los gigantes de la fábula que acumulaban las montañas para escalar el cielo, y que, por este vano y estéril trabajo, llevan hasta las nubes el testimonio de su orgullosa debilidad, mas bien que el de su poder real.

No examinaré el sistema de Fichte en todas sus aplicaciones, ni en todas sus consecuencias. Encerrándome en la *Teodicea*, preguntaré solamente á Fichte lo que hace de Dios en su sistema.

En todas partes donde hallo franqueza, é ideas sencillamente expresadas, soy conducido á aplaudirlas. En la discusion de los sistemas prefiero un error sencillamente formulado á un pensamiento dudoso, encubierto de velos y nubes, y que se os escapa cuando creéis cogerle. Debemos reconocimiento á Fichte, bajo esta relacion; pues ha sabido expresarse de una manera sencilla sobre el dogma fundamental de la razon y de la vida. Declara pues Fichte sin rodeos que el mundo, tal como lo concibe, no siendo mas que una forma de nuestra actividad y un límite del entendimiento, no puede proveernos de manifestacion alguna para concluir la existencia de Dios y sus perfecciones. Un Dios personal, criador y distinto del mundo, evidentemente no puede hallar lugar en su sistema. Concibe á Dios el idealismo trascendental como el órden que somos llamados á realizar. No es Dios sino la ley moral; la ley que determina la continuacion de los acontecimientos; no es mas que la realizacion de lo verdadero, de lo bello y de lo bueno; en una palabra, el órden moral.

No os señalaré la inutilidad, el vacío é impiedad

de semejante nocion de la divinidad. Tengo un medio mas breve de acabar con el idealismo trascendental; y es el de manifestaros todo lo que hay de forzado, pobre y contradictorio en la idea generadora del sistema: la ruina de la base arrastra la del edificio.

En primer lugar, es justo recordar que Fichte, advertido por el clamor universal que excitó la aparicion de su sistema, y descontento de una doctrina que no podia satisfacer la rectitud de su alma, modificó sin cesar sus principios, y llegó en último lugar á una teología mas de acuerdo con las leyes de la razon y las necesidades de la naturaleza humana. Mas, bajo esta segunda forma, está lleno su sistema de incoherencias, y no merece un exámen grave.

Cuando se lee á Fichte, cuando se conversa con este hombre, se siente uno fatigado como en un lugar sin aire y sin luz; se conoce que hay allí alguna cosa violenta y fatal que os impulsaria fuera de los límites de la naturaleza humana. ¿Cómo persuadirme que la inteligencia con la cual tengo el derecho á honrarme sin duda, pero cuyas debilidades no puedo desconocer sin embargo, es la actividad misma absoluta, infinita? ¿Cómo persuadirme que todo lo que está fuera de mí no existe mas que por mi pensamiento, no es sino una modificacion de mi yo y no posee otra realidad que la que yo le presto? Verdad es que invoco aquí el buen sentido, el sentido comun, hácia el cual profesan un grande desden ciertos filósofos del otro lado del Rhin. Desde el fondo de su gabinete construyen el mundo á su manera, con un desprecio profundo de lo que llaman el empirismo. Es necesario pues combatir á estos filósofos con sus propias armas, y probarles que no se sostienen sus principios; antes bien contienen contradicciones palpables.

En efecto, si el no-yo no existe masque por el yo, y si el yo no existe sino por el no-yo, es tan necesario y

absoluto el no-yo como el yo mismo. Mas claro aun: si el mundo es la condicion del desarrollo de la inteligencia, estan necesario y absoluto como la inteligencia misma. Por lo tanto, el mundo exterior es tan real como la inteligencia misma; y cae el idealismo en la primera contradiccion, cuando solo atribuye la realidad á la idea. ¿Por qué el yo, la actividad infinita viene á estrellarse miserablemente contra unos límites? ¿Para qué las cadenas y prision en que viene á encerrarse lo absoluto? Me direis que se pone á sí mismo el yo estos límites. ¿Mas qué importa? ¿Dejan de ser límites porque el yo se los impone? Tiene la facultad, añadiréis, de traspasarlos dejándolos atrás sin cesar. Pero retroceder el límite es mudarle, mas no hacerle desaparecer. Está pues el límite en la esencia misma de lo absoluto, de lo infinito, y llegamos á una nueva contradiccion.

En fin, si el no-yo no es mas que una apariencia; como no existe el yo sino por la oposicion del no-yo, no es mas real que el no-yo mismo; y venimos á perdernos aquí en la nada.

Conocidas estas contradicciones desde el origen por los amigos y discípulos de Fichte, fueron señaladas por Schelling y por Hegel mismo. Fue demostrada á todos la imposibilidad de fijarse en la doctrina de Fichte. Se buscaron pues nuevas vias, pero conservando siempre el punto de partida de Fichte. Se colocó siempre en el yo; y el problema que debia resolverse fue siempre el de la identidad del objeto y del sugeto. Asi, ha sido Fichte el verdadero autor de la filosofía de lo absoluto. Era pues necesario conocer este sistema antes de pasar á los que ha producido.

LECCION XVIII.

CONTINUACION DE LA FILOSOFÍA DE LO ABSOLUTO.

Punto de partida de Shelling; coloca la naturaleza antes que el espíritu. — La naturaleza es viva; es el primer desarrollo de lo absoluto, y jamás debe estar separada de él. Ley del desarrollo de lo absoluto. — Cómo llega lo absoluto á la inteligencia y á la libertad. — Ley del progreso indefinido. — No existe lo absoluto mas que por su desarrollo en la naturaleza y en el entendimiento. — Observaciones generales sobre esta teoría. — Es necesario buscar en Hegel las pruebas que faltan en Shelling. — Método y metafísica de Hegel. — Punto de partida en la pura abstraccion. — Eliminacion de todas las ideas correlativas. — El *ser-nada*; el *llegar á ser*. — Aplicaciones del principio. — Refutacion de Hegel. — Imposibilidad de explicar el movimiento lógico y real del ser, de dar razon de la realidad. — El *llegar á ser* es lo infinito ó la nada absoluta; cae por tierra la teoría de lo absoluto en las dos hipótesis; respuesta á las dificultades de Hegel. — La teoría de lo absoluto no es mas que el *nihilismo* (1).

Hemos estudiado en la última leccion la filosofía de lo absoluto bajo su primera forma. Debemos discutir hoy los dos sistemas célebres nacidos de la doctrina de Fichte, el de Schelling y el de Hegel. Presenta dificultades esta materia; pero me esforzaré para allanarlas. Y si nos recordamos la importancia de estos estudios, que deben iluminar la eleccion que queremos hacer entre el Dios del cristianismo y el Dios de lo absoluto; si no olvidamos que sin el conocimiento de las doctri-

(1) Autores que deben consultarse: 1.º Schelling, *System des transscendentalem Idealismus*; 2.º Hegel, *Encyclopedii dea Philosophischem, Wissenschaften; Wissenschaftder. Logik*.

nas alemanas nos será imposible juzgar los sistemas franceses; no nos desanimaremos por la aspereza del objeto.

La base de la filosofía de lo absoluto, hemos dicho, está en este principio, que el conocimiedto del yo nos comunica la esencia de las cosas, idéntico al yo mismo. Fiel á este principio se coloca Schelling en el seno de la conciencia humana y en el yo; pero mientras que el yo de Fichte es el yo individual, el de Schelling es el yo absoluto. Habia partido Fichte de una actividad puramente ideal; y Schelling parte de una actividad ideal y real á la vez. Coloca tambien la actividad real antes que la ideal; en otros términos coloca la naturaleza antes que el espíritu; y en lugar de deducir la naturaleza del espíritu es el espíritu el que procede de la naturaleza. No estamos pues obligados á los increíbles esfuerzos que exige la teoría de Fichte para representarse el universo entero criado por el yo, y como una simple modificacion, un simple límite del yo mismo. Salgamos de estas vias estrechas, de esta posicion violenta, y nos encontramos en el seno de la actividad absoluta y real, que es todas las cosas y que obra en ellas.

Para hacerse comprender exige Schelling en primer lugar que se despoje el entendimiento, si puede, de las nociones ordinarias que se forma de la naturaleza. ¿Nos representaremos la naturaleza como una sustancia inerte en sí misma, y puesta en movimiento por unas fuerzas vivas? No, dice Schelling, no os figureis la naturaleza como una especie de gérmen inerte, como una sustancia muerta, levantada, puesta en accion por fuerzas vivas; la naturaleza misma es estas fuerzas, ó mas bien esta fuerza, esta actividad esencial que se desarrolla en el espacio, y que por sus movimientos de expansion y de contraccion forma los cuerpos y produce la materia. La impenetrabilidad, la resistencia pasiva

que se atribuye á la materia no son mas que la actividad misma llenando un lugar dado del espacio, y rechazando los demas cuerpos que querian ocupar el mismo lugar. Todo es pues vivo en la naturaleza; y esta materia que nos parece inerte, es el grado mas bajo de esta vida universal que se eleva progresivamente del mundo inorgánico á los seres organizados y al hombre. Lo que llamamos en el hombre entendimiento, razon, existe ya en el grado mas ínfimo del ser. Asi no hay en el mundo mas que el movimiento de una sola y única actividad para llegar á ser todas las cosas, pasando del grado mas bajo al mas sublime de la existencia; de aquí la grande máxima del idealismo objetivo: *Que todo es uno é idéntico en cuanto á la esencia.*

Este ser universal, esta actividad en el estado de pura posibilidad y de puro poder de un desarrollo infinito se llama la *naturaleza*; manifestada, realizada en los seres, toma nombre de *universo*; y la reunion de estos dos aspectos forma el todo, lo absoluto, lo uno, lo idéntico.

Reposan todos los seres individuales en la naturaleza como en su principio, y no son mas que las formas, las manifestaciones de su actividad. Idénticos á la sustancia misma de lo absoluto, jamás deben ser considerados separadamente de él como lo absoluto mismo jamás debe estar separado de la naturaleza. No se pueden separar los efectos de la causa ni la causa de los efectos. ¿Qué son los efectos sin causa? nada. ¿Qué es la causa sin efecto? nada tampoco. Jamás debe el mundo pues estar separado de su principio.

¿Mas cómo se obra el desarrollo de lo absoluto? Nos es dado comprenderlo en el hecho mismo de la vida, en el desarrollo de los gérmenes. Estudiemos pues este desarrollo de la vida en los gérmenes, y nos manifestará la ley del desarrollo de lo absoluto en las dos esferas de la naturaleza y del entendimiento.

La fuerza vital en los gérmenes parece como encadenada y refundida en sí misma; mas esta fuerza es esencialmente elástica; es la elasticidad misma; hace esfuerzos continuos para romper las cadenas que parecen atar su actividad para llevar á la circunferencia todo lo que se halla en su centro, en una palabra, para desarrollarse. Ved el huevo empollado por el amor maternal; se forma en él un movimiento interior; la vida quiere destellar del centro á la circunferencia, y el joven polluelo quiere manifestar exteriormente todo lo que está ya en su naturaleza. El polluelo en su desarrollo obra exactamente como si tuviese á la vista un modelo para reglar su acción, una ley que debiese seguir. Sin embargo, no tiene nada; en realidad obra sin conciencia; obra fatal y ciegamente, y se desarrolla sin conocer la ley que preside su desarrollo. Tal es el carácter del desarrollo de lo absoluto en la esfera de la naturaleza; no tiene conciencia de sí mismo ni de su acción; realiza un tipo que no conoce ni ha conocido antes; lo realiza ciega y fatalmente.

Dad al pollo el sentimiento de sí mismo, el conocimiento del desarrollo que se obra en él; el conocimiento del tipo que realiza y desde entonces le dotais de conciencia y de libertad; de conciencia porque percibe todo lo que pasa en él, se refleja á sí mismo; de libertad porque quiere y ama su desarrollo; y le quiere y ama según la medida que le determina. Esta es nuestra propia historia; *mutato nomine, de te fabula narratur*. En nosotros mismos, en el hombre es en donde llega lo absoluto á esta conciencia de sí, á esta libertad. Se hace el desarrollo del entendimiento, es verdad, según una ley necesaria; ó mas exactamente dicho, que es necesario este desarrollo, pues es impropio hablar de ley cuando no hay legislador. Mas aunque necesario, es esencialmente libre este desarrollo. En efecto, obrando el entendimiento en conformidad con su naturaleza no

está sometido á violencia alguna exterior, y no obedece sino á sí mismo. Asi se concilian la libertad y la necesidad, ó mas bien asi se identifican la libertad y la necesidad.

No se eleva la vida universal sino por grados á esta conciencia de sí misma, á esta libertad, á esta esfera del entendimiento, lo hemos ya observado. Se manifiesta aquí la ley de la perfectibilidad indefinida y del progreso continuo. El mundo inseparable de su principio y la causa del mundo inseparable de su efecto constituyen la vida eterna é infinita que está sometida á la ley de progresion; y se impone esta ley al principio y causa del mundo como al mundo mismo, es la ley del desarrollo de lo absoluto.

Se habla mucho, señores, de progreso entre nosotros, y se tiene razon, puesto que el progreso es la ley de todos los seres finitos; empero lo que hay de aflictivo es ver que se vuelve el progreso contra el cristianismo, mientras que el cristianismo solo le hace concebible y posible. Cuando se habla de progreso fuera del cristianismo no se entiende á sí mismo, ó ya se admite la teoría, que considerando el progreso como la ley universal del mundo, somete á él al mismo Dios. Entre nosotros no se remontan tan alto los partidarios del progreso, y no ansían una metafísica tan profunda. Reducen asi la doctrina del progreso á una teoría que no se sostiene y no es consecuente consigo misma. Sin embargo, la palabra mágica de progreso causa numerosos engaños, en razon quizá de la indeterminacion en que se la deja. Mas volyamos á Schelling.

Para realizar esta progresion infinita que es su ley, debe poder revestirse lo absoluto de todas las formas sucesivamente; y para ser susceptible de estas trasformaciones sucesivas, no debe afectar primitiva y esencialmente ninguna forma particular. Lo absoluto, originariamente y en sí mismo no posee pues forma alguna

determinada; no es la extensión, no es el pensamiento; no es la inteligencia, la voluntad, ni el entendimiento; no es la materia. No es mas que una pura posibilidad, un puro poder de *llegar á ser* todas las cosas; y para realizarse debe dividirse en sí mismo, particularizarse en una multiplicidad infinita. Asi pasa lo finito á lo infinito; y por la oposicion de lo finito á lo infinito se desarrolla el ser en la existencia.

Despues de haber establecido, Schelling, todos estos principios, pasando á su aplicacion, estudia en primer lugar la naturaleza, y trata de comprobar en los hechos que nos presenta, en las leyes que nos revela el movimiento de lo absoluto. Construye entonces una filosofía de la naturaleza, que ha dado su nombre al sistema que ha creado. La filosofía del entendimiento viene despues de la naturaleza, y se desarrolla el entendimiento por la historia, por el arte, por la religion y la filosofía.

Cuando ha llegado el entendimiento humano, por la filosofía, á considerarse á sí mismo como la actividad absoluta, desarrollada en primer lugar en la naturaleza y despues en la conciencia; cuando ha afirmado el entendimiento humano la identidad de todas las cosas; se cierra entonces el círculo de la existencia y se completa lo absoluto. No seguiremos á Schelling en todas las aplicaciones de su principio.

Tal es, señores, el idealismo objetivo. Es evidente, segun esta teoría, que teniendo la naturaleza y el entendimiento en sí mismos su principio y causa, no puede hallarse fuera del mundo un Dios criador y distinto del mundo. Existiendo en primer lugar el mundo material llega á ser el principio del entendimiento. Lo que precede lógicamente al entendimiento es un puro poder que no es nada en sí mismo. En la naturaleza se eleva de grado en grado la actividad esencial de la pesadez á la luz, de la luz á la vida, de la vida al entendimiento y al puro ideal. El entendimiento, la in-

teligencia y la voluntad no se hallan pues en el punto inicial del desarrollo; no estan mas que en su término; no abren la carrera, sino que la cierran. No hay pues allí anteriormente al mundo un espíritu eterno, perfecto é infinito. No hay mas que la actividad absoluta de la vida universal, desarrollándose progresivamente y perfectible de lo infinito: lo que significa que jamás está actualmente completa y que jamás posee una existencia definitiva.

Es esta doctrina la negacion mas completa de la doctrina cristiana. En el mundo del pensamiento tocamos el polo opuesto al polo cristiano. Nos enseña el cristianismo que Dios es el ser infinito, eterno, personal, bastándose plenamente á sí mismo y criando el mundo por un puro efecto de su bondad. Niega la filosofía de lo absoluto, ya á este Dios distinto del mundo, ya la creacion del mundo. Pone en el lugar de Dios un principio, una fuerza indeterminada, que no es nada en sí misma que se desarrolla necesariamente en la materia y llega á la libertad y á la inteligencia por el entendimiento humano.

Aun cuando no ha llegado todavía el momento de discutir á fondo el principio fundamental de la filosofía de lo absoluto, debo sin embargo presentaros aquí algunas observaciones generales.

Quiere este sistema que nos sea comunicada la esencia de las cosas en el conocimiento de nosotros mismos, porque está en nosotros esta esencia. ¿Mas no es esto suponer lo que está en cuestion? Presenta la naturaleza como una actividad espontánea y absoluta, cuando nos enseña nuestra experiencia personal y diaria que somos pasivos en mil circunstancias; cuando no vemos desarrollarse gérmen alguno si no es fecundado por un agente exterior, si no está sometido á una accion de afuera. Destruye esta simple observacion la teoría de lo absoluto, que exige imperiosamente que todo gérmen

sea activo por sí mismo, y no deba su desarrollo más que á sí mismo.

Se desarrolla el mundo con orden, manifiesta en todas sus partes y en su conjunto una magnífica armonía; y sin embargo, niega la teoría de lo absoluto un plan del mundo anterior al mundo, un plan concebido y realizado por una inteligencia perfecta.

Está sometido, se nos dice, el desarrollo de la vida á una ley fatal, y se habla sin embargo de libertad. Verdad es que se entiende por libertad la pura exención de la violencia. En este caso el pólipó ó el coral que ciertamente no experimentan la necesidad de variar de lugar gozan de una libertad tan plena como la del hombre, á diferencia de la inteligencia.

¿Pensais sin duda que un sistema que ataca de lleno los sentimientos comunes de nuestra naturaleza y las creencias generales de la humanidad, está apoyado sobre pruebas muy poderosas? Busco estas pruebas sin hallarlas. Veo bien que se señalan aquí y allí dificultades en la doctrina cristiana, y que se las quiere salvar por la teoría de lo absoluto. En cuanto á pruebas directas, no se da ninguna; conténtanse con decir: Verificad en vosotros mismos todas nuestras deducciones, y si no son conformes á lo que pasa en vosotros, en vuestra experiencia exterior, rechazadlas. Me atrevo á afirmar que no hay un hombre, un solo hombre que pueda dar testimonio que pasan las cosas en él como lo quiere el sistema. ¿No ha desvirtuado Schelling mismo su propio sistema, cuando despues de veinte años de silencio no ha levantado la voz sino para modificar sus principales aserciones?

Si no ha tratado Schelling de demostrar científicamente la teoría de lo absoluto, ha sido emprendida esta obra por su discípulo, convertido en maestro á su vez, por Hegel.

El sistema de Hegel es en el fondo el mismo de

de Schelling; ha sido reconocida y confesada esta identidad por los dos maestros. Los principios y resultados son idénticos: no hay mas diferencia que en el método. Mas el nuevo método de Hegel, dando á su sistema un carácter especial, y teniendo por objeto la demostracion rigurosa de la teoría de lo absoluto, es un objeto muy importante que debemos conocer. Encontraremos aquí ocasion, profundizando el sistema que examinamos, de perseguirle en sus últimos atrincheramientos, y descubrir todo el vicio que encierra.

Voy pues á ensayar el daros una idea de esta metafísica, que sirve de base al vasto sistema que ha concebido el filósofo de Berlin y realizado en sus partes principales. No se coloca Hegel en el punto de vista realista de Schelling: subió las cimas arriesgadas de la abstraccion, y se estableció en el seno de la lógica, ó mas bien de la metafísica. Por un procedimiento de eliminacion que consiste en despojar sucesivamente el pensamiento de todos los conceptos, que teniendo relaciones mútuas, se afirman y niegan recíprocamente, busca la idea mas general que contiene á las demas. Es esta idea la del ser que sola resiste á su análisis disolvente. Ella es tambien la que retiene, y de la cual quiere despues sacar todo el sistema de la razon. Hé aquí su procedimiento.

No podemos pensar en el ser sin representárnosle bajo ciertos caracteres; y el rasgo distintivo de estos caracteres es que se llaman y rechazan recíprocamente. Cuando pienso y hablo del ser, me le represento necesariamente como absoluto ó relativo, como uno ó múltiple, como necesario ó contingente, como eterno ó temporal, como espíritu ó materia, y en fin, como infinito ó finito.

Vienen á resumirse todos los caracteres enumerados en estos dos últimos, lo infinito y finito; y todo lo que diremos de ellos podrá aplicarse á los demas.

Observa pues Hegel que los dos términos de la razon, lo finito é infinito, se llaman recíprocamente. Ensayad á pensar en uno sin pensar al mismo tiempo en el otro; ensayad á hablar del uno sin nombrar al otro, y no podeis. Pero va mas lejos y pretende que suponiéndose y llamándose estos terminos, se destruyen mutuamente. En efecto, continúa, cuando digo del ser que es finito, afirmo que no es infinito; y cuando digo que es infinito afirmo que no es finito. Se niegan pues recíprocamente estos dos terminos, estan en oposicion; luchan y se destruyen uno á otro. Me obliga á buscar esta oposicion mas allá de lo finito é infinito un término que los reuna, en donde se confundan y del cual procedan. Si no existe este término, no habrá unidad en el pensamiento.

Este término último y supremo no puede ser sino la idea mas general y vasta, la mas comprensiva y fecunda, la idea misma del ser. Llego pues á la idea del ser que no es finita ni infinita y que puede llegar á ser lo uno y lo otro.

Mas se manifiesta aquí una nueva relacion.

Llama y supone la idea del ser á otra, que por su parte la llama y supone á ella misma. No puedo pensar en el ser sin pensar al mismo tiempo en la nada; no puedo pensar en la nada sin pensar en el ser. ¿Qué es la nada? la negacion del ser. ¿Qué es el ser? la negacion de la nada. Sin embargo, no sucede en la relacion entre la nada y el ser lo que acontece en la relacion existente entre lo finito é infinito, y que acabamos de ver resolverse en la destruccion recíproca de estos dos términos. Lejos de ser una relacion de oposicion y lucha, es la relacion entre la nada y el ser *de identidad absoluta*. Este ser á que llegamos por la eliminacion de toda cualidad, de todo modo y de toda determinacion; este ser absolutamente indeterminado es el vacío mismo. No comprendemos, distinguimos ni apercibimos nada.

Este ser despojado, este ser desnudo es pues la nada misma. Asi llega Hegel á su máxima fundamental, *la nada y el ser son idénticos*.

Sin embargo, este ser-nada no es la nada absoluta. Es una nada fecunda, es un medio entre la nada absoluta y el ser desarrollado; *es el llegar á ser, das werden*. Este llegar á ser es lo que no es, mas que puede ser; lo que se hace.

Una vez en posesion de la idea del llegar á ser, *de este llegar á ser*, nada detendrá ya á Hegel. Sobre esta base va á elevar su metafísica; con este *llegar á ser* va á criar el mundo. No seguiremos aquí á Hegel; no os le manifestaré evocando en cierto modo del seno de este llegar á ser todas las formas de la inteligencia, todas las leyes del mundo metafísico; desenvolviendo la existencia como se desarrolla un germen en sus partes mas tenues, en sus fibras mas delicadas. Las trasformaciones diversas, las determinaciones múltiples de este llegar á ser producen sucesivamente la cualidad, la cantidad, la medida, la existencia, la esencia, la nocion, la vida y la idea.

Segun todos estos movimientos lógicos sale la idea de su abstraccion; se realiza y llega á hacerse naturaleza, pasando del grado mas bajo de los seres materiales á los mas elevados.

Desarrollada plenamente en esta esfera, sube mas alto la idea; llega á hacerse espíritu, espíritu con conciencia de la identidad universal y de la infinidad. Y se cierra entonces sobre sí mismo el círculo de lo absoluto.

Es necesario convenir en que hay en todas estas deducciones un admirable poder de ingenio y de concepcion. Es sin contradiccion este sistema el esfuerzo mas poderoso que se ha hecho para sostener la filosofía de lo absoluto. Ni aun Espinosa se ha manifestado jamás con este encadenamiento de ideas, estos procedimientos rigurosos y estas sabias deducciones. Y sin embargo, me

atrevo á decirlo, jamás habia ostentado su debilidad con mas orgullo; y ademas en ninguna parte se comprende de una manera mas evidente y palpable el vicio radical de esta teoría. Esto es lo que voy á ensayar mostraros en algunas breves reflexiones.

Para comprender bien el error de Hegel es necesario colocarse en su punto de partida. Hemos visto que este punto de partida es la idea abstracta del ser, del ser igual á la nada, ó del llegar á ser. En primer lugar puede preguntarse: ¿de dónde procede el movimiento lógico del ser; de donde le viene la fuerza para desarrollarse; por qué no permanece el gérmen obscuro y oculto eternamente en este estado de inercia y de torpeza? Invocar aquí la naturaleza, la necesidad de las cosas, es no decir nada; pues la buena y verdadera filosofía nos manifiesta otro orden de desarrollos; y puesto que no da otra explicacion del origen de las cosas, no bastará contentarse con establecer una asercion gratuita y sin pruebas; serán necesarias buenas razones; pues bien no se da ninguna. Advierto pues que no se explica el movimiento del ser nada, que le hace pasar á llegar á ser. Pero esto solo es la mas pequeña dificultad.

¿Qué es este ser igual á la nada, este llegar á ser, sino una pura abstraccion lógica? ¿Qué es mas que la existencia sin ser existente? ¿Qué es sino el ser sin existencia? Todavía mas, una pura abstraccion. Mas ¿qué puede provenir de una abstraccion? ¿Cómo puede ser fecunda? ¿Cómo sacar de una abstraccion ya el mundo metafísico, ya la naturaleza y el espíritu? Una abstraccion no da sino una abstraccion. Jamás sacareis de una idea abstracta nada real y vivo. Tendreis pues una naturaleza y un mundo abstracto. Se os escapará siempre el mundo real; y solo por un procedimiento arbitrario, ó mas bien por una contradiccion y negando vuestro principio podreis pasar á la realidad. Se os podrá desafiarse siempre á echar el puente que debe unir vuestras

abstracciones á la vida. Estareis encerrados siempre en el círculo de alambre que habrá trazado en vuestro derredor un pensamiento atrevido. Podreis medir los espacios lógicos. Mas cuando querais salir de este dominio, de este laberinto en que os perdeis, se romperá en vuestras manos el hilo conductor, é ireis á estrellaros contra un obstáculo invencible. A la verdad, señores, es un grande vicio en un sistema no poder explicar la realidad, la vida. En este hecho está la prueba evidente de que no es este sistema la expresion de la verdad, y sí de que hay en él un vacío inmenso, un error capital. Ha llegado el momento de señalarlos.

Se nos dice que el *ser-nada* ó el llegar á ser es el principio de todas las cosas. En esta proposicion, y bajo las formas de la abstraccion, se envuelve, esconde y oculta un error capital y monstruoso, no temo decirlo. Es necesario desgarrar los velos que le cubren, despojarle y ponerle al desnudo á fin de que podais verle en toda su deformidad. Reclamo aquí una atencion severa.

Digo que este *ser-nada*, este llegar á ser es lo infinito mismo, ó no es nada, absolutamente nada; que no es mas que la nada absoluta. En la primera hipótesis tenemos un triunfo de causa contra Hegel; y el Dios infinito, el Dios vivo y real que adoramos es verdaderamente el principio de las cosas, la causa universal. En la hipótesis segunda afirma Hegel la contradiccion mas grosera; establece la teoría del *nihilismo* absoluto, y triunfa tambien de él la verdad.

Examinemos la hipótesis primera. En primer lugar es evidente que para llegar á ser es necesario ser ya; el llegar á ser es el desarrollo; el desarrollo supone un germen, y el germen contiene necesariamente todo lo que manifiesta en su desarrollo. Luego el llegar á ser supone el ser. Mas en el punto en que nos encontramos, en el punto en que nos hemos colocado con Hegel,

no existe tampoco modificacion alguna, determinacion ni particularizacion en el ser. No conoce el ser límite alguno; ¿cómo y por qué será limitado? Su forma es pues la infinidad misma; el ser es verdaderamente infinito. Ahora bien, sabemos lo que contiene la idea de lo infinito; sabemos que lo infinito es toda verdad, toda bondad y belleza, todo ser en su simplicidad mas absoluta.

¿Qué es lo que podrá impedirnos de afirmar aquí la infinidad del ser? ¿Será, como quiere Hegel, á causa de la correlacion y oposicion de los dos términos infinito y finito; oposicion que los destruye uno á otro? Mas ¡qué extraña confusion! ¿es muy filosófico hacer de las condiciones de nuestra inteligencia las leyes mismas del ser? Aun cuando sea verdad que la idea de lo finito acompaña siempre en nuestro entendimiento á la idea de lo infinito, y que se nos aparezcan siempre estas dos ideas en una oposicion recíproca, ¿se seguirá que se destruyan mutuamente? ¡Qué, afirmar lo finito será negar y destruir lo infinito! ¡y en el instante en que yo conciba lo finito dejará de existir lo infinito! ¿No es evidente al contrario que el límite que establezco, afirmando lo finito, está en este mismo finito, y deja á lo infinito en toda su infinidad? ¿Cómo la realidad de los seres finitos, participando de un grado comunicado á la fuerza, á la inteligencia y á la vida, destruiria la fuerza, la inteligencia y la vida infinitas? Muy lejos de esto; es posible lo finito en cuanto hay un infinito real y vivo.

Supongo en estos razonamientos que son inseparables en nuestro entendimiento las ideas de finito é infinito. Sin embargo, es cierto que concebimos lo infinito solo, y bastándose plenamente á sí mismo; y aunque sea negativo el término que lo designa, no por esto nos representa menos la idea la realidad suprema.

Es pues una extraña opinion creer que para vivir en su vida lo infinito necesita dividirse, particularizarse y determinarse, en una palabra, pasar á lo finito. Pues

si es verdad que lo finito es la destruccion de lo infinito, se seguirá que para vivir y desarrollarse lo infinito necesita destruirse. ¡Extraño infinito! Es tambien una grosera ilusion concebir alguna cosa mas allá de lo finito é infinito, un ser que no seria ni lo uno ni lo otro como quiere Hegel. Todo ser es necesariamente finito ó infinito; mas allá no hay mas que una abstraccion lógica absolutamente impotente y estéril.

No puede pues detenernos ninguna de las dificultades que nos opone Hegel; son vanas; se desvanecen; y lo infinito vivo, real y personal permanece verdaderamente el principio de las cosas. En su *llegar á ser*, establece pues Hegel á Dios mismo; mas entonces se hunde toda su teoría y es necesario volver á entrar en la idea cristiana de la creacion.

El que afirma el *llegar á ser*, afirma el ser; y, en la region en que estamos, afirmar el ser es afirmar lo infinito, es decirlo todo. Acabamos de probarlo. Mas puesto que excluye Hegel expresamente este sentido, ¿qué le quedará, y qué será su *llegar á ser*? No siendo este lo infinito, no es ni puede ser mas que la *nada*. Esta es la segunda hipótesis que hemos formado. Es facil aquí nuestra tarea. ¿Qué puede salir de la nada? nada; *ex nihilo, nihil*. Colocar la nada en el principio del ser, es la mas extraña aberracion. Lo conocia Hegel, puesto que buscaba un medio entre la nada y el ser, el *llegar á ser*; y le probamos que es ilusorio este medio. Luego si quiere ser consecuente Hegel, debe partir de la nada absoluta; so pena de deducir de él el universo.

El error que señalamos aquí es la causa de todos los defectos y vicios de la teoría hegeliana. De aquí la imposibilidad de explicar el movimiento lógico y real en el ser; de aquí la imposibilidad de salir de la abstraccion; de aquí en fin el término fatal que toca Hegel. No habiendo querido partir de lo infinito vivo y real,

del Dios de la conciencia y de la humanidad; habiendo querido someter lo infinito á la ley de la progresion, y haciendo á Dios perfectible, no llegó sino á la nada. En efecto, en cualquier momento de duracion que concibais el movimiento de lo absoluto, que se desarrolla eternamente en la naturaleza y en el espíritu, este movimiento jamás es fijo; tiene siempre lo absoluto ante sí una infinidad de desarrollos. Se forma siempre; jamás es. Por consiguiente no existe en ningun momento dado; no existe verdaderamente; y no tiene nada de real mas que lo finito, y su progresion sin *principio* y sin término. En términos mas claros, la existencia es una ilusion; y no tiene nada de real sino la nada.

Sí, señores, la nada, hé aquí el fondo de todas las teorías de lo absoluto. Despojado de todos los adornos con que se le viste, nos permite ver lo absoluto un vacío espantoso, un luto universal; á manera del sepulcro que resplandece con el brillo de los mármoles y esculturas, y que no oculta mas que un poco de ceniza y algunos átomos de polvo. Asi se vengan las leyes universales; y asi el pensamiento orgulloso y temerario encuentra su castigo en sus propios sistemas.

Creo haber llenado la promesa que os habia hecho de impugnar la teoría de lo absoluto, sin servirme de ninguna consideracion práctica ni moral, y por principios puramente racionales. La apreciacion de estas consecuencias la dejo á vuestras conciencias y corazones. Es necesario escribir sobre el frontis del templo de lo absoluto, como Dante en el umbral del infierno: O vosotros los que entréis aquí, perded, perded la esperanza.... ¡Nada de libertad moral, ni de amor, ni de inmortalidad, ni de vida, ni de felicidad! ¡La existencia no es mas que una ilusion la vida no es mas que un sueño cruel, y la muerte no es sino la nada!....

LECCION XIX.

ESCUELAS SOCIALISTA Y HUMANITARIA.

Carácter general de las sectas socialistas. — Teodicea sansimoniana. — Ausencia de Teodicea en el fourrierismo. — No nos detendremos en el exámen de estas sectas. — La escuela humanitaria. — Relaciones y diferencias con la filosofía de lo absoluto. — Union del principio de la unidad de sustancia con la negacion de la personalidad divina. — Quiere la escuela humanitaria el principio sin la consecuencia. — Es imposible este medio. — El libro de la *Humanidad*; su teoría de las relaciones de lo infinito y de lo finito; obscuridad, incoherencia y contradicciones de esta teoría. — *Bosquejo de una filosofía*; su punto de partida en el ser abstracto y lógico. — Toma del cristianismo la doctrina de la Trinidad, y del panteísmo la unidad de substancia. — Teoría de la creacion; lo infinito se hace finito; vana restriccion á la deificacion del hombre y del mundo; contradiccion que encierra la idea de una sustancia infinita y finita á la vez. — El medio que el *Bosquejo* propone es ilusorio; no tenemos mas eleccion que entre el nihilismo de Hegel y el cristianismo (1).

Principiamos hoy el exámen de las escuelas racionalistas que se han formado entre nosotros en los veinte años últimos. Pueden distinguirse tres: la escuela socialista, la humanitaria y la eclesiástica. La comparacion que estableceremos entre estas escuelas y la filosofía de lo absoluto, nos ayudará, así lo espero, á caracterizar las doctrinas francesas. Sin embargo, como no hacemos aquí la historia de la filosofía, no investigaremos las relaciones históricas que pueden existir

(1) Estan indicados en la continuacion de la leccion los autores que deben consultarse.

entre estas escuelas y la filosofía alemana; no inquiriremos si ha habido plagios, y por qué han sido hechos. Las relaciones lógicas, que pueden servirnos á penetrar bien la esencia de estos sistemas, fijarán únicamente nuestra atencion.

El carácter general de las sectas socialistas es el deseo de una reforma radical en la sociedad. Quieren tomar bajo su cuenta el edificio social y colocarle sobre nuevas bases. Esta necesidad de reforma nace del sentimiento profundo de la herida sangrienta que lleva la humanidad en su seno, y que la devora. Un alma elevada, un corazon noble ¿pueden existir, sin ser conmovidos, del espectáculo de degradacion en que vive y muere una numerosa porcion de nuestros semejantes? ¿Quién no se estremecerá á la vista de las miserias, vicios é injusticias casi inseparables de la sociedad tal como la han formado las pasiones? Admitamos que los hombres cuyos ojos estan heridos de estas tristes realidades puedan exagerar algunas veces su cuadro, y hacerse injustos hácia la sociedad que acusan: quedará siempre bastante mal real é incontestable para justificar y absolver las quejas. Confieso, señores, que no me siento con valor para vituperar amargamente á estas sectas que han conocido el mal, le han detestado y hubieran querido corregirle. En medio de los mas tristes extravíos se revelan intenciones loables que debemos respetar siempre, y á las cuales es necesario tributar homenaje. El grande yerro de estas sectas es no conocer la naturaleza humana que querian corregir, y buscar, fuera del cristianismo, un remedio que él solo puede dar. No debo entrar en todos estos detalles. Cuando estudiemos al hombre, su naturaleza y su ley, el mal y su remedio, se presentarán á nuestro exámen todos estos sistemas. Si puede acusarse á estas sectas el desconocer la naturaleza humana, puede dirigírseles igual acusacion respecto á la naturaleza divina. Hay mas; y

su ignorancia del hombre procede de su ignorancia de Dios. Un error en Teodicea arrastra siempre un nuevo error en la antropología.

La Teodicea del sansimonismo, secta socialista, que un instante mismo ha visto nacer y morir, y que apenas ha dejado algunas huellas de su tránsito, fue el panteísmo mas expreso y decidido. Las apreciables confesiones de uno de sus antiguos discípulos nos han enseñado los lazos secretos que unian esta doctrina al hegelianismo (1). Todas las teorías sansimonianas del bien y del mal, de lo pasado y del porvenir no fueron mas que una aplicacion rigurosa del principio panteístico. De aquí el error y peligro de estas doctrinas, rechazadas y vituperadas por el buen sentido público (2).

Mas vivaz que el sansimonismo, el fourrierismo dura todavía, á pesar de sus divisiones intestinas. Se ha mostrado siempre esta secta muy sobria de metafísica; sin embargo nos revela su fundador «que hay tres principios: 1.º Dios ó el espíritu, principio activo y motor; 2.º la materia, principio pasivo y mudo; 3.º la justicia ó las matemáticas, principio regulador del movimiento (3).» Por otra parte nos dice que Dios tiene un cuerpo de fuego; que no está separado de la materia; que el mundo es eterno, y que en fin los tres principios no son mas que uno. ¿Cuál es el sentido de esta Trinidad de nuevo género: Dios, la naturaleza y las matemáticas? ¿Cuál es la unidad en que se confunden los tres principios? ¿Cómo está unido Dios á la materia? ¿Es Dios libre, ó necesitado? ¿Es distinto del mundo, ó se confunde con él? Y otras tantas cuestiones separa-

(1) Véase un artículo de M. P. Leroux en la *Revista independiente* del 1.º de mayo de 1842.

(2) Para mas detalles sobre el sansimonismo, véase nuestro *Ensayo sobre el panteísmo*, cap. 2.

(3) *Teoría de los cuatro movimientos*, p. 50.

das y pasadas en silencio. Esta ausencia total de filosofía en el fourrierismo hace su caracterizacion muy incierta; y es muy difícil decir si esta doctrina es el dualismo, ó el materialismo, ó un puro panteísmo.

De cualquier modo que sea, puede afirmarse sin temor que la condenacion del fourrierismo se encuentra en la indeterminacion y obscuridad de su Teodicea. Por aquí prueba que no corresponde á las necesidades mas elevadas de la inteligencia; hay aquí una prueba de su profunda ignorancia del hombre y de la sociedad. Sin mas exámen podemos concluir que su ley moral y social carecen de base, no puede ser mas que una teoría falsa y peligrosa.

Me parece suficiente esta rápida ojeada sobre una secta cuyos principios teológicos se rehusan al análisis y discusion. Esta escuela por su afectado desden hacia la metafísica, que en realidad no es mas que la ciencia de Dios, se pone fuera de toda discusion grave.

Paso pues á la escuela humanitaria que da su programa al mundo en dos obras importantes; el libro *de la Humanidad, de su principio y porvenir* (1); y el *Bosquejo de una filosofía* (2). Segun estas obras podemos formarnos una idea de la Teodicea humanitaria. Sabeis que en la discusion de las opiniones de autores vivos me he impuesto la ley de no pronunciar nombres propios, porque no hacemos aquí la guerra á los hombres sino á las doctrinas.

Se distingue la escuela humanitaria del socialismo por su carácter verdaderamente científico y filosófico. No quiero decir que sean completas y consecuentes todas estas teorías; lejos de esto, me propongo demostraros lo contrario; mas en fin hay intencion de un sistema

(1) *De la humanidad, de su principio y porvenir*, por M. Pedro Leroux.

(2) *Bosquejo de una filosofía*, por M. F. Lamennais.

y se hacen grandes esfuerzos para coordinarlo. Desde entonces podemos indicar las relaciones y diferencias que existen entre esta escuela y la filosofía alemana. A fin de caracterizarlas de una manera sencilla, voy á fijar un instante vuestra atencion sobre la filosofía de lo absoluto.

Hemos resumido en esta proposicion general toda la filosofía de lo absoluto. Indeterminado en sí mismo, es decir, despojado de toda propiedad cualidad y atributo, pura posibilidad de ser y no ser real, se desarrolla lo absoluto en la naturaleza y en el espíritu, y llega por la humanidad á la vida inteligente y libre. Esta nocion de lo absoluto es la esencia misma de las teorías de Fichte, Hegel y Schelling, al menos en su primer sistema; os he dado pruebas ciertas de ello. Por una consecuencia inevitable somete la filosofía de lo absoluto á Dios á la ley de la progresion, á la perfectibilidad; *Dios es perfectible*. Resulta de aquí con una irresistible evidencia la negacion de la personalidad divina. En efecto, implicando la personalidad en el hombre la inteligencia y libertad implica en Dios la inteligencia perfecta, la libertad absoluta. Pues bien, en la filosofía que hemos analizado no posee Dios la inteligencia perfecta de sí mismo ni la libertad perfecta.

No posee la inteligencia. En efecto, no se conoce Dios anteriormente á la existencia del mundo ni separadamente del mundo, puesto que separado del mundo, lo absoluto no es mas que una pura posibilidad de ser, y no el ser real. Despues de todos sus desarrollos en el mundo; despues de haberse extendido con el espacio, desarrollado en el tiempo, y multiplicádose en todas las existencias; aun despues de haber entrado en sí mismo por la conciencia humana no llega lo absoluto al conocimiento perfecto de sí mismo, puesto que en cualquier punto de duracion que se considere tiene siempre delante de sí una infinidad de desarrollos futuros, de nue-

vas transformaciones. Jamás es pues entera su ciencia; y no corresponde jamás su conciencia á todo su ser. Así, ya fuera del mundo, ya en el mundo, jamás posee lo absoluto el conocimiento adecuado de sí mismo.

Privado de inteligencia, está privado tambien de libertad. ¿Dónde colocar, en efecto, en medio de todos estos desarrollos necesarios de la sustancia, en medio de esta série de transformaciones que se ingieren unas en otras, que se llaman y necesitan mutuamente, dónde colocar, digo, un solo acto de libertad? Todo es necesario; reina por todas partes la fatalidad, y la idea de libertad como facultad de eleccion se desvanece para siempre. Así, nada de libertad perfecta, nada de inteligencia perfecta ni de personalidad divina en la teoría de lo absoluto.

¿Creeis, señores, que se llega con alegría de corazon á semejante consecuencia? ¿Creeis que no excita desde luego la repulsion de la conciencia y de todos los instintos de nuestra naturaleza? No, no se deja el hombre arrancar con gusto la idea de la Providencia, la creencia en la Providencia. ¿No dobla el hombre la cabeza sin pesar bajo el yugo de una fatalidad ciega y terrible que viene á reemplazar á la mano inteligente y amiga, sobre la cual se apoya con confianza en los senderos difíciles de la existencia? ¿Cuál es pues el motivo que ha podido llevar á los filósofos cuyas doctrinas hemos expuesto á arrostrar todas estas consecuencias tan repugnantes al corazon humano? Estos hombres, que podian haberse extraviado por un orgullo criminal, buscaban sin embargo la verdad; y si han llegado á tan funestos errores, es porque ha sido mas fuerte la lógica que la conciencia. Colocados en un falso punto de vista, y partiendo de principios erróneos, se han extraviado tanto mas cuanto que han raciocinado con mas exactitud. Cuando dice el hombre: obedeceré á la ley del raciocinio, iré por donde me conduzca cualquiera que sea la

repugnancia de mi naturaleza y corazon; ahogaré su voz para solo seguir la de la lógica; entonces, señores, si se tiene la desgracia de establecer un principio falso, nada detendrá ya la caída de la inteligencia; y bajará rápidamente al abismo de la negacion y del caos.

Asentad por punto de partida con la filosofía de lo absoluto la unidad de sustancia y la sola existencia de lo absoluto: y desde entonces el mundo y la infinita sucesion de seres que contiene no son mas que los desarrollos de la única sustancia, las manifestaciones de lo absoluto mismo. Mas para ser susceptible de estas transformaciones infinitas, tomado lo absoluto en el punto inicial, en el punto de partida del desarrollo, debe estar indeterminado, es decir, sin inteligencia y sin conciencia; y como no tiene término un desarrollo infinito; como jamás podeis decirle: no irás mas lejos, te fijó aquí; se sigue rigurosamente que lo absoluto jamás goza actualmente de la conciencia de sí mismo. Por otra parte, siendo necesarios todos los desarrollos de la sustancia como ella misma, en ninguna parte existe la libertad. Mas con la inteligencia y libertad se desvanece tambien la idea de la personalidad divina. Ya veis pues, con qué rigor está unida la negacion de la personalidad divina al principio fundamental de la filosofía de lo absoluto, la unidad de sustancia; y que hay lógica de error como lógica de verdad.

Podemos señalar ahora las relaciones y diferencias que existen entre la filosofía de lo absoluto y la escuela humanitaria. Está la relacion en el punto de partida que es el mismo, la unidad de sustancia; ó en otros términos, la negacion del dogma cristiano de la creacion. Pero al partir de esta negacion y de este principio, se separan los humanitarios de los alemanes. Está tan evidentemente unida la negacion de la personalidad divina al principio de la unidad de sustancia, que es necesario abandonar el principio ó aceptar la consecuencia. Asi

lo han conocido los filósofos alemanes; pero los humanitarios no aceptan esta disyuntiva. Quieren pues el principio sin sus consecuencias. Quieren la unidad de sustancia y la personalidad divina; un Dios pasando al mundo, y sin embargo quedando en sí mismo; un infinito haciéndose finito y no dejando sin embargo de ser infinito; una sola sustancia en el mundo, la sustancia divina, y sin embargo un Dios distinto del mundo y un mundo distinto de Dios. Así retienen la noción cristiana de Dios y rechazan la de la creación; retienen la noción cristiana del infinito, y rechazan la teoría cristiana de las relaciones de lo finito é infinito. ¿Tienen razón? Si así fuese habria errado la filosofía alemana y el cristianismo tambien. Habria errado la filosofía alemana, puesto que niega la personalidad divina que podria conciliarse con su principio. El cristianismo tambien, puesto que su dogma de la creación seria un contrasentido. La verdad, por consiguiente, solo perteneceria á los humanitarios. ¿Es así, señores? Esta es la cuestion que propongo ahora á vuestra grave atencion. Podreis encontrar en ella la última verificación y confirmación de la doctrina cristiana. Puesto que hemos establecido ya directamente la verdad de los principios cristianos; una vez que hemos demostrado ya el error y la contradicción de la teoría de lo absoluto, ¿qué nos resta que hacer sino probar que el medio que proponen los humanitarios no es posible: que es necesario seguir la lógica hasta su término; y que si se quiere escapar al *nihilismo* de Hegel, es necesario de absoluta necesidad entrar en el cristianismo?

La primera teoría que se presenta es la del libro *de la humanidad*. ¿Qué se dice de Dios en este libro? ¿Cómo establece sus relaciones con el mundo?

Se enseña en primer lugar la unidad de sustancia de la manera mas expresa: «El hombre y todas las criaturas en general son de naturaleza divina, son de

Dios. Dios ó el ser infinito no puede criar mas que con su propia sustancia..... Como Espinosa, Schelling y Hegel, se dice con razon que se ve en el hombre el ser, la sustancia de Dios. Pero Espinosa, Schelling y Hegel han errado en decir por esto que este ser es Dios. Es Dios segun que viene y procede de Dios; mas no por esto es Dios (1).»

Veis en este pasaje á continuacion la confirmacion de lo que acabo de deciros sobre las relaciones y diferencias que existen entre las doctrinas alemanas y humanitarias. Afirman estas últimas una sola sustancia, y conservan sin embargo una distincion esencial entre Dios y el mundo. Pero observad cómo se envuelve la opinion; despues de haber dicho que no hay en el mundo sino una sola sustancia, era muy natural añadir con Espinosa y Hegel: el hombre es Dios, puesto que es la sustancia misma de Dios. Mas no se expresa así, se vale de expresiones mas suaves, se dice: *es Dios* segun que viene y procede de Dios.

Vamos á encontrar en toda la teoria este carácter vago é indeterminado; vos lo juzgareis.

Se nos dice en primer lugar que «no está Dios fuera del mundo, porque el mundo no está fuera de Dios (2).» Es verdadera esta asercion en un sentido, y falsa en otro. Si se quiere decir que está Dios íntimamente presente en el mundo que ha criado y sostiene sin cesar, se tiene razon. Si se afirma, al contrario, que el mundo está en Dios porque pertenece á su sustancia, se incurre en uno de los errores mas graves.

¿Mas qué es Dios? «El cielo es el ser infinito. No es lo infinito criado bajo los dos aspectos *de espacio infinito y de tiempo eterno*, es decir, de inmensidad y de eternidad; no, el cielo es lo que se manifiesta por este infinito

(1) *De la Humanidad*, t. I, p. 248.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 227.

criado, el verdadero infinito que está bajo este infinito criado: el cielo es Dios mismo.... Dios es infinito: luego no está contenido en ningún lugar; es eterno: luego no está contenido en el tiempo.... El cielo (Dios) existe doblemente, por decirlo así, en el sentido que es y se manifiesta. Invisible, es infinito, es Dios. Visible, es lo finito, es la vida por Dios en el seno de cada criatura. Lo invisible se hace visible sin dejar de ser lo invisible. Lo infinito se realiza sin dejar de ser lo infinito. Progresan las criaturas en Dios, sin que deje Dios de estar con ellas en la relación de lo infinito con lo finito (1).»

En otra parte se asegura que el mundo es eterno é infinito: «El espacio es infinito y continuo. No hay pues mas que una sola vida que une en conjunto todas las criaturas; y la naturaleza se confunde con la eternidad é infinidad (2).»

Bueno es advertir que este pasaje bastante significativo está precedido inmediatamente de este: «Lo infinito criado, manifestación del ser infinito, ó de Dios, lo abraza y contiene todo, excepto á Dios (3).» Lo que equivale á decir: lo infinito todo lo contiene y abraza excepto lo infinito (4).

Está contenida esta teoría en algunos cortos capítulos; y están asentados sus principios como otros tantos axiomas que no necesitan de pruebas ni aun de explicación. Sin embargo, cuando se quiere determinar su sentido, se encuentra uno en un grande embarazo. Después de haber establecido la unidad de sustancia, parece enseñar el libro *de la Humanidad* que hay dos infinitos: uno infinito criador y otro infinito

(1) *De la Humanidad*, t. 1, p. 231.

(2) *Ibid.*, p. 243.

(3) *Ibid.*

(4) Creemos inútil hacer reflexión alguna sobre la extraña metafísica que reina en toda exposición.

criado. Pero no se apercibe el autor de que decir infinito criado es decir un infinito que no es infinito; es enunciar una contradicción. La misma sustancia pues sería doblemente infinita, lo que no se concibe; ó ya al mismo tiempo finita é infinita, lo que se concibe menos. Dos infinitos, ó un infinito que se hace finito, presentan la misma contradicción. ¿Es pues esta contradicción grosera la base de la teoría del libro de la *Humanidad*?

Si para esclarecer un poco la opinión de este libro fijais estas cuestiones: ¿La manifestación de lo infinito en lo finito, en el mundo, es libre, ó es necesaria á los ojos del autor? ¿Tiene lo infinito una existencia distinta de la del mundo, ó no es su vida mas que el desarrollo de su sustancia en el mundo? Guarda el libro un silencio profundo; y las cuestiones que salen naturalmente del objeto no se hacen notar mas que por su ausencia. Sin embargo, en tanto que no son resueltas no hay Teodicea; mientras que no son resueltas, permanece la personalidad divina en la indeterminación. Por mas que se la suponga é invoque, es muy dudoso que pueda conciliarse con los principios establecidos.

Tal es el carácter de incoherencia y obscuridad que presenta la Teodicea del libro de la *Humanidad*. Si seguís la opinión, se os escapa; cuando creéis cogerla, se ahuyenta. No podeis distinguir ni lo que se afirma, ni lo que se niega. Despues de haber asentado un principio, unas veces se suprimen sus consecuencias, otras se le retira por una hábil restricción. Se incurre en las confusiones mas extrañas. Nada hay mas fatigoso que buscar el sentido de esta metafísica abortada (1).

(1) Hace mucho tiempo que M. Pedro Leroux promete al mundo una Teodicea en la que se revelará el misterio de su doctrina. Nos ha dado un curioso diseño de ella en un artículo de la *Revista independiente* del 1.º de abril

Y sin embargo, señores, esta teoría delineada apenas, desprovista de toda prueba y llena de contradicciones, es la base de un libro en que se propone al mundo una nueva ley moral, en el que se quiere revelar á la humanidad sus verdaderos destinos. Se ignora á Dios y se asigna al mundo su ley y su fin. ¡Quién lo creería! esta misma escuela y estos mismos hombres acusan sin cesar al cristianismo de impotencia y le infaman á propósito con el insulto y el desden. ¡Ah! ¡haced el favor antes de mostraros tan soberbios de explicar vuestras doctrinas, y que la humanidad que quereis regenerar pueda comprenderos al menos! Verdad es que exigir de ciertos escritores que se comprendan á sí mismos, es imponerlos una tarea difícil.

Puesto que es imposible establecer una discusion profunda con el autor del libro *de la Humanidad*, pasemos al *Bosquejo de una filosofía*.

Tanta indeterminacion y obscuridad como reina en el libro *de la Humanidad*, otra tanta fijeza, sencillez y precision reina en el *Bosquejo*. Nos presenta este libro un vasto sistema, un sistema completo. Aquí es verdaderamente donde se hacen graves esfuerzos para escapar á las consecuencias que se han desarrollado en la filosofía de lo absoluto. Puede decirse que tiene por objeto este libro conciliar el cristianismo y el panteismo: de aquí sus bellezas y defectos; de aquí las numerosas ver-

de 1842. Hubieramos podido revelar allí cosas extrañas; pero se nos acusaria de no comprender el pensamiento del autor. Esperemos pues á M. P. Leroux en la publicacion de su Teodicea. Se queja altamente este escritor de la acusacion del panteismo dirigida contra todos los hombres *religiosos*, que dice no son esclavos de lo pasado, y quieren trazar á la humanidad nuevas sendas. Tanto peor para nuestros reveladores si dan valor á una acusacion que evidentemente los molesta y desconcierta mucho.

dades que estan sembradas por todas partes y expresadas en un estilo magnífico; de aquí los errores groseros que le manchan y las contradicciones que se tocan casi á cada página, de aquí la incoherencia de todo el sistema, que no se sostiene y no es uno aunque la unidad sea su objeto. Son tales estas incoherencias, que ha podido decir con razon un filósofo que era necesaria una nueva obra para explicar esta (1). Aquí pues podemos estudiar el medio que sueña el racionalismo francés, á su capricho, entre el hegelianismo y el cristianismo.

El punto de partida del *Bosquejo* es la idea misma del ser y de la sustancia, donde, como un vasto receptáculo, se encuentra todo sustancial y realmente; lo infinito, lo finito; Dios y el mundo. En esta masa confusa nada podemos discernir; existe todo allí en un estado mas indeterminado (2). Reconoceis aquí el punto de partida de la filosofía de lo absoluto. Esta filosofía, como hemos visto ya, hace salir al ser de su indeterminacion primitiva por transformaciones sucesivas y progresivas que dan la naturaleza y despues el espíritu. En medio de un procedimiento diferente saca el *Bosquejo* de esta indeterminacion primitiva, no la naturaleza ni el espíritu, sino Dios mismo, la Trinidad segun el sentido cristiano de la palabra.

Desde este primer paso se puede fijar la deduccion como arbitraria y antilógica. En efecto, observad que el *Bosquejo*, colocándose en el ser en general, en la sustancia indeterminada, finita ó infinita á la vez, sale de la vida, de la realidad y se asienta en la abstraccion. Mas desde entonces, podemos oponerle como á Hegel que la abstraccion no da mas que la abstraccion; que no hay lazo entre el ser puramente lógico y el ser real: que

(1) M. Coussin, en su prefacio á los *Pensamientos de Pascal*.

(2) *El Bosquejo* t. , l. I, y II.

este ser establecido como la indeterminacion absoluta deberia quedar eternamente en este estado, que no puede salir de él. Hé aquí pues el primer escollo hácia la teoría del *Bosquejo*, la primera imposibilidad. Pero admitamos por un momento la legitimidad de este procedimiento, y prosigamos nuestro exámen.

El ser, la sustancia indeterminada, se hace poder infinito, inteligencia infinita, amor infinito, tres personas subsistentes en la unidad divina. Y tenemos un Dios real, vivo, bastándose plenamente á si mismo. No hace aquí el autor del *Bosquejo* otra cosa mas que tomar del cristianismo la teoría de la Trinidad. ¡Y no es siempre fiel á esta doctrina que le inspira tambien, le eleva tan alto y hace hablar un lenguaje tan bello!

Es necesario pasar de Dios al mundo; no basta explicar á Dios, debemos explicar tambien el mundo. En la teoría de las relaciones del mundo con Dios, se extravía el autor cada vez mas, porque sale absolutamente del cristianismo.

En primer lugar rechaza la idea de creacion por dos motivos; primero, porque en la doctrina cristiana de la creacion se hace intervenir un término puramente negativo, la nada; segundo, porque si fuese necesario admitir la creacion como una produccion real de sustancias, se acrecentaria el ser por la creacion, aun cuando dejase Dios de ser infinito. Bien pronto examinaremos estas objeciones.

Despues de haber rechazado la idea de creacion, y en conformidad al principio asentado á la cabeza de la obra, la unidad de sustancia, se afirma que cria Dios con su propia sustancia; hé aquí en resúmen cómo se explica este acto divino.

Concibe desde luego la inteligencia divina todos los tipos de la creación; y cuando quiere Dios realizarla, fija un límite á su poder infinito, y produce asi todas las fuerzas criadas. Pone un límite á su inteligencia in-

finita y engendra los espíritus criados. Pone, en fin, un límite á su vida infinita, y completa así la vida por la atracción en el mundo físico y por el amor en el mundo superior. Toda fuerza en el mundo es pues el poder y la fuerza de Dios mismo, el Padre con un límite. Toda inteligencia es la inteligencia divina, el Hijo con un límite. Toda vida, en fin, todo amor es la vida misma de Dios con un límite. Así, la fuerza que está en mí, la fuerza de que dispongo, es real y sustancialmente la fuerza misma de Dios; mi inteligencia que busca la verdad con tanto esfuerzo y trabajo es sustancialmente la inteligencia misma de Dios; en fin, mi voluntad débil y vacilante, esta voluntad tan propensa á extraviarse es sustancialmente la voluntad misma de Dios. ¡Qué estremecimiento para la conciencia! ¡Qué ultraje al buen sentido!

Verdad es que se quiere poner una restricción á esta deificación absoluta del mundo y del hombre. Manteniendo en un todo la unidad de sustancia, se quiere que la sustancia infinita, haciéndose finita, y precisamente á causa de la limitación que recibe en este estado, sea *esencialmente* diferente de lo que es en su estado infinito. Por aquí se conserva una diferencia esencial entre Dios y el mundo, entre la criatura y el criador. Siendo el mundo esencialmente finito, jamás puede ser Dios necesitado en la creación, ni confundido con ella.

Toda la teoría del *Bosquejo* reposa sobre la distinción de una diferencia entre el mundo y Dios, no *sustancial*, sino *esencial*. Sustancialmente, son idénticos; esencialmente, son diferentes; sustancialmente idéntico con lo infinito, es sin embargo lo finito esencialmente distinto de lo infinito. Cuando se pide al autor del *Bosquejo* la razón de la distinción entre una diferencia sustancial y una diferencia esencial, responde por el misterio, y declara que el paso de lo infinito á lo finito es absolutamente incomprensible. Dejémosle hablar: «Fal-

ta sin duda que concebir cómo puede existir la misma sustancia en *dos estados diversos*, uno finito é infinito el otro. Este es el misterio de la creacion, y seria un absurdo pretender penetrarle, puesto que sabemos que la sustancia, para los seres finitos es radicalmente incomprendible (1).»

Asi se cree haber conciliado la unidad de sustancia con la personalidad y libertad de Dios; asi se cree haber establecido sólidamente las relaciones del mundo y de Dios; asi se cree haber dado á cada uno su parte de verdad: al panteismo, por la unidad de sustancia; y al cristianismo, por la realidad y libertad de Dios. ¿Es tan sólida esta teoría como se cree y se dice? Examinémosla.

En primer lugar, separemos en pocas palabras las dificultades que se oponen á la teoría cristiana de la creacion. Se nos acusa de hacer intervenir la nada como un agente de la creacion. Creo haberme explicado bastante claramente sobre este punto, para estar dispensado de volver en este momento á él (2). Se nos opone en la segunda dificultad, que si la creacion es una produccion de sustancias fuera de Dios, se acrecienta el ser por la creacion, y no es Dios ya infinito. Mas si posee Dios, en un grado eminente, es decir infinito, lo que comunica por la creacion en un grado limitado, las sustancias producidas no añaden nada á la sustancia infinita que las excede y sobrepuja por todas partes. Esta dificultad, en realidad, no es pues grave; y sin embargo está apoyada sobre ella toda la teoría, puesto que en su virtud se afirma la unidad de sustancia.

(1) *El Bosquejo*, l. II, p. 106. Se observará la impropiedad de este término *diverso*. Mas si se hubiese empleado la palabra propia, la contradiccion hubiera sido demasiado conocida.

(2) Véase la leccion sobre la *Teoría de la creacion*.

Esta sustancia infinita en Dios se hace finita en la creacion; y como coexiste la creacion con Dios, es la sustancia finita é infinita al mismo tiempo; y existe en dos estados esencialmente diferentes, aunque sustancialmente idénticos.

Hemos observado ya que esta asercion es el fundamento de toda la filosofía del *Bosquejo*. Por esta concepcion se mina la base de todo el orden sobrenatural y del cristianismo; por ella se quiere escapar á todas las consecuencias del panteismo. Si está demostrada la contradiccion radical de esta concepcion, no se distingue ya el *Bosquejo* del puro panteismo; y todas las dificultades que opone á la doctrina cristiana se desvanecen. Es necesario pues examinar esta concepcion, en la cual se concentra toda la filosofía del *Bosquejo*.

Si se le pregunta al autor: ¿la sustancia infinita, por ser infinita, es de naturaleza simple, una, eterna, necesaria é inalterable? responderá que sí. Si se le pregunta despues: ¿esta sustancia de naturaleza esencialmente una, simple, indivisible, eterna, necesaria y perfecta, es al mismo tiempo divisible, múltiple, temporal, contingente, imperfecta y alterable? responderá el autor que sí tambien. ¡Y bien! á nombre del sentido comun afirmamos que ha errado y se contradice el autor del *Bosquejo*. Se rehusa absolutamente la razon á admitir que una misma sustancia pueda poseer á la vez y al mismo tiempo cualidades contrarias y que se excluyen. Jamás me persuadiré que lo mas sea menos, y que *sí sea no*.

No puede ser á la vez la sustancia finita é infinita; es siempre y esencialmente infinita. Todos los modos de la sustancia divina son necesariamente infinitos como ella. Luego si pertenece el mundo á la sustancia divina, el mundo es necesario é infinito como la sustancia misma que es su esencia. No es Dios libre en la creacion del mundo; en vano se rechaza esta fatal consecuencia. La

lógica nos dirige á ella invenciblemente; pero va mas lejos todavía ; sigámosla hasta su término.

El mundo es pues infinito y necesario como la sustancia divina, de la cual es el desarrollo. Tenemos pues un Dios y un mundo infinitos. Tenemos dos infinitos y vamos á estrellarnos contra la contradicción mas grosera. Para salvarla es necesario afirmar un solo infinito ; y este será Dios ó el mundo. Si es Dios , despojado el mundo de la realidad sustancial, desaparece y se desvanece. Si es el mundo , no siendo Dios sino la fuerza originaria é indeterminada que se desarrolla en el mundo, no son concebibles la personalidad y libertad divinas. Hémos aquí pues siempre entre Espinosa y Hegel, entre un Dios sin mundo , ó un mundo sin Dios.

El medio que se propone es pues ilusorio y contradictorio. No tenemos en realidad mas eleccion que entre el *nihilismo* de Hegel y la doctrina cristiana de la creacion.

LECCION XX.

ECLECTICISMO.

Necesidad de estudiar la Teodicea ecléctica. — Exposicion primera de esta Teodicea en 1826. — Exposicion segunda en 1828. — Resultado general de estas dos teorías; la unidad de sustancia, y la necesidad de la creacion; vanas restricciones. — Juicio sobre la Teodicea ecléctica. — No es el eleatismo ni el espinosismo, ni el hegelianismo; relaciones y diferencias entre el eclecticismo y este último sistema. — Dificultad que se encuentra en caracterizar la verdadera doctrina del eclecticismo. — O no ha sido jamás bien definida esta doctrina, ó está compuesta de elementos heterogéneos; de aquí la diversidad de las interpretaciones. — Explicaciones que ha creído deber dar el eclecticismo. — Prefacio de 1833. — Prefacio de 1838. — Prefacio de 1842. — Modificaciones sucesivas de la doctrina. — Resultado definitivo: ha sido reconocida la pluralidad de sustancias y abandonada la necesidad de la creacion. — Estado actual de la controversia. — Idea general de la doctrina del racionalismo moderno sobre la creacion y la Trinidad (1).

Examinaremos hoy, señores, la filosofía ecléctica. No falta nada al eclecticismo de lo que constituye las grandes escuelas filosóficas. Los dones y el brillo del genio en su fundador, los servicios prestados á la ciencia, la influencia sobre la opinion, una falange numerosa de hombres de talento alistada bajo sus banderas, todas las condiciones de las grandes escuelas se reunian en él.

(1) Autores que deben consultarse: 1.º Los diversos escritos de M. Cousin, citados en la leccion; 2.º la excelente disertacion de M. Gioberti, intitulada: el *Panteismo de M. Cousin, expuesto por sí mismo*; 3.º nuestro *Ensayo sobre el Panteismo*.

No puede ser para nosotros un objeto indiferente la teología de esta escuela, puesto que nos ocupamos en este momento de la comparacion de las Teodiceas filosóficas con la Teodicea cristiana. Por otra parte, no ignorais qué de graves acusaciones se han suscitado contra el eclecticismo; es un deber nuestro examinarlas.

Puesto que lleno un deber, abordo con confianza un objeto delicado y difícil. Voy á exponeros fielmente la historia de la Teodicea ecléctica, y de la grave controversia que ha suscitado. Vereis sucesivamente la manera de que han sido asentados los principios; las dificultades que han producido; las modificaciones que se han introducido en la teoría, y en fin el estado presente de la controversia.

La observacion psicológica ó el estudio de la naturaleza humana es el único medio para el eclecticismo de llegar á la verdad. Tomando pues su punto de partida en la conciencia humana comprueba y analiza todos los hechos que presenta; los hechos sensibles, los voluntarios y los racionales.

Entre los hechos racionales se encuentran unas nociones revestidas de un carácter de necesidad, de universalidad y de impersonalidad que los eleva mas arriba de la esfera de la conciencia. Estos principios, necesarios y absolutos, nos son provistos por la razon, que es tambien necesaria y absoluta. Nos revela la razon las existencias exteriores y las realidades metafísicas; sobre su testimonio tenemos el derecho de afirmarlas. Asi de la psicologia pasa el eclecticismo á la ontologia.

Después de haber comprobado los principios necesarios, se aplica á enumerarlos y describirlos. Dos de estos principios, el de la causalidad y el de la sustancia, le parecen contener todos los demas. Les presta pues una atencion particular. Estos dos principios nos elevan directamente á su causa y á su sustancia; y como son absolutos, nos elevan á una causa absoluta y á una sus-

tancia absoluta, es decir, á Dios. «Mas una causa y sustancia absolutas son idénticas en la esencia, debiendo toda causa absoluta ser sustancia en cuanto es absoluta, y toda sustancia absoluta debe ser causa para poderse manifestar. Además, una sustancia debe ser única para ser absoluta; dos absolutos son contradictorios, y la esencia absoluta es una ó no es. Puede decirse también que toda sustancia es absoluta según que es sustancia, y por consiguiente una; pues las sustancias relativas destruyen la idea misma de sustancia, y las sustancias finitas que suponen mas allá de sí una sustancia á la cual se refieren, *se asemejan mucho á los fenómenos*. La unidad de la sustancia se deriva pues de la idea misma de la sustancia, la cual se deriva de la ley de la sustancia, resultado incontestable de la observación psicológica (1).»

Así la ley de causalidad y la de sustancia nos presentan á Dios como causa primaria y única sustancia. Se encuentra confirmada esta conclusión por el pasaje siguiente, extraído del *Programa de las verdades absolutas*. «La sustancia de las verdades absolutas es necesariamente absoluta. Ahora bien, si esta sustancia es absoluta, es única; porque si no es la sustancia única, se puede buscar alguna cosa mas allá relativamente á la existencia; y se sigue entonces que no es mas que un fenómeno relativamente á este nuevo ser, que si permitiese suponer alguna cosa mas allá de sí relativamente á la existencia, perdería también por aquí su naturaleza de ser, y no sería sino un fenómeno; el círculo es infinito. Nada de sustancia ó una sola (2).»

Parece que no se puede enseñar de una manera mas expresa la unidad de sustancia; sin embargo, el extracto siguiente es todavía mas franco y sencillo. «En todo objeto hay un fenómeno, sí, en todo objeto hay individual,

(1) *Fragmentos filosóf.*, 3.^a ed., p. 63.

(2) *Ibid.*, p. 312.

variable, no-esencial, pues todas estas ideas equivalen á las de fenómeno; y en todo objeto hay sustancia si hay esencial y absoluto, siendo lo absoluto lo que se basta á sí mismo, es decir, equivalente á la sustancia. No quiero decir que todo objeto tiene su sustancia propia, individual; *pues diria un absurdo; siendo nociones contradictorias sustancialidad é individualidad.* La idea de unir una sustancia á cada objeto conduciendo á una multitud infinita de sustancias destruye la idea misma de sustancia; pues siendo la sustancia superior á todo lo que es posible concebir relativamente á la existencia, debe ser única para ser sustancia. Es muy claro que millares de sustancias que se limitan necesariamente unas á otras no se bastan á sí mismas, y no tienen nada de absoluto ni de sustancial. Pues bien, lo que es verdad de mil es verdad de dos. Sé que se distinguen las sustancias finitas de la infinita; mas las sustancias finitas me parecen asemejarse mucho á los fenómenos, siendo el fenómeno lo que supone necesariamente alguna cosa mas allá de sí relativamente á la existencia. Cada objeto no es pues una sustancia; mas hay sustancia en todo objeto, pues todo lo que es no puede ser mas que por su relacion *al que es el que es*, al que es la existencia, la sustancia absoluta. Esto es por lo que cada cosa encuentra su sustancia; por lo que cada cosa es sustancialmente; la relacion de la sustancia es la que constituye la esencia de cada cosa. Hé aquí por qué la esencia de cada cosa no se puede destruir por ningun esfuerzo humano, ni aun suponerse destruida por el pensamiento del hombre; pues para destruirla ó suponerla destruida, seria necesario destruir ó suponer destruido lo indestructible, el ser absoluto que la constituye. Mas si cada cosa participa de lo absoluto y de lo eterno por su relacion con la sustancia absoluta y eterna, es perecedera y variable, cambia y perece á cada momento por su individualidad, es decir, por su parte

fenomenal, la cual está en un flujo y reflujo perpetuo. De donde se sigue que la esencia de las cosas ó su parte general es lo que hay en ellas mas general y oculto, y que su parte individual, donde parece triunfar la realidad, es lo que hay mas aparente y menos real (1).» Si se toman estas palabras en su sentido natural, me parece evidente que la unidad de sustancia es aquí la verdadera doctrina del eclecticismo.

Mas no solo se demuestra á Dios el eclecticismo por los principios de causalidad y sustancia. Llega tambien al Ser supremo por el análisis de la voluntad y actividad; y termina asi esta parte de sus investigaciones: «Hénos aquí pues en el análisis del *yo* llegados por la psicologia á una nueva faz de la ontologia, á una actividad sustancial, anterior y superior á toda actividad fenomenal, que produce todos los fenómenos de la actividad, les sobrevive y los renueva á todos, inmortal é inagotable en la decadencia de sus *modos temporales* (2).» Observareis que el hombre y la actividad humana son llamados aquí con el nombre de *modos temporales* de Dios.

El estudio de la sensibilidad trae consigo una conclusion análoga; pero no seguiremos al eclecticismo en esta nueva deducción; hé aquí el resumen de su doctrina:

«El hecho de conciencia que comprende tres elementos internos nos revela tambien tres elementos externos; todo hecho de conciencia es psicológico y ontológico á la vez, y contiene ya las tres grandes ideas que divide ó resume despues la conciencia, mas que no puede traspasar, á saber, el hombre, la naturaleza y Dios. Pero el hombre, la naturaleza y el Dios de la conciencia no son vanas fórmulas, sino hechos y realidades. El hombre no está en la conciencia sin la naturaleza, ni la na-

(1) *Fragmentos*, t. I, p. 348, 349, 350.

(2) *Fragmentos filosóf.*, t. I, p. 70, 71.

turalaleza sin el hombre; pero ambós se encuentran en su oposicion y reciprocidad, como causas y causas relativas, cuya naturaleza es desarrollarse siempre, y siempre la una por la otra. El Dios de la conciencia no es un Dios abstracto, un rey solitario relegado mas allá de la creacion sobre el trono desierto de una eternidad silenciosa y de una existencia absoluta que se asemeja mucho á la nada misma de la existencia: es un Dios verdadero y real á la vez, sustancia y causa á la vez, siempre sustancia y siempre causa, no siendo sustancia sino en tanto que es causa; y causa sino en cuanto es sustancia, es decir, siendo causa absoluta, una y muchas, fin y medio en el cúmulo del ser y en su mas humilde grado, infinita y finita en conjunto, triple en fin, es decir, Dios, naturaleza y humanidad. En efecto, si no es Dios todo, no es nada; si es absolutamente indivisible en sí, es inaccesible, y por consiguiente incomprendible, y su incomprendibilidad es para nosotros su destruccion. Incomprendible como fórmula y en la escuela, está muy claro Dios en el mundo que le manifiesta, y para el alma que le posee y le conoce. Presente en todas partes, vuelve en sí mismo en cierto modo en la conciencia del hombre, cuyo mecanismo y triplicidad fenomenal constituye indirectamente por el reflejo de su propia virtud y de la triplicidad sustancial de la cual es la identidad absoluta (1).

Tal era la teología del eclecticismo en 1826. No haré reflexion alguna; necesito antes daros á conocer rápidamente la nueva exposicion que fue presentada en las elocuentes lecciones de 1828.

Después de haber enumerado, clasificado y reducido todos los elementos de la razon, y haberlos colocado bajo las tres grandes categorías de lo infinito, de lo finito y de la relacion que existe entre lo finito y lo infi-

(1) *Fragmentos filosóf.*, t. 1, p. 74, 75, 76, 77.

nito, busca el eclecticismo en qué orden concebimos estas diversas ideas. Aunque sean inseparables estas ideas en nuestro entendimiento, reconocemos sin embargo que los términos infinitos son anteriores á los finitos. Esta anterioridad sin embargo no significa que puedan quedar aislados estos términos en sí mismos, y que pueda existir lo infinito sin lo finito; mas dejemos hablar al jefe del eclecticismo.

« La razon, en cualquier sentido que se desarrolle, á cualquiera cosa que se aplique, cualquiera cosa que considere, no puede concebir nada sino bajo la condicion de dos ideas que presiden al ejercicio de su actividad, á saber: la idea de lo uno y la de lo múltiple, de lo finito y de lo infinito, del ser y del parecer, de la sustancia y del fenómeno, de la causa absoluta y de las causas secundarias, de lo absoluto y de lo relativo, de lo necesario y de lo contingente, de la inmensidad y del espacio, de la eternidad y del tiempo. Uniendo todas estas proposiciones, uniendo por ejemplo todos sus términos primeros, los identifica un análisis profundo; identifica igualmente todos los términos segundos entre sí; de manera que de todas estas proposiciones comparadas y combinadas, resulta una sola proposicion, una sola fórmula que lo es del pensamiento, y que podeis expresar, segun los casos, por lo uno y lo múltiple, el tiempo y la eternidad, el espacio y la inmensidad, la unidad y la variedad, la sustancia y el fenómeno (1).»

Llegado á esta reduccion, investiga el eclecticismo las relaciones de estos términos, y toma, como proposicion ejemplar, la unidad y la multiplicidad. En primer lugar, ¿en qué orden concebimos estos dos términos? ¿En qué orden los adquirimos? ¿Comenzamos por aprender primero la unidad y despues la multiplicidad? no;

(1) *Introduccion á la Historia de la filosofia*, leccion v, p. 3, 4, 1.^a edic.

estos dos términos son contemporáneos en nuestro entendimiento; no pasamos del uno al otro; nos son comunicados á la vez; se llaman uno á otro. Mas aunque no concebimos estos términos uno sin otro, comprendemos sin embargo que en el orden intrínseco de las cosas, en el orden en sí no puede existir la variedad antes que haya existido la unidad. «Preexiste la unidad á la variedad como precede la afirmacion á la negacion; como en otras categorías precede el ser á la apariencia, la causa primaria á las secundarias, y el principio de toda manifestacion á la manifestacion misma. La unidad es anterior á la variedad; mas aunque sea la una anterior á la otra, una vez que existan, ¿pueden estar aisladas? ¿Qué es la unidad tomada aisladamente? Una unidad indivisible, una unidad muerta, una unidad que, permaneciendo en las profundidades de su existencia absoluta, y no desarrollándose jamás en multiplicidad, en variedad, en pluralidad, es para sí como si no fuese.» De la misma manera tambien la variedad no es nada sin la unidad. No se las puede separar. «Es la una necesaria á la otra para existir con existencia verdadera; con una existencia que no es la múltiple, variada, móvil, fugitiva y negativa, ni con la existencia absoluta, eterna, infinita y perfecta, que es *como la nada de la existencia*. Toda verdadera existencia y realidad estan en la union de estos dos elementos; aunque esencialmente sea el uno superior al otro. Es necesario que coexistan para que de su coexistencia resulte la realidad. La variedad carece de realidad sin unidad. Y la unidad carece de realidad sin variedad. La realidad ó la vida, hablo del la vida razonable, de la vida de razon, es la simultaneidad de estos dos elementos.»

Pero hay todavía otra relacion mas que la de la coexistencia. «La inmensidad, ó la unidad de espacio, la eternidad ó la unidad de tiempo, la unidad de los números, y de la perfeccion, el ideal de toda belleza;

lo infinito, la sustancia, el ser en sí, lo absoluto es una causa tambien, no una causa relativa, contingente, finita, sino absoluta. Pues bien, siendo una causa absoluta, la unidad, la sustancia no puede pasar al acto no puede desarrollarse. Admitase solamente el ser en sí, la sustancia absoluta sin causalidad, el mundo es imposible. Mas si el ser en sí es una causa absoluta, la creacion no es posible, es necesaria, y el mundo no puede existir.... Lo absoluto es la causa que crea y se manifiesta absolutamente, y que desarrollándose cae en la condicion de todo desarrollo, entra en la variedad en lo finito é imperfecto, y produce todo lo que veis en derredor vuestro.... La unidad en sí como causa absoluta, contiene la facultad de la variedad y de la diferencia; la contiene, mas en tanto que no la ha manifestado, es una unidad estéril; pero luego que la ha producido, no es ya entonces la unidad primaria, es una unidad rica de sus propios frutos, y en la cual se encuentra la multiplicidad, la variedad y la vida (1).»

Sacados estos principios de su abstraccion, presentan una teoría de la vida divina y de la creacion. Las tres ideas de lo infinito, de lo finito y de su relacion no son un producto arbitrario de la razon humana. Lejos de esto, en su triplicidad y en su unidad, constituyen el fondo mismo de esta razon, aparecen allí para gobernarla, como aparece la razon en el hombre para dirigirle. Lo que es verdad en la razon humanamente considerada, subsiste en la razon considerada en sí; lo que constituye el fondo de nuestra razon, constituye el fondo de la razon eterna, es decir, una triplicidad que se resuelve en unidad y una unidad que se desarrolla en triplicidad. La unidad de esta triplicidad es la sola real, y al mismo tiempo perecería toda esta unidad en uno solo de los tres elementos que le son necesarios; tienen todos

(1) *Introd. leccion iv, desde la página 31 hasta la 39.*

pues el mismo valor lógico, y constituyen una unidad indescomponible. ¿Cuál es esta unidad? la inteligencia divina misma (1).»

Así la vida divina se compone de dos elementos esenciales, lo infinito y lo finito, unidos entre sí por la relación de causalidad. Esta causalidad desarrolla su actividad en la creación; pero crear no es sacar el mundo de la nada. Dios crea consigo mismo; crea necesariamente, pues una fuerza creadora absoluta no puede pasar al acto, no puede crear (2).

Tales son las dos exposiciones de la Teodicea ecléctica, la una en 1826, la otra en 1828. Reconocereis la misma doctrina bajo formas diferentes. La unidad de sustancia es enseñada de la manera más expresa y precisa en la exposición primera; resulta de la segunda con no menos claridad la necesidad de la creación. Resultará de aquí una acusación grave contra esta doctrina. La previó el fundador del eclecticismo; quiso prevenirla á tiempo, y en la lección en que coloca en Dios las ideas de lo finito como condición de su vida inteligente, leo estas palabras: «La naturaleza y la humanidad no existen aun para nosotros, no estamos mas que en el mundo de las ideas. Es permitido esperar que puesto que no hay todavía cuestión de la naturaleza y de la humanidad no se querrá tratar á la precedente teoría de panteísmo (3).» Mas se olvida aquí el grande principio asentado en la lección precedente: que la unidad no existe sin la variedad; que la unidad aislada es estéril, que la unidad infinita es una causa absoluta; y que una causa absoluta es una causa necesariamente creadora. Si así es, la causa absoluta, la divinidad no existe separadamente de la creación; y es

(1) *Introducción*, lección v., p. 15.

(2) *Ibid.*, desde la página 21 hasta la 28.

(3) *Ibid.*, lección v., p. 16.

ilusoria la restriccion que se quiere oponer al principio.

Se ensaya una segunda restriccion que no me parece mas feliz. «El principio interior de la causacion desarrollándose en sus actos retiene lo que le hace principio y causa y no se absorbe en sus efectos. De la misma manera si hace Dios su aparicion en el mundo, si está Dios en él con todos los elementos que constituyen su ser no está allí agotado; y despues de haber producido este mundo uno y triple á la vez, no queda menos entero en su unidad y triplicidad esencial (1).» Veo en estas palabras la intencion de escapar de consecuencias fatales. Mas si Dios no es inteligente mas que por la idea de lo finito; si crea necesariamente; si creando pasa al mundo, si está en él con todos los elementos que constituyen su ser, evidentemente está el mundo identificado con Dios. Verdad es que Dios permanecerá siempre causa; y el mundo será siempre efecto; la omnipotencia podrá producir siempre nuevos mundos; y sin embargo, no habrá por esto una distincion sustancial entre el mundo y Dios.

Antes de proseguir el exámen del eclecticismo es útil hacer algunas observaciones sobre uno de sus principios. Se nos ha dicho que no existe la unidad sin la variedad y la variedad sin la unidad. Verdad es en efecto que no existe la variedad sin la unidad y el mundo sin una causa suprema, sin Dios. Pero no se sigue de esto que la unidad ó Dios tenga necesidad de la variedad ó del mundo, para vivir en su vida divina. Exige sin duda dos términos, el desarrollo de la inteligencia; uno que conozca, otro que sea conocido. Pero basta á la inteligencia divina conocerse á sí misma; la vista de lo finito no puede perfeccionar el pensamiento divino.

De la misma manera la idea de causalidad necesaria está contenida en la idea de lo absoluto. Mas esta

(1) *Introduccion*, leccion v., p. 29.

causalidad no es la causalidad externa principio de la creacion; es la causalidad interna que hace á Dios fecundo en sí mismo, y de la cual proceden las personas divinas. Las confusiones que señaló aquí son á mi parecer, el origen de todos los errores de la Teodicea ecléctica.

Tiempo es ya de emitir nuestro juicio sobre esta Teodicea: mas á fin de determinar lo que es, y si esta determinacion es posible, comencemos al menos por decir lo que no es.

En primer lugar, la teoría ecléctica no es el antiguo eleatismo. No afirma el eleatismo mas que la unidad sola la unidad sola existia; no era el mundo sino una apariencia, una ilusion. Aunque se haya expresado algunas veces el eclecticismo de una manera bastante á hacer creer que no veia en el mundo ni en el yo sino fenómenos, sin embargo, por lo mismo que admite la unidad de sustancia, reconoce y confiesa que hay alguna cosa verdaderamente sustancial, tanto en el mundo, como en el yo. No puede pues acusársele de incurrir en la absurda negacion de la realidad que se puede echar en cara á los eleáticos.

El eclecticismo no es el puro espinosismo; se separa de esta funesta doctrina por una teoría de la actividad y de la libertad, que no he podido daros á conocer todavía, pero que es absolutamente necesario referir en pocas palabras, á fin de ser justos hácia el eclecticismo. Considera el eclecticismo el alma humana como una fuerza libre; demuestra con M. Maine de Biran, y segun Leibnitz, que la noción de sustancia está comprendida en la de fuerza. De aquí es fácil concluir, que el alma humana es una sustancia real. Si el alma humana es una sustancia real, hay muchas sustancias en el mundo. Si es libre, repugna que no posea Dios las perfecciones que comunica á sus criaturas; así llegamos á la libertad de Dios.

Se revela aquí una faz del eclecticismo absolutamente nueva. Por una parte tenemos una sola sustancia y un Dios necesitado, y por otra, tantas sustancias como fuerzas; y tantos seres libres como fuerzas inteligentes. ¿Cómo pueden conciliarse todas estas aseveraciones? Veremos muy pronto el ensayo de conciliación intentado por el mismo eclecticismo. Mas es evidente que estos principios distinguen al eclecticismo del fatalismo espinosista. Diré, en fin, que el eclecticismo no es el puro germanismo. Ya estoy seguro de ello; habreis conocido la relación de esta doctrina con las de Schelling y Hegel. No habreis olvidado «este Dios que vuelve en cierto modo en sí mismo en la conciencia del hombre, cuyo mecanismo y triplicidad fenomenal constituye indirectamente, por el reflejo de su propia virtud, y de la triplicidad sustancial de la cual es la identidad absoluta.» Evidentemente habla aquí el eclecticismo la lengua de Hegel; y no es esta la única analogía que existe entre esta escuela y la filosofía alemana. Podría señalar otras muchas; bastará daros á conocer un juicio bastante explícito emitido por el autor de los *Fragmentos* sobre la filosofía de lo absoluto. «Los primeros años del siglo XIX han visto aparecer este grande sistema; la Europa lo debe á la Alemania, y ésta á Schelling. Este sistema es el verdadero, pues es la expresión mas completa de toda la realidad, de la existencia universal. Schelling ha dado al mundo este sistema, mas lo ha dejado lleno de defectos é imperfecciones de toda especie. Hegel posterior á Schelling pertenece á esta escuela; se ha hecho un lugar á parte, no solo desarrollando y enriqueciendo el sistema, sino dándole tambien en muchos conceptos una nueva faz.... Hegel ha tomado mucho de Schelling; yo, mucho mas débil que uno y otro, he tomado de los dos. Es una locura echármelo en cara, y ciertamente no hay en mí mucha humildad en reconocerlo (1).»

(1) *Fragmentos filosóficos*, p. 29.

Decir de un sistema que es verdadero, y la expresión más completa de toda la realidad, es hacer de él un bello elogio. Y parecería que, para ser consiguiente consigo mismo, debiera adoptar el autor este sistema y hacer de él el suyo; sin embargo no sucede así; y sería una grande injusticia confundir el eclecticismo con el hegelianismo. Su teoría leibnitziana de la fuerza activa y libre; y las restricciones que opone á la confusión de Dios con el mundo, no permitirán jamás afirmar la identidad de estos dos sistemas.

¿Qué es pues el eclecticismo, ó al menos la Teodicea ecléctica? Lo confieso francamente, no es fácil definirlo. Si le oponen los pasajes tan expresos y terminantes que os he referido ó analizado, y en los que se hallan tan claramente enseñadas la unidad de sustancia y la necesidad de la creación; si quereis sacar sus consecuencias, os responde: ¡Mas qué! ¿es que no enseño que hay tantas sustancias como fuerzas? ¿Es que no enseño la libertad del hombre, y con ella la libertad de Dios, puesto que el criador no puede poseer menos perfecciones que sus criaturas?

Entre aserciones semejantes, naturalmente se encuentra uno embarazado; sin embargo, ¿seremos tachados de injusticia concluyendo ó bien que jamás ha sido expresado el eclecticismo de una manera sencilla y categórica, ó bien que se compone su doctrina de elementos heterogéneos? De cualquier modo que sea, quedará evidente para todos, que no está en derecho el eclecticismo de quejarse de las diversas interpretaciones que se han dado á sus teorías; y que si ha habido mala inteligencia, debe culparse á sí mismo.

Ha conocido también el eclecticismo la necesidad de explicarse; estas explicaciones sucesivas son las que debo ahora daros á conocer. La última exposición que os he presentado data de 1828. En 1838 apareció una nueva edición de los *Fragmentos*, precedida de un nue-

vo prefacio. Aquí rechaza el fundador del eclecticismo la acusación del panteísmo, conviniendo en que hay alguna cosa buena y útil en este sistema. Sostiene que no ha confundido á Dios con el mundo; sin embargo, reconoce y afirma que no hay mundo sin Dios, lo mismo que Dios sin mundo, porque no nos es comunicado Dios sino como causa absoluta. Muestra en seguida las diferencias que existen entre su sistema y el de Espinosa y de los eleáticos. Ya hemos señalado estas diferencias. «El Dios de Espinosa es una pura sustancia y no una causa. La sustancia de Espinosa tiene atributos mas bien que efectos. En el sistema de Espinosa es imposible la creacion; en el mio es *necesaria*. En cuanto á los eleáticos no admiten ni el testimonio de los sentidos, ni la existencia de la diversidad, ni la de ningun fenómeno; absorben el universo entero en el abismo de la unidad absoluta (1).»

Así, en 1833, defendiéndose del espinosismo, y del eleatismo, y sosteniendo que no confundia á Dios con el mundo, reconocia tambien el eclecticismo la necesidad absoluta de la creacion, y no concebía *un mundo sin Dios como un Dios sin mundo*; estas son las expresiones propias. Las relaciones con la filosofía alemana son altamente confesadas. El pasaje sobre la filosofía de lo absoluto que os he citado está tomado de este prefacio.

En 1838 hubo tercera edicion de los *Fragmentos*, y tercer prefacio.

En primer lugar, la filosofía alemana, que se consideraba todavia en 1833 como la filosofía verdadera y completa, aparece algun tanto decaida de la estimacion del eclecticismo. Despues de algunas observaciones llenas de exactitud en favor del método psicológico, y dirigidas contra el método alemán, se fija esta cuestion: «¿A qué Dios aspira hoy M. Schelling? ¿Es á la abstrac-

(1) *Fragmentos*, t. I, p. 18, 19, 20.

cion del ser, del cual me he tomado la libertad de burlarme un poco, con todo el respeto que tengo y debo á la memoria de Hegel (1)? no seguramente. ¿Es á la identidad absoluta del sugeto y del objeto de la filosofía de la naturaleza? no parece así. El Dios de M. Schelling es el Dios espiritual y libre del cristianismo, lo celebro de todo corazón (2).»

Así, en 1838, se burla de la filosofía de lo absoluto que era la vida universal en 1833, y se felicita á M. Schelling por haberla abandonado.

En seguida se vuelve á las acusaciones de que es objeto el eclecticismo. Se reducen estas á dos principales: 1.^a Hay una sola y única sustancia de la cual el yo y el no-yo no son sino modificaciones. 2.^a La creacion del mundo es necesaria. «Se declara rechazar absolutamente y sin reserva estas dos proposiciones en el sentido falso y peligroso que ha querido dárselas.»

Cuando se ha hablado de sustancia única, no debe entenderse esta palabra en su acepcion ordinaria, sino como la han entendido Platon, los doctores mas ilustres de la iglesia y la sagrada Escritura, en la grande palabra: *Yo soy el que soy*. Evidentemente se trata entonces de sustancia que existe con una existencia absoluta, eterna; y es muy cierto que no puede haber allí mas que una sola sustancia de esta naturaleza. Si se ha designado el yo y el no-yo por la palabra fenómenos, era en oposicion á la de sustancia, entendida en sentido platónico y reservada á Dios. Habiendo declarado frecuentemente que el yo es una causa y una fuerza reales, y

(1) No, en 1833, y una página despues del mas magnífico elogio de la filosofía de lo absoluto, no podia M. Cousin burlarse ni de Schelling ni de Hegel. Fijela vista el lector sobre la página 31 del 2.^o prefacio, y no encontrará la sombra de una burla.

(2) *Fragmentos*, t. 1, p. 13.

hallándose implicada la idea de sustancia en la de fuerza, se creará inútil decir que fue una sustancia (1).

Mas para salir al encuentro de honestos escrúpulos, se consiente voluntariamente en llamar al yo y al no-yo con el nombre de *sustancias finitas*. Es necesario pues en adelante añadir á las expresiones de fenómenos y fuerzas, aplicadas al hombre y á la naturaleza, la de *sustancias finitas* (2).

Viene en seguida la explicacion sobre la necesidad de la creacion. La expresion de necesidad parece poco reverente hácia Dios, cuya libertad tiene aire de comprometer; la expresion de *necesidad* está pues retirada; pero se la explica retirándola. Asegúrase que esta expresion no encubre misterio alguno del fatalismo: «No obra ni puede obrar Dios sino en conformidad á su naturaleza; su libertad es relativa á su esencia. Ahora bien, la fuerza en Dios es adecuada á la sustancia, y la fuerza divina está siempre en acto. Dios es pues *esencialmente activo y criador* (3).»

Así no crea Dios necesariamente, sino *esencialmente*. Pesad estas palabras y esta distincion. Si fuese Dios una fuerza ciega y sometida á la ley terrible de un destino extraño á su voluntad, la creacion entonces seria necesaria. Para que sea libre, basta que obrase Dios en dependencia de su propia esencia; que obrase Dios espontánea y voluntariamente y sin violencia. En efecto, se nos dice, la libertad no consiste en deliberar y en elegir; no consiste tampoco en la facultad de obrar ó no obrar. Obrar de una manera conforme á su naturaleza, y exen-

(1) Se ha dicho expresamente lo contrario: «No quiero decir que todo objeto tenga su sustancia propia é individual; pues diria un absurdo, siendo nociones contradictorias, *sustancialidad é individualidad*.» *Loc. cit.*

(2) *Fragmentos*, t. 1, p. 19 hasta la 21.

(3) *Ibid.*, t. 1, p. 22.

to de violencia exterior, esto es ser libre. «La espontaneidad es la forma eminente de la libertad de Dios.... Cuando Dios obra, obra libremente sin duda, pero no arbitrariamente y con la conciencia de haber podido elegir el otro partido (1).» La libertad no consiste pues en la eleccion. No podia abstenerse Dios de criar; exigia su esencia que criase; y sin embargo es libre la creacion, porque no es impuesta á Dios por una fuerza extraña. Hé aquí á qué se reducía, en 1838, la libertad de Dios (2).

En resúmen, en el célebre prefacio de 1838, se añaden dos palabras, las de *sustancias finitas*; y se retiran otras dos, las de *creacion necesaria*. Mas segun la explicacion que acabo de bosquejaros fielmente, se retira la palabra y se retiene la cosa. Pues si, en 1838, presentais al eclecticismo esta cuestion: ¿Dios puede no criar? responderá el eclecticismo: No; puesto que le impone su esencia la creacion. Crea *esencialmente*. Verdad es que esta necesidad no es un *fatum* ciego y externo; sino que es siempre una necesidad, y, si se quiere, una necesidad moral.

Estaban aquí las cosas en 1838. En 1842 se han ilustrado mucho mas (3).

(1) *Fragmentos*, t. I, p. 26, 27.

(2) Habria otras muchas reflexiones que hacer sobre la manera con que entiende M. Cousin la libertad, y en general sobre su sistema de defensa; pero nos llevaria esto muy lejos; remitimos al lector á la disertacion de M. Gioberti.

(3) En su prefacio á los *Pensamientos de Pascal* se queja M. Cousin de que, en los recientes ataques contra su filosofía, se ha suprimido, *con una triste habilidad*, las explicaciones dadas en sus diversos prefacios; y hace observar que la edicion 3.^a de los *Fragmentos* data de 1838. Por lo que pueda concernirnos, declaramos á M. Cousin que jamás hemos visto la edicion 2.^a de sus *Fragmentos*, y que la 3.^a no hallégo á nuestra noticia hasta en 1841.

En primer lugar, respecto á la unidad de sustancia, nada hay mas sencillo que la declaracion de 1838. Queda averiguado que el eclecticismo, desde esta época, admite una pluralidad de sustancias y la realidad de las sustancias finitas. Pero la teoría de la creacion estaba aun oscurecida por densas nubes. Veamos si se ha conseguido disiparlas.

Despues de haber distinguido dos clases de necesidades, la necesidad física y la moral, y haberlas retirado ambas, se contenta con afirmar que la creacion es una *conveniencia soberana* en el criador. «Dios fue perfectamente libre para criar ó no criar el mundo y el hombre, como lo soy, de tomar tal ó cual partido (1).» Jamás habiamos encontrado en los escritos del eclecticismo una proposicion semejante. Recordad lo que se ha dicho en 1826 y 1828 sobre la causa absoluta y absolutamente creadora. Recordad que en 1833 se afirmaba que no habia mundo sin Dios lo mismo que Dios sin mundo. Recordad que en 1838 se aseguraba que la creacion era esencial á Dios. ¡Qué distancias desde esta época! Pero en fin la proposicion existe; ¡está escrita, y Dios sea loado! Solamente se añade una explicacion que compromete un poco la fuerza y la manifestacion, y que nos coloca en nuestras perplejidades anteriores. «Dios ha criado, se nos dice, porque ha encontrado la creacion mas conforme á su sabiduría y bondad. La creacion no es un decreto arbitrario, es un acto fundado en razon. Puesto que se ha decidido Dios á la creacion, la ha preferido; y la ha preferido porque le ha parecido mejor que lo contrario. Y si ha parecido mejor á su sabiduría, convenia pues á esta sabiduría, armada de la omnipotencia, producir lo que la parecia mejor (2).»

(1) Prefacio á los *Pensamientos de Pascal*, p. 28.

(2) Ibid., p. 49.

Observad aquí de paso que delibera y elige Dios, cuando antes consistia la libertad divina en la carencia de toda eleccion.

Siendo mejor criar que no *criar*, era pues conveniente á Dios criar. Tal es la última palabra del eclecticismo sobre esta grave cuestion. Invoca despues á Santo Tomás, y no sé en verdad con qué fundamento; invoca tambien el optimismo de Malebranche y de Leibnitz. En cuanto á este último punto, es necesario observar que existe una diferencia esencial entre el optimismo de Leibnitz y el del eclecticismo. Decian Leibnitz y Malebranche: Dios es libre para criar ó no criar; la creacion no es para él una conveniencia, puede pasar sin ella; mas si se decide libremente á criar, debe elegir lo mejor. Respondian Bossuet y Fenelon: Si creando Dios debè elegir lo mejor, cómo la creacion es mejor que la nada, debe preferir tambien la creacion á la nada; y asi tratan de poner á los grandes filósofos del optimismo en contradiccion consigo mismos. Mas de todas partes se ha convenido en que la creacion jamás podia ser ni una necesidad, ni tampoco una conveniencia para Dios. «Dios, decia Fenelon, no es mas perfecto obrando como no obrando fuera de sí.» Pues bien, esto es lo que no dice el eclecticismo; y aun parece decir lo contrario. Su optimismo no es pues el de los grandes hombres que invoca; creo que el optimismo ecléctico compromete la libertad de Dios. Sin admitir en Dios nada de arbitrario, no se debe admitir otro motivo en la creacion mas que la bondad divina. Me refiero á lo que he dicho sobre esta cuestion.

Hemos seguido el eclecticismo en su historia; hemos señalado sus fases diversas; hemos averiguado el punto de donde ha partido y el término á donde recientemente ha llegado. ¿Son todas estas evoluciones los desarrollos regulares de una misma doctrina? ¿O bien es necesario ver un cambio real de doctrina? Es cuestion

que dejare á vuestra apreciacion. Asegura el eclecticismo que no hace concesion alguna que explica solamente su pensamiento íntimo, nadie tiene derecho de contestarle. Sin embargo, si solo se atendiese á las doctrinas públicas y textos impresos, sería otra cosa. Debo decirlo con franqueza, nada me parece menos conciliable que los antiguos y nuevos principios de la Teodicea ecléctica. Como confiesa el fundador del eclecticismo que la primera expresion de su opinion era defectuosa y podia dar lugar á desgraciadas interpretaciones, y reimprime sus libros sin modificar nada, es manifesto que la doctrina ecléctica presenta en su conjunto contradicciones palpables. Llamamos á este exámen á todo hombre imparcial; hágase solo la comparacion de los textos y se llegará á la conviccion que emitimos. Si así es, será siempre sospechosa la ortodoxia del eclecticismo. Hablo de ortodoxia, porque, como sabéis, no cesa de asegurar el eclecticismo que su sistema es conforme á la teología católica.

De cualquier modo que sea, debemos felicitarnos de las últimas explicaciones que separan las doctrinas actuales del eclecticismo de las funestas teorías de lo absoluto. Una union que debe desear todo hombre de bien se hace por aquí más fácil. Sería una felicidad para la religion contar con un aliado en la primera escuela filosófica de los tiempos modernos. Empero todavía no ha llegado el momento afortunado de esta reunion; debe aun el eclecticismo muchas explicaciones al mundo católico.

Después de haber expuesto y discutido los principios del racionalismo moderno, podemos caracterizar en algunas palabras sus doctrinas sobre la creacion y la Trinidad. Lo que vamos á añadir está contenido en la leccion precedente; pero es importante ponerlo en orden.

Es reemplazado el dogma cristiano de la creacion en las teorías alemanas y humanitarias por el de la unidad de sustancia. La sustancia única se desarrolla y manifiesta en la naturaleza y en el espíritu. Sin duda es inútil

til hacer observar el intervalo inmenso que separa al dogma cristiano de esta teoría. En la discusión del hegelianismo y del sistema del *Bosquejo*, hemos manifestado las contradicciones, y deplorables consecuencias de esta hipótesis. El eclecticismo, acabamos de verlo, ha reconocido que la unidad de sustancia implica el panteísmo y todas sus consecuencias; se defiende también de haber enseñado siempre esta doctrina, y admite de una manera expresa la pluralidad y realidad de las sustancias finitas.

Con la unidad de sustancia tienen las teorías de la Trinidad un sentido muy diferente del del dogma cristiano. La más completa y consecuente de estas teorías, la de Hegel, nos manifiesta el sentido y tendencia verdadera de todas las demás.

A los ojos de Hegel, la sustancia de todas las cosas, la esencia universal, el pensamiento y actividad considerados ante todo el desarrollo, nos representan la primera persona de la Trinidad, designada por el cristianismo bajo el nombre de Padre.

El tránsito de la sustancia indeterminada á la existencia realizada, la transformación de la esencia infinita en universo, el mundo en que vemos estrellarse y dividirse en una multiplicidad infinita la unidad primitiva, son figuradas por el Hijo de Dios, por la segunda persona de la Trinidad que manifiesta la sustancia divina.

En fin, cuando llega el entendimiento al último término de sus desarrollos; cuando se reconoce á sí mismo, afirmando la identidad de lo finito y de lo infinito, la identidad universal; cuando por esta afirmación entra en sí mismo se iguala y completa á sí mismo, es el Espíritu Santo, la tercera persona de la Trinidad.

Implica esta teoría la confusión de Dios con el mundo, y nos presenta los tres momentos de la existencia universal en el sentido de Hegel. La causa oculta del mundo es el Padre; el mundo es el Hijo; la conciencia de la identidad universal es el Espíritu Santo.

No haré al dogma cristiano la injuria de compararle con esta teoría. Después de todo lo dicho sería superflua toda nueva explicacion. La teoría hegeliana de la Trinidad no puede tener mas valor que el sistema del cual es una aplicacion. Pues bien, hemos refutado ya este sistema.

La teoría hegeliana de la Trinidad tiene el mérito de mostrarnos la esencia y el fondo de todas las Trinidades nuevas del racionalismo. Asi la Trinidad sansimoniana, la informe Trinidad bosquejada por el autor del libro de la *Humanidad*, en un artículo de la *Revista independiente* del mes de abril de 1842; la Trinidad ecléctica misma, tal como se enseñaba en 1828, y que se componia de lo infinito, de lo finito y de su relacion; todas estas teorías tienen su último término y su mas completa expresion en la teoría de Hegel. No creemos necesario insistir mas tiempo sobre este objeto.

LECCION XXI.

RESÚMEN Y CONCLUSION.

Resúmen de toda la parte crítica de este curso. — Las tres fracciones de la escuela hegeliana: la derecha, el centro y la izquierda. — La izquierda hegeliana toca al ateísmo. — Nueva direccion de Schelling. — Dos movimientos en la filosofía alemana. — Se reproduce este mismo fenómeno entre nosotros. — Los progresistas y el eclecticismo. — Desfallecimiento del racionalismo. — Resúmen de la enseñanza positiva del curso. Conjunto y unión de las partes de la Teodicea cristiana. — La doctrina cristiana sola puede satisfacer todas las necesidades é instintos del hombre.

A fin de someter el dogma cristiano á una contraprueba por el exámen de las doctrinas que le niegan y querrian reemplazarle, hemos interrogado en las últi-

mas lecciones al racionalismo; hemos entrado en sus escuelas; hemos prestado oído atento á las enseñanzas que parten de sus cátedras; ¿y qué hemos aprendido? ¿cuál es el resultado de nuestros estudios? Ha llegado el momento de hacer el inventario de nuestras adquisiciones. Para llegar á este término es necesario abrazar de una mirada el conjunto de doctrinas que sucesivamente hemos examinado y discutido. Se ha presentado á nosotros en primer lugar la sabia Alemania. Hé aquí bien pronto un medio siglo que se entrega con un ardor infatigable á las especulaciones filosóficas. Ha producido en la filosofía genios comparables acaso á lo mas grande que la antigüedad habia conocido. En esta patria de la reforma de Lutero, sobre este suelo germánico en el que habia recibido la fe cristiana tan profundos sacudimientos, el espíritu cristiano no presentaba mas que una impotente barrera al ardor de las innovaciones; y el pensamiento sin regla podia desarrollarse sin obstáculos. Esta libertad ilimitada de la especulacion era favorecida tambien por los defectos y cualidades del genio germánico. Poseídos de la abstraccion, olvidando bien pronto la vida y la realidad, no apercibiéndose sino muy lentamente de las consecuencias prácticas de las doctrinas, podia llegar prontamente este genio á los últimos límites de una teoría. Se ha presentado al mundo en este desarrollo de la filosofía germánica un gran espectáculo, digno de la observacion de todo hombre que piensa. Cuatro maestros han dirigido sucesivamente este movimiento del pensamiento. Hemos descubierto el lazo secreto que existe entre sus trabajos y sistemas; y habeis visto á Fichte proceder de Kant; á Schelling y Hegel proceder á la vez de Kant y de Fichte. Con las diversidades reales reina en esta filosofía una unidad profunda que en Hegel ha llegado á su apogeo. Sin embargo la opinion del filósofo de Berlin se halla rodeada frecuentemente de nubes, y se oculta bajo expresiones obscuras; un estilo

embarazoso parece calculado expresamente para encubrirlo en parte. Así, después de haber fijado principios inconciliables con la personalidad divina, habla Hegel algunas veces como si la admitiese. De aquí nacen en la escuela hegeliana interpretaciones diversas de la doctrina del maestro, diversas fracciones que se designan bajo los nombres de *derecha*, de *centro* y de *izquierda*. Querían la derecha y el centro acomodarse al cristianismo y aliarse mas ó menos con sus principios. Los filósofos de este partido hacen profesion de respeto hacia el cristianismo y hablan el lenguaje cristiano. Pero no es en su boca mas que un contra-sentido. No pueden disimularse á sí mismos, no pueden disimular á los demás que bajo estas apariencias de paz y de concordia se oculta la hostilidad mas profunda. Destruyen los dogmas cristianos por sus interpretaciones hegelianas; y los reemplazan con unas especulaciones que no tienen nada de comun con el cristianismo. La posición que toman es pues la mas antilógica y peor de todas.

La izquierda hegeliana, al contrario, desarrolla con claridad y precisión los principios del maestro, y los hace accesibles á las inteligencias mas vulgares. En esta fracción de la escuela hegeliana se ha hecho una nueva elaboracion de la doctrina del maestro. Es importante señalarla.

¿Cuál ha sido el resultado de esta nueva elaboración? Ha llegado el momento de decirlo: este resultado ha sido el ateísmo mas expreso.

No podia suceder de otra manera. Habia enseñado Hegel una sola esencia que se desarrolla en la naturaleza y en la humanidad, y que llega por el entendimiento humano al conocimiento de sí misma. Partiendo de este punto de vista es absolutamente necesario negar una inteligencia infinita, una voluntad infinita, anteriores al mundo. Es necesario negar un plan concebido antes de la creacion del mundo; una causa libre del mundo; una

providencia dirigiendo al mundo. Es necesario negar tambien en la esencia infinita el conocimiento perfecto y adecuado de sí misma. Hé aquí otras tantas negaciones inevitables; mas al lado de estas negaciones hay tambien afirmaciones tan necesarias. Es necesario afirmar que no hay verdad distinta del ideal que se desarrolla en la humanidad. Es necesario afirmar que no hay otra ley mas que su voluntad ó su pasion. Es necesario afirmar que no hay nada que esperar ni que temer. Es necesario afirmar que la humanidad no tiene otra religion mas que la libertad, y que no hay otro Dios mas que el entendimiento humano.

Advertid que hablamos del entendimiento humano, y no de los individuos de la especie humana. A los ojos del hegelianismo, son los individuos para servirme de las imágenes familiares al antiguo panteísmo, como las olas, como las espumas que se elevan y desaparecen al mismo tiempo sobre la superficie agitada del océano de la existencia. El individuo no es mas que un momento de la vida universal; un aspecto de lo absoluto mostrándose un instante para desaparecer bien pronto para siempre. El ser abstracto, la *humanidad*, es solo: el ser real, el individuo no existe. El ser abstracto es Dios; el ser real no es nada. Haced ahora la suma de estas negaciones y afirmaciones; ¿á qué equivaldrá? buscad una palabra para designarla. Conjuro á vuestra razon; apelo á vuestras conciencias para que la indiqueis; no hallareis otra que la del ateísmo.

No os admireis pues de que la izquierda hegeliana haga sencillamente profesion de ateísmo; ha sido consecuente á las enseñanzas del maestro. Permitidme, señores, comunicaros un pasaje de un escrito que puede considerarse como el último manifiesto de esta escuela. Data escrito de 1843, es una declaración de principios dirigida á la segunda cámara de los estados de Sajonia, en respuesta á la exposicion de los motivos del decreto

del gobierno sajón, que ha suprimido los *Anales alemanes* órgano de esta escuela. Eran acusados sus partidarios por el ministerio de Dresde de negar el cristianismo, de hacer consistir toda la teología en la antropología; de abandonar la fe de un ser supremo por la adoración de sí mismos; y de no reconocer otra religión que la de su libertad.

Hé aquí cómo terminan su justificación: «Coloca el verdadero cristianismo todo principio divino en el hombre y establece el cielo sobre la tierra. Mas no se ha querido creer en Cristo; no se le ha seguido. Viene ahora la filosofía que dice: no podeis conocer nada mas elevado que el entendimiento. El entendimiento humano tal como lo manifiesta el trabajo de la historia del mundo, es este entendimiento, y toda grandeza y divinidad son obra suya. Entregaos pues al entendimiento humano; trabajad en su eterna obra del reconocimiento de sí mismo y de la naturaleza, y estad seguros que realizareis el alto pensamiento del cristianismo. Hé aquí el lenguaje de la nueva filosofía. Qué ceguedad pues motivar la supresión de los *Anales* en razon á que no admite la filosofía ningun ser supremo. Al contrario, ella y ella sola es la que reconoce el ser supremo en su realidad. Pero á la verdad, no es mejor tratada la filosofía que el fundador del cristianismo, cuyas palabras han sido acusadas y despreciadas. Hé aquí en efecto lo que sucede á la nueva filosofía cuando manifiesta que la ciencia del ser de Dios no es otra cosa mas que una imagen reflejada de la del hombre. Tal es el hombre, tal es Dios. Pero la filosofía no es la idolatría, no idolatra nada la filosofía; para ella nada de idolatría, nada de imagen divina grabada. Su culto, el mas real que existe, es solamente la cultura del entendimiento, del pensamiento y de su fruto, la libertad (1).»

(1) Queja presentada por el doctor Arnold; Ruge de

No necesita este pasaje de comentario, confirma demasiado nuestras aserciones precedentes. No veis en este manifiesto mas que al hombre, el entendimiento humano, la libertad, esta palabra sagrada de la cual se abusa tanto y que cubre aquí el misterio del mas ciego fatalismo. Mas qué extraña aberración la de afirmar que enseña el cristianismo la doctrina de la nueva filosofía, y trasformar así el cristianismo en ateismo! ¿Puede hacerse un ultraje mas odioso al buen sentido y á la conciencia pública? ¡Hé aquí pues el último término de la especulacion alemana! ¡hé aquí el término á donde han venido á tocar cincuenta años de crítica y de investigaciones sabias, de invenciones arriesgadas é ingeniosas!

A la vista de las ruinas que tiene en su derredor esta filosofía; á presencia del abismo que tocaba bajo los pies del hombre y de la desesperacion que infunde en su corazon, la opinion se ha asustado de sí misma; ha retrocedido, y uno de los fundadores de la filosofía de lo absoluto, Schelling ha vuelto sobre sus pasos. Ha vuelto á tomar por su cuenta su sistema, lo ha retocado, explicado ó modificado con el objeto confesado de ponerle en armonía con el cristianismo. Hoy enseña Schelling la personalidad y libertad de Dios, la creacion, la revelacion, la caída del hombre, la divinidad de Jesucristo, y todas las grandes bases del cristianismo. No examino si ha abandonado realmente Schelling su primer sistema; si es muy consecuente consigo mismo en las nuevas aplicaciones que de él hace; si su cristianismo es el verdadero. Está demostrado lo contrario sobre este último punto. No, el cristianismo de Schelling

Dresde, y el imperio Wigaud, de Leipsik, con motivo de la supresion del diario *Anales alemanes de las ciencias y artes*, ordenada por el ministro del interior, el 3 de enero de 1843.

no es el verdadero; es una herejía, ó mas bien un tejido de herejías (1). Pero es un grande progreso la herejía, para la filosofía de lo absoluto. ¿Sabeis cuáles son las acusaciones que suscita Schelling contra Hegel y su escuela? Les echa en cara lo mismo que nosotros. Los acusa de no constituir mas que una filosofía de abstraccion impotente para comprender y explicar la realidad; de divinizar la nada y de convertir el cristianismo y la vida en una vana fantasmagoría. Lucha pues Schelling contra la escuela de Hegel, y procura separar la filosofía alemana de la senda funesta en que él mismo la ha colocado.

Tal es el doble fenómeno que nos presenta la filosofía alemana. Por un lado, un movimiento rápido que la arrastra hácia las últimas consecuencias de sus principios, hácia el abismo de toda negacion, hácia el ateismo; por otro un movimiento de vuelta que la trae hácia el origen de toda luz, de todo orden, de toda verdad hácia el cristianismo.

Nos presenta el estado filosófico de la Francia fenómenos semejantes y diferentes á la vez. Hay entre nosotros una escuela que tiene las analogías mas palpables con el hegelianismo; esta es el progresismo bajo sus dos principales formas, los socialistas y los humanitarios. Hemos mostrado que el punto de partida, el principio generador de su doctrina era exactamente el principio hegeliano de la unidad de sustancia. Conduce muy lejos este principio; acabais de ver dónde ha conducido á los discípulos de Hegel. Mas la escuela progresista no quiere ir tan lejos ni marchar tan de prisa. ¿Qué partido pues ha tomado? un partido fácil, el del silencio. Afectan los unos un grande

(1) El profesor de Berlin Mr. Marheinecke cuenta mas de veinte herejías en el nuevo sistema de Schelling.

desprecio hacia la metafísica, y quieren construir una teoría social sin una base filosófica. Inspiran compasión en verdad; excelentes gentes que se aventuran en la vía de las aplicaciones sin haber resuelto las formidables cuestiones que se fija inevitablemente el entendimiento humano, y cuya solución anhela sin cesar. Son los otros menos desdenosos de la filosofía y metafísica; mas no ha acertado escuela alguna á envolverse mejor entre nubes; ninguna escuela es mas rebelde al análisis y no entrega sus arcanos con mas discrecion. El libro de la *Humanidad* es un tipo en este género, al menos en la parte mas breve, es verdad, donde estan expuestas la naturaleza y las relaciones del mundo y de Dios. Greg haberos dado pruebas de ello. No es esto atribuir á esta escuela ningun retroceso de opinion, sino que creo que no ha llegado todavía á doctrinas muy sencillas. Aplíquese pues esta escuela á concebir bien los principios que establece antes; esfuércese á conocer bien el hegelianismo y la filosofía alemana, de los cuales habla tanto sin haberlos comprendido bien jamás. Formule entonces sencillamente un dogma sobre Dios, sobre el mundo y sus relaciones; y le aseguramos de escapar á las consecuencias extremas del hegelianismo si quiere permanecer fiel al principio hegeliano. Pero hasta ahora renuncie esta escuela á instruir al mundo, y á revelar á la humanidad un nuevo Dios y unas nuevas leyes.

Un solo hombre se ha expresado claramente en las filas de la escuela progresista. Ha querido obrar una alianza imposible entre el panteísmo y el cristianismo; ha comparado en su sistema el principio de la unidad de sustancia y el dogma cristiano de la Trinidad. Haberis visto resultar de esta mezcla adúltera contradicciones flagrantes y una doctrina que cae pedazo á pedazo. Si nos recuerda el progresismo á Hegel y su escuela, nos conduce el eclecticismo á Schelling. Goza exac-

tamente el eclecticismo en Francia el puesto del ilustre profesor de Berlin en Alemania. Le habeis visto en la última leccion explicar ó modificar sus doctrinas en un sentido mucho mas conforme al cristianismo.

Asi nos presenta nuestra filosofía los dos movimientos que acabamos de comprobar en Alemania. Verdad es que no se precipita ciegamente la escuela progresista en el abismo del ateismo como la izquierda hegeliana. Pero su silencio y parada me parecen muy significativos. ¿Se detiene porque entreve vagamente el abismo y no se atreve á arrostrarle! ¿No son también muy elocuentes las contradicciones contra las que ha venido á estrellarse el *Bosquejo*? En fin las enmiendas del eclecticismo me parecen tan gloriosas para la verdad como las del mismo Schelling.

Tal es el resúmen del estado filosófico. Hemos preguntado por Dios al racionalismo; le hemos exigido que nos explique el mundo y su autor, y nos ha respondido por su órgano mas poderoso y adelantado: no hay otro Dios en el universo que el entendimiento humano y su desarrollo infinito. Hemos fijado la misma cuestion á las escuelas progresistas y se han callado ó no nos han dado mas que sistemas incompletos é incoherentes. Nos hemos dirigido á la nueva escuela de Schelling y al eclecticismo; y estas escuelas iluminadas por la experiencia y conducidas por nobles instintos nos conducen al cristianismo.

¿Qué debemos concluir de todas estas grandes enseñanzas? Es claro que está agotado el racionalismo, y que le ha herido la muerte en el corazon. Mas expliquémonos bien para que no haya mala inteligencia. No entiendo por la palabra racionalismo la verdadera, la buena y eterna filosofía que apoyándose sobre los sentimientos y necesidades de nuestra naturaleza como sobre la razon, marchando siempre de concierto con la fe y bebiendo en ella nuevos socorros y luces, trata de en-

sanchar sin cesar los límites de la ciencia por una inteligencia mas profunda de todas las verdades que enseñan el sentido comun y la fe. Creo haber invocado frecuentemente á la razon, y haberla hecho tomar mucha parte en esta enseñanza para no ser reputado enemigo de la buena filosofía y de la legítima libertad del entendimiento humano. ¿Qué mayor prueba de confianza en la razon podia dar que examinar á su luz los sistemas que se nos presentan como sus mas bellas creaciones? Entiendo pues por racionalismo la filosofía que separando el ser humano, no desarrollando sino la facultad lógica, despreciando los instintos del alma y las necesidades del corazon, creyendo que se basta la razon y puede pasar sin la revelacion y sin la historia, no constituye mas que un vano sistema y deja al hombre abandonado á sí mismo en toda la desnudez de su pobreza. La filosofía racionalista es la que me parece herida de esterilidad, de impotencia y de muerte. Se ha agotado; ha producido todo lo que podia producir. ¿Creeis poder ir mas lejos que Hegel en la teoría de lo absoluto? ¿Creeis poder establecer un medio mas sólido de doctrina que el que propone en el *Bosquejo* un poderoso y magnífico genio? ¿Qué esperanza pues os queda? No podeis sin perderos llegar hasta donde Hegel, pues es llegar al ateismo; no podeis quedar en el medio soñado por el *Bosquejo*, porque es antilógico este medio. Os abandonan vuestros maestros mas ilustres y se adhieren al cristianismo. ¿Qué esperanza pues puede ser la vuestra? Os entiendo, ¡invocais el porvenir, cómodo refugio de los que nada tienen! Esperais en la manifestacion de un Dios nuevo; confiais en el poder del entendimiento que puede criar un nuevo Dios para la adoracion de los mortales; y no os apercibís de que proporcionais el triunfo de causa al hegelianismo que os espanta; pues cuando afirmais la venida futura de este Dios, afirmais el hegelianismo; es un empréstito que tomáis de él acaso

sin saberlo. Por otra parte invocar el porvenir, es decir al hombre que deja de vivir en el presente; es emplazar la vida. No, no puede pasar el hombre sin el conocimiento de Dios. Para vivir es necesario que haya conocido siempre y conozca tanto su principio como su fin. Sin este conocimiento no hay virtud, reposo ni dicha. Apelar al porvenir es pues confesar manifestamente su impotencia.

La grande cuestion: ¿qué es Dios? es la eterna piedra de toque para todos los sistemas que no son cristianos. Presentad siempre esta cuestion á los diversos sistemas que solicitan vuestra adhesion; meditad su respuesta y obtendreis la medida de su verdad. Ante esta formidable pregunta es como el racionalismo, ya por sus respuestas, ya por su silencio, ya en fin por sus vanas esperanzas, se ve obligado á confesarse vencido.

Puesto que no está la vida en el racionalismo, es necesario buscarla en otra parte. Volvamos la vista hácia el cristianismo; y permitidme presentaros en una sola mirada el conjunto de la doctrina desarrollada durante este año.

Tiene el mundo una causa, nada hay mas claro; pero ¿qué mas sencillo y filosófico á la vez que suponer esta causa perfecta é infinita? ¿Nos es dado concebir lo imperfecto y lo finito, sin lo perfecto é infinito? ¿Concebimos lo imperfecto y lo finito de otra manera mas que como la negacion de lo perfecto é infinito? ¿No precede la afirmacion á la negacion? Luego lo perfecto, lo infinito anterior á lo imperfecto y finito es la causa de lo imperfecto y finito.

Quien dice infinito dice el ser soberano y supremo que se basta plenamente á sí mismo. No puede bastarse á sí mismo el ser soberano é infinito mas que hallando en sí mismo su plena é infinita felicidad. Por el conocimiento y amor de sí mismo es como puede el ser infinito gozar de sí mismo. Mas como en Dios es todo sus-

tancial é infinito, el término de conocimiento que engendra Dios conociéndose, y el término de amor que produce amándose, son sustanciales, infinitos, personales, son el mismo Dios.

Así nos revela el augusto dogma de la Trinidad el secreto de la vida divina, é introduce la diversidad en la unidad sin destruir la infinitud.

Luego que han penetrado estas altas nociones el entendimiento con su luz; luego que son bien concebidas aparece en todo su brillo la libertad infinita de Dios.

La idea de lo finito en Dios, el arquetipo del mundo no representa á Dios en su infinitud y se distingue del Verbo consustancial. No puede perfeccionar esta idea la inteligencia divina; pues no se puede añadir un nuevo grado de perfeccion á lo que es infinitamente perfecto por su naturaleza.

Si la concepcion ideal del mundo no perfecciona el pensamiento divino, con mayor razon la realizacion de este pensamiento por la creacion no le procura perfeccion alguna nueva.

La creacion es la manifestacion exterior del Dios. Este acto de absoluta libertad es esencialmente la produccion de sustancias que no existian antes. La bondad y el amor desinteresados perfectamente y por consiguiente siempre libres, son el motivo, el único motivo de la creacion.

Inagotable en su principio, tan indefinida como se la supone, ya en su duracion, ya en su extension y ya en la multitud de seres que contiene, esta creacion es siempre necesariamente finita, pues su ley esencial es el tiempo, el espacio y el número que implican siempre límites.

Pero aunque esencialmente finita es digna de Dios, puesto que es hecha á su imagen. Reproduciendo las leyes íntimas del ser divino por un progreso incesante y continuo, se eleva sin cesar hácia Dios; y en sus seres

mas nobles tiende á unirse á él de la manera mas perfecta sin confundirse jamás con él.

-02 Tenemos pues una causa real, es decir, poderosa, inteligente, sabia, buena, en una palabra, infinita. Tenemos tambien un efecto real, es decir, un mundo que no es un fenómeno, una apariencia, sino una existencia verdadera, aunque siempre finita.

-03 Tal es el resumen de toda la parte positiva de esta enseñanza. Esta doctrina sin duda no desvanece todas las dificultades, no desgarrá todos los velos y descubre todos los misterios; pero al menos no encontrareis en ella las chocantes contradicciones contra las cuales van á estrellarse las demas teorías; un rayo luminoso penetra la noche del misterio, y una blanca aurora anuncia el dia mas resplandeciente. En el seno de las profundidades aun insondadas resuenan armonías que alegran la inteligencia; y si no se hacen entender estas armonías todavia mas que en el retiro del alma, si la luz está aun mezclada de sombra, ¿no es este temperamento conforme á un estado de prueba, no está bien calculado para la iniciacion de la criatura?

-04 Al mismo tiempo que la inteligencia halla la verdad en la doctrina cristiana, el alma y el corazon beben allí á torrentes la vida y la fuerza.

-05 Rehusa el alma humana ver en el mundo el desarrollo de una vida universal que se elevaria de grado en grado hasta la inteligencia de sí misma. Quiere reconocer allí la manifestacion de un ser soberanamente perfecto, poderoso inteligente y bueno, que nos habla por las mil voces de la naturaleza, siempre presente aunque invisible en el seno de su obra.

Necesita apoyarse la voluntad sobre la idea de un orden eterno y absoluto, sobre la nocion de una justicia inmutable. Este solo pensamiento puede animarnos á los combates y sacrificios de la virtud.

-06 Reclaman todos los instintos del hombre una pro-

videncia, testigo incorruptible de todos los movimientos de los corazones, refugio contra los arrebatos de las pasiones; y asilo seguro de todos los que padecen.

En fin, aspira todo el ser humano á un infinito vivo, real y personal, que nos comunique todos los secretos de la verdad, de la cual está ávido el entendimiento; que nos inunde de toda la dicha que presiente el corazon.

Asi la filosofía de la fe, la filosofía teológica está en armonía con todas las necesidades del hombre; y el Dios del cristianismo será siempre el Dios de la humanidad. La fe inteligente es pues el principio de la luz, del orden, de la paz y dicha. El racionalismo al contrario, diseca y marchita la inteligencia y el corazon. ¿Dónde está la vida? ¿Dónde la muerte? Decidid y escoged.

FIN.

TABLA

DE LAS MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE TOMO.

El traductor.....	Y
Dedicatoria á Monseñor el Arzobispo de París.....	IX
Recomendacion de Monseñor el Arzobispo de París.....	X
Prefacio.....	XVI

LECCION I.

DE LA TEOLOGÍA.

Necesidad de tener ideas exactas acerca de la naturaleza de la teología.—Su objeto: la revelacion, Dios y el hombre en su naturaleza y en sus relaciones mas misteriosas y profundas, lo infinito.— Fuentes de la teología: estando depositada la revelacion en la Escritura y en la tradicion, y confiada á la iglesia, las fuentes especiales de la teología son la Escritura, la tradicion y las definiciones de la iglesia; la autoridad de los padres y de los teólogos, y todas las fuentes legítimas del conocimiento humano proveen á la teología de sus principios secundarios.— Procedimientos sobre que se eleva la ciencia teológica; distincion entre la fe y la teología, que es la *ciencia de la fe*; uso de la razon en la teología; la razon sistematiza, desarrolla, prueba y explica las verdades reveladas.— Las verdades demostrables, siendo tambien el objeto de la revelacion, caen bajo el dominio de la teología, que puede tratarlas por el método puramente racional.— Consecuencias de los principios establecidos: la teología es una ciencia de auto-

ridad y una ciencia de razon ; la teología y la filosofía son distintas, mas no deben jamás estar separadas ; males que se siguen de esta separacion ; necesidad de la teología filosófica ; disposiciones para este estudio. 23

LECCION II.

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA.

Utilidad de la historia de la teología. — Resumen de la leccion precedente. — Dos partes en la teología : la una inmutable, y la otra variable ; fundamento de la historia de esta ciencia. — Tres épocas en esta historia : época primera, que abraza los seis primeros siglos. — Carácter de los tiempos apostólicos, que determina el de la teología en este siglo de formacion ; san Ignacio. — Las apologías, primeros ensayos de la controversia y de la exposicion científica del cristianismo ; Atenágoras y san Justino. — La escuela de Alejandría y su influencia sobre la teología ; Orígenes, sus trabajos y su método. — Estado de la ciencia cristiana desde los siglos II y III. — Prodigioso desarrollo de la teología en los siglos IV y V ; los padres y sus trabajos ; san Atanasio y san Agustin ; filosofía teológica ; literatura cristiana ; transformacion del mundo. 42

LECCION III.

CONTINUACION DE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA.

Epoca segunda ; la edad media. — A pesar de todas las calamidades que trajo consigo la irrupcion de los bárbaros, la continuacion de las escuelas y de la enseñanza teológica se mantiene ; carácter de esta enseñanza ; tentativas para formar un cuerpo completo de doctrina. — Renacimiento de los estudios en el siglo XI ; renovacion de la filosofía cristiana en la abadía de Bec ; san Anselmo. — Orígen de la escolástica ; filosofía que produce ;

relaciones de la iglesia con esta filosofía. — La escolástica aplicada á la teología; el método escolástico llega á su apogeo en santo Tomás de Aquino: *la Summa teológica*. — Sucesores de santo Tomás; la escolástica degenerada; juicio sobre este método. — Epoca tercera: los tiempos modernos. — La reforma y su acción sobre la teología; gran desarrollo de erudición y de ciencia. — Bacon y Descartes; alianza de la teología con la filosofía cartesiana. — El racionalismo moderno; rompimiento de la alianza de la teología y de la filosofía; sus resultados. — Necesidad de una nueva alianza entre la teología y la ciencia. 61

LECCION IV.

MÉTODO TEOLÓGICO.

Vuelta sobre la historia de la teología, y enseñanza general que resulta de esta historia. Disposiciones del siglo XIX para la teología. — Objeto de la lección, *el Método*: importancia del método en todas las ciencias. — El método teológico que debe resultar de la naturaleza de la teología; debe ser un método histórico y filosófico. — Método histórico; investigar y establecer el origen y desarrollos de los dogmas; refutar las teorías racionalistas; estudiar los obstáculos que han encontrado los dogmas; las herejías, sus caracteres y efectos; resultado general de este estudio; los caracteres divinos del dogma. — Método filosófico: buscar en el dogma la verdadera explicación, la verdadera filosofía de Dios y del hombre; concepción de los misterios; límites y reglas de este orden de concepción. — Primer grado de la filosofía cristiana: reconocer que no hay contradicción en los misterios. Segundo grado: concebir las leyes y conveniencias que descansan en la idea del misterio. Tercer grado: conocer todas las relaciones de los misterios con la naturaleza humana, las ciencias y la historia. — Con-

tra-prueba de la filosofía católica por el examen y refutación del racionalismo. — Idea completa de la demostración católica..... 82

LECCION V.

EXISTENCIA DE DIOS.

Punto de partida de la demostración de la existencia de Dios en la conciencia formada por el cristianismo. — Opinión de algunos filósofos que considerarán la existencia de Dios como un objeto de pura fe: lo verdadero y erróneo de esta opinión. — Las demostraciones de la existencia de Dios no son inductivas, sino deductivas. — La idea de Dios es el fondo de la razón humana; sin ella nada podemos concebir, pensar ni hablar. — Todas nuestras nociones de verdad, bondad y belleza, y todas las aspiraciones de nuestra alma demuestran á Dios. — Nueva demostración de lo infinito personal y distinto del mundo, ó de la existencia de Dios: la conciencia y sus elementos: lo finito é infinito y su relación; lo infinito causa libre de lo finito. — Con estas ideas nos son dadas las existencias, las realidades. — Siendo la idea de lo infinito la de la perfección absoluta, implica la idea de lo infinito personal y distinto del mundo. — Examen de la tentativa de Hegel para identificar lo finito con lo infinito. — La personalidad no es una limitación en Dios..... 100

LECCION VI.

TEODICEAS DE PLATÓN Y DE ARISTÓTELES.

Resumen de la lección precedente. — Necesidad de averiguar el poder de la razón humana abandonada á sí misma en relación al conocimiento de Dios; es necesario proceder por los hechos; la antigüedad, y principalmente Platón y Aristóteles, deben

ser el objeto de esta investigacion. — Teodicea de Platon: los tres factores de la existencia segun Platon: las ideas, Dios y la materia prima. Relaciones entre estos tres principios: las ideas estan separadas de Dios, y la materia es eterna, necesaria é increada. — Consecuencias de esta teoria; límites en la inteligencia y omnipotencia divinas; alteracion profunda de la verdadera nocion de lo infinito. — Teodicea de Aristóteles; el mundo es necesario, eterno y eternamente organizado: nunca está separada la materia de la forma ni de la individualidad; aunque el principio del movimiento sea inherente al mundo, este tiene necesidad de un motor. Este motor es Dios; mueve al mundo como causa impulsiva y atractiva y sin conocerle. — Consecuencias de esta teoria; no es Dios la causa eficiente del mundo, no es mas que la causa final; Dios no es providencia; es regido el mundo por la fatalidad. — Juicio sobre estas teorías; su vicio radical; el cristianismo solo ha podido llenar los vacíos que presentan. 117

LECCION VII.

HISTORIA DE LA TEODICEA CRISTIANA.

Vuelta sobre la conclusion de la leccion precedente. — Eclecticismo cristiano aplicado á las doctrinas de la antigua filosofía. — Desarrollo de las pruebas de la existencia de Dios bajo la influencia del cristianismo. — San Agustin: sus ideas sobre la preparacion necesaria del alma para elevarse al conocimiento de Dios; su método demostrativo; análisis de sus argumentos: contingencia é imperfeccion del mundo; desde su primer paso se eleva san Agustin mas arriba que Platon; ideas de verdad, de belleza y de bondad; el elemento principal de las consideraciones agustinianas es únicamente cristiano. — Lo que falta

á la argumentación de san Agustín. — San Anselmo : análisis de la demostración hecha en el *Motologium*. — Progreso de la prueba. 135

LECCION VIII.

CONTINUACION DE LA HISTORIA DE LA TEODICEA CRISTIANA.

Vuelta sobre la lección precedente. — Nueva prueba de la existencia de Dios, dada por San Anselmo en el *Proslogium*. — Las grandes pruebas de la existencia de Dios en la edad media; Santo Tomás. — Descartes: una palabra sobre su método; sus tres pruebas de la existencia de Dios; juicio sobre la tercera; las dos primeras constituyen la grande prueba cartesiana; análisis de esta prueba; comparación de este argumento con los de San Agustín y de San Anselmo; carácter especial de la demostración cartesiana; su relación con las demás pruebas de la existencia de Dios; su fuerza triunfante de todas las dificultades. 150

LECCION IX.

ESENCIA Y PERFECCIONES DIVINAS.

La razón moderna intenta una concepción de Dios mas perfecta que la cristiana; vanidad de sus esfuerzos. — Basta concebir bien la naturaleza de Dios para estar al abrigo de los errores del racionalismo. — Punto de partida en las verdades establecidas hasta aquí. — Para conocer á Dios, es necesario profundizar la idea de la perfección soberana; principio fecundo oculto en esta idea. — Nos conduce este principio á excluir de Dios la multiplicidad, la diversidad, la composición, la dualidad, la materia, la forma, la sucesión, el tiempo y toda manera de ser particular y determinada. — No puede ser Dios el conjunto del universo y la vida universal. — Después de ha-

bernos enseñado lo que Dios no es, el principio establecido nos enseña lo que es. — La unidad absoluta, la aseidad y la esencia divinas: la simplicidad, la eternidad, la inmutabilidad, é inmensidad de Dios. — Necesidad de esta nocion.... 167

LECCION X. HISTORIA DEL DOGMA DE LA TRINIDAD.

Aspira la inteligencia á un conocimiento distinto de Dios, y llega á él por el dogma de la Trinidad. — Marcha del racionalismo, en relacion á este dogma; importancia que le da en el dia. — Historia del dogma de la Trinidad; ¿es necesario buscar su origen en las doctrinas teológicas y filosóficas del antiguo mundo? — La India; idea general de la civilizacion indiana y del estado actual de nuestros conocimientos sobre este objeto. — Dos épocas en la religion india, la época védica y la época heroica. — Cosmogonía del Rig-Veda; Cosmogonía de Manou; dogma fundamental de la religion india en su primera época. — Trimousti; su origen, su significacion. — La Grecia y Platon. — En que época se ha comenzado á atribuir una Trinidad á Platon; contradiccion de los diversos intérpretes; Alcinoüs; Numenio de Apamea; Plotino; Proclo. — Objeto de estas diversas teorías de la Trinidad. — Juicio de los padres sobre la Trinidad platónica. — Debe resolverse la cuestion segun los escritos auténticos de Platon; vanos esfuerzos para encontrar allí una Trinidad. — Conclusion general de todas estas investigaciones; Siendo el dogma cristiano contradictorio á las teorías antiguas no puede ser una trasformacion suya. 181

LECCION XI. ORÍGEN DEL DOGMA DE LA TRINIDAD.

Resúmen de la leccion precedente. — El origen del dogma de la Trinidad está en la revelacion y en

las escrituras divinas. — Pruebas: el bautismo y su fórmula; enseñanzas del divino maestro; testimonios de los apóstoles. — Doctrina del antiguo Testamento sobre la Trinidad; por qué es presentada allí esta doctrina de una manera obscura. — Comunicacion de las doctrinas hebráicas á los demás pueblos. — Pruebas de la perpetuidad é inmutabilidad del dogma de la Trinidad en el cristianismo. 200

LECCION XII.

HEREJÍAS ANTITRINITARIAS.

Dos desarrollos de la doctrina revelada; el desarrollo católico y el desarrollo herético. — Movimiento de fusion del orientalismo y del helenismo con el cristianismo; de aquí el gnosticismo y las herejías antitrinitarias. — El judío Filon; su sistema é influencia sobre las sectas antitrinitarias. — El sabelianismo; carácter y tendencias de esta herejía segun san Atanasio. — Arrio; su carácter y doctrina. — San Atanasio; idea de la controversia cuyo autor principal fue este grande hombre; el concilio de Nicea; nueva prueba de la perpetuidad é inmutabilidad del dogma católico. — Macedonio y su secta; el concilio de Constantinopla. — Fórmula completa de la fe cristiana respecto á la Trinidad; armonía de esta fórmula con la enseñanza de las escrituras. — Impugnando la iglesia las herejías antitrinitarias, ha servido á la causa de la razon y de la humanidad. 215

LECCION XIII.

TEORÍA DEL DOGMA DE LA TRINIDAD.

La incomprensibilidad de los misterios no es un obstáculo á una concepcion por la inteligencia. Principio de san Agustin sobre esta materia; continuos
E. C. — T. VIII. 25

esfuerzos de los santos doctores para elevarse á la concepcion del misterio de la Trinidad. — Necesidad de concebir en Dios propiedades y operaciones de poder, inteligencia y de amor. — El término y objeto esencial de estas propiedades y de sus operaciones es el mismo Dios. — Los actos de las facultades divinas desarrollan en la sustancia divina tres principios que son tres *personas*. — Nociones que emanan de la esencia misma del misterio. — Lo que sucede cuando se rehusa admitir el misterio de la Trinidad y sus nociones. — Principales resultados de este dogma, base esencial del cristianismo.....

LECCION XIV.

HISTORIA DEL DOGMA DE LA CREACION.

Necesidad de estudiar á Dios en sus relaciones con la creacion. — Historia del dogma de la creacion. — Doctrinas teológicas del politeísmo: el sistema de la emanacion segun el Mánava-Dharma-Sastra; apreciacion de este sistema. — Doctrinas filosóficas: los primeros filósofos griegos; Platon y Aristóteles; los alejandrinos; conclusion general; no se encuentra la idea de la creacion en el mundo politeísta. — Orígen del dogma de la creacion en la revelacion: el antiguo y nuevo Testamento; la tradicion eclesiástica; el cuarto concilio general de Letran; idea del dogma y su fórmula.

LECCION XV.

TEORÍA DEL DOGMA DE LA CREACION.

Tres soluciones del problema del orígen de las cosas, el dualismo, el panteísmo y el dogma cristiano. — Se demuestran la contradiccion y consecuencias funestas de las dos primeras hipótesis. — Solo el dogma cristiano es aceptable por la razon. — No presenta contradiccion alguna; satisface á

todas las condiciones del problema. — Teoría de la creación: el mundo en Dios; la ciencia divina de lo finito distinta del conocimiento que tiene Dios de sí mismo; la simplicidad divina no es alterada por la idea de lo finito que está en Dios. — El acto creador. — La creación no perfecciona á Dios; el mundo es necesariamente finito. 263

LECCION XVI.

RELACIONES DE DIOS Y DEL MUNDO.

Mas sobre la teoría de la creación. — El arquetipo del mundo; sus condiciones. — Aunque esté en el Verbo divino el arquetipo del mundo, no representa ni perfecciona al mismo Dios. — Libertad de Dios. — La creación no es necesaria; solución de las dificultades. — Motivo de la creación. — Una palabra sobre el optimismo. — La conservación del mundo es una creación continua. — Ley del mundo y fin de los seres. — El mundo material. — El mundo espiritual. — Perfecciones de Dios relativas al mundo; la Providencia. 277

LECCION XVII.

FILOSOFÍA DE LO ABSOLUTO.

Resultado de toda buena teología. — Es disputado el dogma cristiano por el racionalismo. — Necesidad de examinar los sistemas que le opone. — Las dos naciones filosóficas de los tiempos modernos, la Francia y la Alemania. — Utilidad de principiar este estudio por los sistemas alemanes. — Orden que debe seguirse. — Unidad de la filosofía alemana, á pesar de la diversidad de sus sistemas; su origen; sus principios generales; sus principales resultados; oposicion absoluta entre esta filosofía y el cristianismo. — Origen inmediato del idealismo subjetivo de Fichte, del idealismo objetivo de

Schelling, del sistema puramente lógico de Hegel. — Fichte; objeto de su teoría; punto de partida; el *yo* criador y única realidad; el *yo* individual y el *yo* absoluto; aplicaciones de los principios establecidos. — Noción de Dios según este sistema. — Refutación del principio fundamental de esta teoría. 293

LECCION XVIII.

CONTINUACION DE LA FILOSOFÍA DE LO ABSOLUTO.

Punto de partida de Schelling; coloca la naturaleza antes que el espíritu. — La naturaleza es viva; es el primer desarrollo de lo absoluto y jamás debe estar separada de él. Ley del desarrollo de lo absoluto. — Cómo llega lo absoluto á la inteligencia y á la libertad. — Ley del progreso indefinido. — No existe lo absoluto mas que por su desarrollo en la naturaleza y en el entendimiento. — Observaciones generales sobre esta teoría. — Es necesario buscar en Hegel las pruebas que faltan en Schelling. — Método y metafísica de Hegel. — Punto de partida en la pura abstracción. — Eliminación de todas las ideas correlativas. — El *ser-nada*; el *llegar á ser*. — Aplicaciones del principio. — Refutación de Hegel. — Imposibilidad de explicar el movimiento lógico y real del ser, de dar razón de la realidad. — *El llegar á ser* es lo infinito ó la nada absoluta; cae por tierra la teoría de lo absoluto en las dos hipótesis; respuesta á las dificultades de Hegel. — La teoría de lo absoluto no es mas que *el nihilismo*. 308

LECCION XIX.

ESCUELAS SOCIALISTA Y HUMANITARIA.

Carácter general de las sectas socialistas. — Teodicea sansimoniana. — Ausencia de Teodicea en

el fourrierismo. — No nos detendremos en el examen de estas sectas. — La escuela humanitaria. — Relaciones y diferencias con la filosofía de lo absoluto. — Union del principio de la unidad de sustancia con la negacion de la personalidad divina. — Quiere la escuela humanitaria el principio sin la consecuencia. — Es imposible este medio. — El libro de la *Humanidad*; su teoría de las relaciones de lo infinito y de lo finito; obscuridad, incoherencia y contradicciones de esta teoría. — *Bosquejo de una filosofía*; su punto de partida en el ser abstracto y lógico. — Toma del cristianismo la doctrina de la Trinidad, y del panteísmo la unidad de sustancia. — Teoría de la creacion; lo infinito se hace finito; vana restriccion á la deificacion del hombre y del mundo; contradiccion que encierra la idea de una sustancia infinita y finita á la vez. — El medio que el *Bosquejo* propone es ilusorio; no tenemos mas eleccion que entre el nihilismo de Hegel y el cristianismo. 324

LECCION XX.

EL ECLECTICISMO.

Necesidad de estudiar la Teodicea ecléctica. — Exposicion primera de esta Teodicea en 1826. — Exposicion segunda en 1828. — Resultado general de estas dos teorías; la unidad de sustancia, y la necesidad de la creacion; vanas restricciones. — Juicio sobre la Teodicea ecléctica. — No es el eleatismo, ni el espinosismo, ni el hegelianismo; relaciones y diferencias entre el eclecticismo y este último sistema. — Dificultad que se encuentra en caracterizar la verdadera doctrina del eclecticismo. — O no ha sido jamás bien definida esta doctrina, ó está compuesta de elementos heterogéneos; de aquí la diversidad de las interpretaciones. — Explicaciones que ha creído deber dar el eclecticismo. — Prefacio de 1833. — Prefacio

de 1838. — Prefacio de 1842. — Modificaciones sucesivas de la doctrina. — Resultado definitivo: ha sido reconocida la pluralidad de sustancias y abandonada la necesidad de la creacion. — Estado actual de la controversia. — Idea general de la doctrina del racionalismo moderno sobre la creacion y la Trinidad. 242

LECCION XXI.

RESÚMEN Y CONCLUSION.

Resúmen de toda la parte crítica de este curso. — Las tres fracciones de la escuela hegeliana: la derecha, el centro y la izquierda. — La izquierda hegeliana toca al ateísmo. — Nueva direccion de Schelling. — Dos movimientos en la filosofía alemana. — Se reproduce este mismo fenómeno entre nosotros. — Los progresistas y el eclecticismo. — Desfallecimiento del racionalismo. — Resúmen de la enseñanza positiva del curso. Conjunto y union de las partes de la Teodicea cristiana. — La doctrina cristiana sola puede satisfacer todas las necesidades del hombre. 364

AVISO DEL EDITOR.

Por ahora se suspende la publicacion de la *Enciclopedia católica*; de consiguiente los Sres. Suscritores despues de abonar este último tomo pueden recoger los 40 rs. que por via de depósito tenian en poder de los correspondientes.

Para dar á los mismos una muestra de aprecio, les ofrece el editor hasta fin del presente año al mismo precio de 42 rs. tomo en Madrid y 44 en las provincias que abonan los que lo son á la *Biblioteca religiosa*, los ejemplares de las obras completas ó tomos sueltos de la misma que se venden á 44 y 46 respectivamente.

Las obras que hay completas son las siguientes.

HISTORIA DE LOS PAPAS desde S. Pedro hasta nuestros dias: por el conde A. de Beaufort (dedicada á S. S. el papa Gregorio XVI). — Cinco tomos.

LA IGLESIA CATOLICA VINDICADA de la imputacion que se le hace de favorecer el despotismo político y eclesiástico. — Un tomo.

EXPOSICION DEL DOGMA CATOLICO: por Mr. de Genoude. — Un tomo.

DEL PAPA. — DE LA IGLESIA GALICANA en sus relaciones con la santa sede: por el conde de Maistre. — Tres tomos.

EL CATOLICISMO en las sociedades modernas considerado en sus relaciones con las necesidades del siglo XIX. — Un tomo.

CONCORDANCIA de las sagradas escrituras, de los santos padres y de los concilios de los cinco primeros siglos con la doctrina de la iglesia católica romana. — Un tomo.

TRATADO de la verdadera religion contra los incrédulos y los herejes: por el P. Perrone. — Un tomo.

DISCURSOS sobre las relaciones que existen entre la ciencia y la religion revelada: por el Ilmo. S. N. Wiseman, obispo de Melipotamos. — Dos tomos con láminas.

HISTORIA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO Y DE SU SIGLO, escrita en vista de los documentos originales por el conde F. L. de Stolberg, traducida del alemán y aumentada con una introduccion y notas históricas por el presbítero Jager, profesor de historia eclesiástica en la Sorbona, y vertida al castellano con presencia de la Vulgata. — Dos tomos.

DE LA PAZ ENTRE LA IGLESIA Y LOS ESTADOS, por el ilustrísimo señor *Clemente Augusto*, arzobispo de Colonia: obra traducida del original alemán por el conde de *Horrer*, caballero de las reales órdenes de S. Luis y de la Legión de Honor, gran cruz de la de Cristo, comendador de la de S. Fernando de las Dos Sicilias, caballero de la de S. Wladimiro, encargado de negocios que ha sido de Francia en Suiza, y actualmente uno de los redactores del *Universo*. — Un tomo.

¿A DONDE VAMOS A PARAR? ó sea *Ojeada sobre las tendencias de la época actual*: por el presbítero J. Gaume, autor del *Manual de los confesores*. — Un tomo.

CONFERENCIAS SOBRE LAS GRANDEZAS DE LA VIRGEN SANTÍSIMA, predicadas en la iglesia de San Sulpicio de París durante el mes de María por el Sr. Combalot, presbítero y misionero apostólico. — Un tomo.

CURSO DE CONTROVERSIA CATÓLICA, escrito en francés por el presbítero Delalle, cura arcipreste de la catedral de Toul y canónigo honorario de la santa iglesia de Nancy, y corregido en la version castellana. — Ocho tomos.

Obras necesarias á los Sres. Sacerdotes.

MANUAL DE LOS CONFESORES, compuesto 1.º del sacerdote santificado por la administracion caritativa y discreta del sacramento de la penitencia: 2.º de la práctica de los confesores de S. Alfonso Ligorio: 3.º de las advertencias á los confesores y del tratado de la confesion general del Beato Leonardo de Puerto Mauricio: 4.º de las instrucciones de San Carlos Borromeo á los confesores: 5.º de los avisos de S. Francisco de Sales á los confesores: 6.º de los consejos de S. Felipe Neri: 7.º de los avisos de S. Francisco Javier á los confesores: obra publicada en francés por el presbítero J. Gaume, canónigo de la santa iglesia de Nevers, y traducida al castellano de la quinta y última edicion. — Dos tomos en 8.º marquilla á 50 rs. vn. en Madrid y 54 en las provincias franco de porte.

PRONTUARIO DE LOS PREDICADORES ó sea planes de sermones puestos en forma de estados para uso de los eclesiásticos que se dediquen al sagrado ministerio del púlpito, y quieran improvisar ó componer discursos: dispuesto en francés por el Sr. Tharin, presbítero y vicario general que ha sido de la diócesis de Besanzon. — Un tomo en 4.º marquilla apaisado de 472 páginas á 62 rs. en rústica y 70 á la holandesa en Madrid: para las provincias á 72 rs. en rústica con porte franco.

GUIA DE LOS QUE ANUNCIAN LA DIVINA PALABRA, en la que se contienen la doctrina de S. Francisco de Sales, de la compañía de Jesus, y del sumo pontífice Benedicto XIV, y los consejos de S. Vicente de Paul sobre el modo de anunciar la divina palabra y sobre la importancia de las instrucciones familiares y de la explicacion de la doctrina: obra dispuesta por el señor de Baudry, director que ha sido del seminario mayor de Leon de Francia. Un tomo en 8.º marquilla á 44 rs. en Madrid, y 46 en las provincias franco de porte.

EL ANTECRISTO, refutacion del Judío errante; por Mr. J. de Tournefort, del que van repartidas cinco entregas, va á continuarse á proporcion que siga su publicacion en París, donde se interrumpió. Concluido que sea el primer tomo, ya no se publicará por entregas, y solo se hará por tomos.

LA REINA DE LOS CIELOS, poética y científicamente considerada por D. Juan Manuel de Berriozabal, marqués de Casajara: tres tomos á 50 rs. en Madrid y 56 en las provincias.

